

А.В. Каменец

**СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ  
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ  
В СИСТЕМЕ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

учебное пособие

Александр Каменец

**Совершенствование духовно-  
нравственного воспитания  
в системе дополнительного  
образования. Учебное пособие**

"Квант Медиа"

2017

УДК 37.034(07)

ББК 87.77я7

**Каменец А. В.**

Совершенствование духовно-нравственного воспитания в системе дополнительного образования. Учебное пособие / А. В. Каменец — "Квант Медиа", 2017

ISBN 978-5-98422-334-8

В пособии рассматриваются мировоззренческие основы духовно-нравственного воспитания; ставятся задачи дополнительного образования в формировании духовно-нравственных основ национального менталитета; раскрывается потенциал духовно-нравственного воспитания в сфере дополнительного образования как процесса инкультурации и социализации личности; освещаются культурно-досуговые технологии духовно-нравственного воспитания в учреждениях дополнительного образования; рассматриваются основы духовно-нравственного воспитания средствами русской художественной литературы в учреждениях дополнительного образования. Пособие обращено к широкому кругу специалистов в области дополнительного образования и социокультурной сферы.

УДК 37.034(07)

ББК 87.77я7

ISBN 978-5-98422-334-8

© Каменец А. В., 2017

© "Квант Медиа", 2017

## Содержание

Предисловие	6
Лекция 1	7
1.1. Сущностные характеристики понятия «нравственность» и «мораль» в современной этике. Их различия и взаимосвязь	8
1.2. Значение этики Аристотеля для современной практики духовно-нравственного воспитания	12
1.3. И. Ильин о духовно-нравственном воспитании	19
Лекция 2	38
2.1. Преодоление негативных тенденций в российской действительности средствами духовно-нравственного воспитания	39
Конец ознакомительного фрагмента.	40

**А. В. Каменец**  
**Совершенствование духовно-  
нравственного воспитания в системе  
дополнительного образования**

Рецензенты:

Е. Н. Селезнёва – доктор философских наук;

Ю. В. Савин – доктор педагогических наук.

© Каменец А. В., 2017

© ООО «Квант Медиа», 2017

\* \* \*

## Предисловие

Современная проблематика духовно-нравственного воспитания в настоящее время является актуальной для самых разных сфер педагогической практики и учреждений социально-культурной сферы. В предлагаемом курсе лекций рассматриваются преимущественно две основные проблемы – наличие ценностно-мировоззренческих оснований этого воспитания и его специфика в учреждениях дополнительного образования.

Учитывая, что обе эти проблемы являются наименее разработанными в системе дополнительного образования выражаем надежду, что в настоящем издании специалисты этих учреждений смогут получить ответы на некоторые важные вопросы по данной теме.

Исходя из заявленных проблем предлагаемые лекции включают в себя как теоретические проблемы духовно-нравственного воспитания, так и практико-методические его аспекты.

Основное внимание при этом уделяется отечественным традициям духовно-нравственного воспитания с учетом особенностей национального менталитета народов России. Такой подход к раскрытию темы является своевременным, если учесть, что в последнее время в нашем обществе все более активно обсуждается необходимость поиска Россией своего места в мире как самобытной цивилизации, обладающей огромным духовно-нравственным потенциалом и собственными достижениями в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения.

Пособие рассчитано на самых различных специалистов учреждений дополнительного образования, профессорско-преподавательского состава и студентов вузов, изучающих проблемы духовно-нравственного воспитания.

# **Лекция 1**

## **Мировоззренческие основы духовно-нравственного воспитания**

*Понятийно-терминологический аппарат духовно-нравственного воспитания. Сущностные характеристики понятия «нравственность» и «мораль» в современной этике. Их различия и взаимосвязь. Значение этики Аристотеля для современной практики духовно-нравственного воспитания. И. Ильин о духовно-нравственном воспитании.*

## **1.1. Сущностные характеристики понятия «нравственность» и «мораль» в современной этике. Их различия и взаимосвязь**

Мораль (лат. – нравы) – одна из форм общественного сознания, выполняющая регулятивную функцию в обществе, контролирующую поведение во всех сферах и областях социальной жизни. Это своего рода «культурная цензура», состоящая из норм, запретов, образцов поведения и деятельности, общепризнанных правил, закрепленных силой привычки, обычаев, авторитета, общественного мнения.

Моральные нормы отличаются от нравов тем, что имеют мировоззренческие, идейные установки и обоснования, представления о том, что такое добро и зло, и как в соответствии с ними строить свое поведение.

В качестве регулятивной сферы общественной деятельности существует еще право (закон). В отличие от права, мораль – не законодательная регуляция. За неправильный поступок она не преследует человека, не назначает наказания, но выносит «моральные санкции» в виде порицания в общественном мнении, одобрения или неодобрения совершенных поступков. Это нередко имеет гораздо большее значение, чем правовое наказание. Это также социальный контроль, который может быть выражен, в том числе и эмоциональной оценкой.

Мораль как форма общественного сознания, формирует поведение (нравы) множества людей. Соответственно, моральные отношения выстраиваются в виде регуляторов-нормативов, среди которых выделяют такие моральные нормы как долг, ответственность, достоинство, совесть.

Моральное сознание отражает эти отношения в виде моральных идеалов, понятий добра и зла, справедливости и несправедливости, добродетели и порока и т. д.

Применительно к различным областям социальной жизни, формируются правила поведения (трудовая мораль, профессиональная этика, корпоративная этика, бытовая, семейная и т. д.).

Нравы – традиционные нормы поведения, определяемые социальными взаимодействиями и общественной психологией. Гегель в «Философии права» определял нравственность как «совокупность нравов» и характеризовал их как «наличный мир» нравов («наличные нравы»), то есть, нравы, формируемые не в качестве соответствия идеальным представлениям о «должном» и требованиям соблюдать устоявшиеся нормативы, к ним стремиться, а как «бытование нравов» в конкретной социальной (исторической) среде.

Существует еще одно понятие, связанное с моральной сферой. Это понятие «этика», которое является латинским синонимом морали. Оба понятия переводятся на русский язык как «нравственность». Более объемное и глубокое жизненное значение понятия «этика» может быть определено как «область знания о человеке», а ее содержание – «учение о нравственности».

Термин «этика» происходит от древнегреческого слова «ethos». Первоначально под «этносом» понималось привычное место совместного проживания, дом, человеческое жилище, звериное логово, птичье гнездо. В последующем оно стало по преимуществу обозначать устойчивую природу какого-либо явления, обычай, нрав, характер; так, в одном из фрагментов Гераклита говорится, что этос человека есть его божество. Такое изменение смысла поучительно: оно выражает связь между кругом общения человека и его характером. Отталкиваясь от слова «этнос» в значении характера, Аристотель образовал прилагательное «этический» для того, чтобы обозначить особый класс человеческих качеств, названных им этическими добродетелями. Этические добродетели являются свойствами характера, темперамента человека, их

также называют «душевыми качествами». Они отличаются, с одной стороны, от аффектов, а с другой – добродетелей как свойств умственной деятельности.

К примеру, страх – природный аффект, память – свойство ума, а умеренность, мужество, щедрость – свойства характера, то есть личностные качества, приобретенные в социальном опыте, и отличающиеся от природных данных определенной осмысленностью и целеполаганием как энергетикой самосознания социализированного индивида. Для обозначения совокупности этических добродетелей как особой предметной области знания и для выделения самого знания как особой науки Аристотель ввел термин «этика»/[4, с. 9].

Таким образом, в понимании древних мыслителей этика изучает такие качества человека, которые необходимы ему для достижения устойчивости местоположения жизненного пространства и стабильности существования в окружающей среде, а также формирования устойчивых черт, формирующих личностный характер. Обратим внимание на то, что изначально при таком двойственном значении понятия «этос», предполагалось в качестве его объекта особым образом символизировать «место обитания» – человека, животного или птицы. И в этом заключался глубокий смысл: та или иная «укорененность» в месте обитания, и прежде всего, в социальном месторазвитии как искусственной среде, созданной человеком, формировала и характер отношения к этой среде как «освоенной», в известной степени, «родственной» по природе и по духу, которую принято называть «малой Родиной.»

Чувство «малой Родины» является одним из существенных проявлений нравственного начала в человеке. А это именно то, что не дается человеку от рождения, но формируется в процессе его личностного развития. Понятие «своего дома» включает в себя не только жилище, но и ближайшее окружение, воплощающее «крышу дома своего». Вспомним знаменитую песню «С чего начинается Родина». Понятие «Родина» ассоциируется и с «картинкой в букваре», и «с товарищами со двора», и «с песни, что пела нам мать» и с другими устойчивыми представлениями о нашей среде – малой Родине, которая является нам родной и близкой, и память о которой мы нередко свято храним в своем сердце.

Таким образом, отметим, что категорию «этическое» Аристотель связывает с теми чертами характера, которые характеризуют «личностные» качества, отличающие одного человека от другого. Не случайно, что человека, не проявляющего собственные индивидуальные черты, часто называют «бесхарактерным». В этическом контексте последнее становится синонимом безнравственности.

Сущность нравственности – характеристика поведения человека, образ его действий, поступков, высказываний. Нравственное поведение составляет важнейший и в известном смысле, определяющий смысл всей поведенческой деятельности человека. В чем его особенность? Педагогика говорит о двух типах поведения: поведение под давлением внешних (и внутренних) факторов; и осознанное поведение, которое строится на базе мировоззренческих представлений о моральных нормах. Это свободный тип поведения, поскольку определяется не внешними принуждениями, а внутренне осознанными представлениями о добре, совести, справедливости. Это продукт социализации – освоения человеком норм, ценностей в процессе воспитания и обучения. Осознание человеком культурных норм в широком смысле делает его поведение нравственным, поскольку он стремится соотнести свои поступки с позитивной системой ценностей. Такое осознанное поведение можно назвать «этическим», то есть поведением, основанным на осознании представлений о нравственных поступках и действиях.

Но не всегда «нравственное» и «моральное» находятся в соответствии друг с другом. Если, например, нравственные установки личности и мировоззренческие социальные ценности как нормативы морального сознания общественные моральные нормы не совпадают, мы получаем определенный «разрыв» между двумя модальностями человеческого существования, который порождает известные в психологии, так называемые, «фрустрации», которые форми-

руют двойственное сознание и поведение: думать одно, делать другое, что порождает конъюнктурную мораль: «быть» и «казаться», соответственно разрыв между словом и делом.

«Дело» – это реальные поступки человека в соответствии с его нравственными убеждениями. «Слово» – общественная оценка этих поступков, которой, к сожалению, те или иные члены общества умело прикрывают свой реальный разрыв с общественной моралью в виде демагогии, красноречия, лицемерной демонстрации своих взглядов и оценок, не совпадающей с их реальным социальным поведением.

Для практики духовно-нравственного воспитания фиксация этого разрыва имеет особое значение ввиду того, что данный разрыв свидетельствует о «неэффективности» реального и идеального подходов в воспитании. На словах некоторые индивиды поддерживают те или иные представления о «должном», «моральном», принятыми в данном обществе, проявляют высокий уровень информированности в области морали и нравственности, что не мешает им по своему интерпретировать моральные и нравственные нормы в социальных взаимодействиях.

Почему это происходит? Чаще всего, как показывает опыт наблюдений, изучение духовной и художественной литературы, многочисленные исторические свидетельства, это происходит ввиду пренебрежения полноценным формированием нравственности при опережающем (часто формальном) освоении индивидами моральных норм. Это выражается в том, что вербальная, обучающая форма передачи сущности моральных требований со стороны общества, институтов воспитания, образования не учитывает индивидуальные особенности восприятия «должного» отдельными членами общества, собственный социальный опыт последних, стремления и желания индивидов к достижению своих целей, которые далеко не всегда учитываются. А это и есть тот нравственный опыт, который должен служить базой для последующего освоения общественных моральных норм, которые призваны «перемалывать» негативные издержки для общества самостоятельного поиска индивидом «нравственных истин», но при этом без подавления личной свободы нравственного выбора и соответствующей моральной ответственности перед обществом за этот выбор.

Именно общество в целом, его воспитательные институты призваны формировать общий каркас моральных требований, в который так или иначе должны вписаться все члены общества. Эти требования суть нормы взаимоотношений и взаимодействий между людьми. Нравственность же это, прежде всего, совокупность личностных качеств, которые, так или иначе, должны быть в согласии с общепринятыми моральными нормами. Между тем, адекватное отношение к морали как к совокупности «жизнестроительных» норм предполагает, что эти нормы есть необходимые ограничения для достижения подлинной не только нравственной, но и творческой свободы индивидом. Эти ограничения становятся механизмом достижения этой свободы.

Приведем пример, близкий практике дополнительного образования. Допустим, ребенок обучился игре на музыкальном инструменте, руководствуясь, в качестве основного, мотивом достижения шумного успеха, материального благополучия средствами музыкального искусства. Тогда его интересы смещаются от любви к музыке к любви к самому себе и он останавливается в своем творческом развитии, любви к искусству, зачастую требующей от исполнителя известного самопожертвования, постоянного самосовершенствования, исключаящего погоню за сиюминутной славой, поиском «легких» путей для обретения славы, популярности и т. д.

В качестве альтернативы этой личностной установке ребенку необходимо предложить мотив доставления радости своим музыкальным искусством окружающим, т. е. *моральную* установку, поощряя его желание продемонстрировать *бескорыстно* свое искусство как ближнему, так и «дальнему» окружению. Юный исполнитель тогда думает не столько о шумном успехе, а о том, как доставить радость своим слушателям.

Именно это имел в виду К. С. Станиславский, произнося свое знаменитое требование к актерам: «Любите искусство в себе, а не себя в искусстве». Как только актер начинает прояв-

лять самолюбование на сцене, забывает о партнерах по сцене, зрителях как главных его судьях, он начинает играть отвратительно, фальшиво, деградируя как творческий субъект.

С другой стороны, как отмечалось выше, чрезмерное моральное давление на личность без учета собственной самостоятельности индивида, его, пусть в чем-то несовершенных стремлений, представлений, желаний, влечений, приводит к эффекту «палочной» морали (особенно для подрастающего поколения), нивелирующей индивида. Достаточно часто самые нетерпимые моралисты в своих реальных делах и поступках оказываются лицемерами, ханжами, безнравственными людьми. Тем самым дискредитируются сами моральные нормы как жизненно важная ценность.

## 1.2. Значение этики Аристотеля для современной практики духовно-нравственного воспитания

Как же избежать с одной стороны крайностей морального подавления личности, а с другой – ложно понятой нравственной свободы, приводящей к аморализму, произволу в сфере морали, воспринимаемому, к сожалению, многими как личная свобода?

Ответы на этот вопрос уже пытался дать Аристотель в своей «Никомаховой этике», заложив основы для дальнейшего развития этики как особой науки о морали и нравственности. Современное осмысление суждений мыслителя о сущности нравственности и морали является чрезвычайно востребованным для теории и практики духовно-нравственного воспитания. Поэтому остановимся на них более подробно.

Так, Аристотель отмечает, что главной наукой среди всех других наук является наука о государстве, которая законодательно определяет, «какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться» [41]. Соответственно «ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей» [3, с. 41]. Таким образом, Аристотель делает ответственным само государство за наличие в обществе поведенческих норм и высших целей на благо всех людей.

При этом философ связывает наличие добродетелей с подлинным человеческим благом и счастьем. Чрезвычайно плодотворными для духовно-нравственного воспитания являются суждения Аристотеля о происхождении добродетелей, среди которых он выделяет в качестве главных мыслительную и нравственную добродетель. «Мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (этика) рождается привычкой... откуда и получила название от этос...» [3, с. 64].

Тем самым Аристотель фактически формулирует два действенных направления нравственного развития личности, актуальных и для современного духовно-нравственного воспитания: обучение через развитие способностей анализировать и усваивать знания о нравственных и моральных нормах и организуемый практический социальный опыт нравственного поведения, доведенный до уровня привычки, т. е. до произвольного, «естественного» следования требованиям морали и нравственности. Эти оба направления пока недостаточно представлены в отечественной педагогике и слабо связаны друг с другом. Достаточно сослаться на трудности внедрения эффективных технологий и методик духовно-нравственного воспитания в образовательных учреждениях, предполагающих как наличие целостных представлений и мировоззренческих ориентиров у учащихся в области нравственной культуры, так и их связь с реальным социальным опытом.

Причем, Аристотель настаивает на необходимости всеобщего нравственного воспитания: «ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться... к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз...» [3, с. 64]. И далее: «добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению... мы в них совершенствуемся» [3, с. 64]. Важная роль, по мнению Аристотеля, в формировании и сохранении общественной морали принадлежит государству, на котором должна лежать ответственность за соблюдение законов, которые должны иметь ясное моральное содержание. Это мнение не потеряло свою актуальность. Иногда разворачивающиеся дискуссии о свободе личности и творчества, якобы противостоящей неумеренному давлению государства, навязывающего те или иные моральные нормы, достаточно часто направлены, по сути, на ликвидацию какой-либо роли и ответственности государства за моральное состояние общества.

Важным в этическом учении Аристотеля является связывание нравственности, добродетелей человека с удовольствием. Философ настаивает на том, что истинное удовольствие (а не его эрзац) достигается на путях добродетельного поведения. Причем получение удовольствия находится в одном ряду с прекрасным и полезным, а страдание – с постыдным и вредным. Эта группировка имеет особый смысл для теории и практики духовно-нравственного воспитания. Если иметь в виду, что погоня за чувственными удовольствиями сплошь и рядом оборачивается последующим более сильным страданием (например, наркозависимость, чревоугодие, алкоголизм и пр.), то к устойчивым и истинным удовольствиям следует отнести те, которые приносят не физическое, а моральное удовлетворение. Это, конечно, вовсе не означает, что удовольствие достижимо только на путях тотального аскетизма. Здесь важно иметь в виду всю триаду, указываемую Аристотелем: «прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие». Например, безудержное поедание вредной для здоровья пищи чревоугодником, обезображивающее его тело, приводит к неизбежному страданию, поскольку все же человек живет не ради того, чтобы есть, а ест ради того, чтобы жить.

Другими словами, проблема заключается не в самом стремлении человека к удовольствиям, а в психофизиологической зависимости от них, не имеющей каких-либо разумных ограничений. Красота и польза в качестве главного человеческого стремления в известной мере могут гарантировать предотвращение такой зависимости.

Можно ли научить добродетели? Аристотель дает свой, чрезвычайно глубокий ответ на этот вопрос. Само по себе знание о добродетелях, по мнению философа, мало что дает для нравственного развития человека. Решающим условием для этого развития является частое «повторение правосудных и благоразумных поступков» [3, с. 69]. Таким образом, решающим условием эффективности духовно-нравственного воспитания является наличие постоянной социальной практики формирующей устойчивые стереотипы нравственного поведения. Именно дефицитом такой практики объясняется оторванность многих обучающих и воспитательных программ в сфере образования от решения реальных задач духовно-нравственного воспитания.

Важную роль в нравственном становлении личности, по мнению Аристотеля, играет владение своими страстями. Наилучшим вариантом отношения человека к собственным, не всегда управляемым, эмоциональным состояниям мыслитель считает умение «держаться середины», избегая слишком сильного, необузданного проявления собственной эмоциональности. Тогда психика человека становится устойчивой и можно в этом смысле говорить о том, что приобретаются «нравственные устои, (или склад души)» [3, с. 70]. При этом Аристотель делает важную оговорку – «не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых/страстей/в самом названии выражено дурное качество»... И далее: «Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой» [3, с. 73].

Таким образом, «середина» по отношению к психофизиологическим влечениям, эмоциям человека, по Аристотелю, это не некоторая измерительная процедура, определяющая разумную норму проявления психических состояний личности. Это – особое душевное качество, заключающееся в избегании ситуаций, которые могут вызвать соответствующее нежелательное проявление эмоций, чувств, влечений. В такой постановке вопроса фактически заложена целая программа духовно-нравственного воспитания, суть которой заключается в предотвращении нежелательных для нравственного здоровья личности ситуаций и организации желательных ситуаций нравственного поведения личности, соответствующего позитивного социального опыта.

Нельзя в этой связи не отметить встречаемое самоустранение многих педагогов, воспитательных и образовательных учреждений от задачи своевременного предупреждения у учащихся социальных ситуаций, порождающих эмоциональную разнузданность и неуправляемую

чувственность, особенно у подрастающего поколения. Более того, современные СМИ, произведения литературы и искусства создали своеобразный фетиш неуправляемой эмоциональности как необходимого атрибута полноценного человеческого существования. Даже положительные герои бесконечных сериалов, романов, поставленных на поток, обладают чаще всего минимумом рассудительности и максимумом невротизма, сопровождающего их агрессивную борьбу со злом. Причем, необузданность эмоциональных проявлений, сплошь и рядом переходящих в неумеренную агрессивность, стала своего рода хорошим тоном в теледискуссиях, в журналистике, в театральных постановках, в поведении некоторых политических лидеров и т. д. Но вернемся к Аристотелю.

Размышляя о понятии «середины» в проявлении тех или иных качеств личности, мыслитель приходит к выводу о том, что это понятие способствует более или менее объективному нахождению противоположностей между желательным и нежелательным, что позволяет вполне однозначно отделить должное от недолжного (вспомним «осетрину второй свежести» у Булгакова). Если же встречаются личностные качества, не являющиеся «золотой серединой», но близкие ей, то это позволяет еще резче разделять те или иные противоположности. Например, такое качество как «смелость», тяготея к середине, позволяет резче противопоставить «мужество» и «трусость»

Необходимость «серединности» в тяготении человека к тем или иным проявлениям является в значительной мере ответом на встречаемые склонности к излишествам, зависимости от тех или иных порочных наклонностей. Роль «серединности» в данном случае, по мнению Аристотеля, заключается в указании на возможность положительной противоположности, доведенной до максимума. Таким образом, положительная противоположность выступает как идеальная желательная норма нравственного поведения.

Для практики духовно-нравственного воспитания наличие «золотой середины» может рассматриваться как желательная близкая перспектива для соответствующей педагогической коррекции, как промежуточный достижимый этап на пути нравственного самосовершенствования. Если такое «среднее» (промежуточное) качество не установлено, возникают рецидивы воспитательного максимализма, который делает невозможной постепенную кропотливую воспитательную работу посильную для воспитуемого и не унижающую его человеческого достоинства.

В своем трактате по этике Аристотель затрагивает также такую важную проблему как мера ответственности личности за совершаемые аморальные и безнравственные поступки. Всякие ссылки на отрицательные воздействия окружающей среды, снимающей эту ответственность, философ считает неубедительными: «Едва ли правильно считать недобровольным то, что совершается в ярости или по влечению... Во-первых, потому, что тогда ни одно другое живое существо, ни даже ребенок не будет поступать добровольно, а во-вторых, возникает сомнение: то ли ни один поступок по влечению и в ярости не бывает добровольным, то ли прекрасные поступки добровольны, а постыдные – недобровольны. Но разве это не смешно, коль причина у поступка одна? И должно быть, нелепо утверждать, будто недобровольно то, чего следует хотеть, ведь и гневаться на что-то следует и влечение к чему-то испытывать, скажем, к здоровью или знанию. Считается, что недобровольное приносит страдания, а совпадающее с влечением – удовольствия. Какая, наконец, разница с точки зрения недобровольности, по расчету... или в порыве ярости... совершены проступки? Ведь, с одной стороны, следует избегать и тех и других, а с другой – страсти, чуждые рассуждения, не менее свойственны человеку, нежели разумный расчет. А значит, поступки в порыве ярости и по влечению свойственны человеку, и потому такие поступки нелепо считать недобровольными» [3. с. 85].

Это заключение Аристотеля имеет огромное значение для соответствующей воспитательной и просветительной работы. Если принять за основу тот очевидный факт, что за подавляющее большинство проблем, с которыми сталкивается человек, ответственен он сам, то

такая позиция открывает множество перспектив для усилий, решений, трезвого самоанализа, т. е. индивидуальной внутренней работы, способствующей нравственному самосовершенствованию. Если же человек не в состоянии обнаружить истинные причины собственных неудач и проблем, то, по мнению Аристотеля необходимы «советчики». Но это не устраняет необходимости собственных усилий в поиске нужных решений и поступков.

Чрезвычайно продуктивной для духовно-нравственного воспитания является трактовка Аристотелем известного принципа правовой ответственности: «Незнание закона не освобождает от ответственности его нарушившего». При моральном обосновании этого принципа мыслитель допускает ситуацию, что по каким-то причинам нарушитель закона не мог ознакомиться с правовой нормой, даже если бы он этого захотел. И в этом случае он остается виноватым: «И за неведение в законах чего-то такого, что знать положено и нетрудно, наказывают, точно так и в других случаях, когда считают, что неведение обусловлено невниманием, так как тут неведение зависит от самих людей, ведь быть внимательным – это в их власти.

Но может быть, человек таков, что не способен проявить внимания. Однако люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни – делая зло, другие – проводя время в попойках и тому подобных/занятиях/, ибо деятельности, связанные с определенными/вещами/, создают людей определенного рода» [3. с. 92].

А если человек не успел вовремя среагировать адекватно в морально-правовом смысле из-за внезапности возникшей ситуации? Ответ Аристотеля на этот вопрос не может не вызвать восхищения:

«При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, но при внезапных – по устоям» [3. с. 100].

Таким образом, человек, живущий согласно нравственным устоям в значительной мере защищен перед возможными случайными, внезапными опасностями для его нравственного благополучия, становится более жизнеспособным и дееспособным, поскольку выработанный автоматизм реакций на внешнее аморальное воздействие может компенсировать его незнание таких ситуаций и неразвитость аналитических способностей в сфере нравственной культуры.

Для практики духовно-нравственного воспитания представляют значительный интерес рассуждения Аристотеля, имеющие отношение к современному пониманию жизненного успеха в виде обретения высокого социального статуса и высокого уровня потребления материальных благ. Именно «успешный» в этом смысле человек в существующей образовательной и пропагандистской практике часто оценивается как одновременно добродетельный человек, достигший своим трудом, инициативностью, предприимчивостью своих целей. Здесь происходит очевидная подмена нравственного начала в человеке его повышенной заботой о собственном благополучии.

Аристотель тему успеха рассматривает с духовно-нравственной стороны. Одним из главных жизненных достижений мыслитель считает сохранение чувства собственного достоинства, независимо от занимаемого социального положения, материального благополучия и пр. Более того, необходимо не быть внутренне привязанным к внешним жизненным благам, социальному престижу, чтобы сохранить в себе это личностное качество:

«Что касается приниженного, то ему недостает как чувства собственного достоинства, так и/понимания/достоинства величавого человека» [3. с. 117]. «Величавый не гонится за тем, что почетно, и за тем, в чем первенствуют другие; он празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или/великом/деле; он деятелен... в немногих, однако великих и славных/делах/» [3. с. 119]. «И тот, кто величав, склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно» [3, с. 120].

В оценке нравственных качеств человека Аристотель обращается к понятию стыда, значение которого в современном социуме возрастает, если учесть, что бесстыдство становится у многих публичных и, казалось бы, уважаемых людей поведенческой нормой. Достаточно привести распространение разных «компромагов», которые воспринимаются скомпрометированными как дополнительная, приносящая выгоду реклама, обретение дешевой популярности и т. д. Стыд, по Аристотелю, не добродетель, а органичное человеческое качество интимно-личного характера. И это замечание мыслителя чрезвычайно важно для практики духовно-нравственного воспитания, одним из существенных достижений которого должно быть обретение воспитуемыми способности стыдиться «не напоказ», а искренне, на основе собственной самооценки.

В оценке нравственных качеств личности Аристотель разделяет добродетели, обращенные на ее саму и близкое окружение и добродетели, проявляемые по отношению к более «дальним». Вторые добродетели он называет правосудностью. В современных понятиях можно утверждать, что первый тип добродетелей можно отнести к собственно нравственности, а второй – к морально-правовым аспектам человеческого поведения. Но при этом философ склонен рассматривать морально-правовые нормы как часть необходимых добродетелей человека, а не как некоторый «довесок» к духовно-нравственным характеристикам личности.

Для духовно-нравственного воспитания это утверждение можно рассматривать как органичное единство нравственных убеждений, свойств личности и соответствующего публичного поведения, что исключает распространенный принцип «двойной морали», лицемерия, «масочности» социального поведения, становящейся лицом современного человека. Но именно эта двойственность в нравственном самосознании личности современными исследователями, педагогами, антропологами, культурологами часто рассматривается как неизбежная социальная норма.

Приведем в качестве иллюстрации этой позиции высказывание одного известного философа и культуролога: «Основная... масса действует, реализуя... жизненный сценарий – „двух комнат“: в одной из них человек верующий (христианин или еврей, или мусульманин), а в другой – рационалист, например, ученый... Жить в двух „комнатах“ сегодня не более затруднительно, чем жить в двух разных реальностях... Более того, нередко в одной реальности человек действует противоположно тому, как в другой. Например, в публичном пространстве он законопослушный гражданин или скучный обыватель, а в своих фантазиях или скрываемой от общества жизни – преступник и дерзкая личность... Соответственно, как часто современный ученый или политик в своей области рационалист до мозга костей, а в церкви почти мистик» [13, с. 78–79].

Значимым для духовно-нравственного воспитания является провозглашаемая Аристотелем связь ориентации на добродетель с правовым сознанием. Причем добро как ценность в этой связке мыслитель считает главным и соответственно: «Сама природа доброго – это поправка к закону в том, в чем из-за его всеобщности имеется упущение» [3, с. 154]. Распространенный разрыв между моралью и правом сказывается крайне негативно на моральном состоянии общества. Причем наметилась тенденция замены правом морали. И выяснилось, что чем больше в обществе уделяется внимание праву как исходной ценности для нравственного здоровья общества, тем меньше места остается моральным нормам. Последние заменяются «законничеством», т. е. в лучшем случае видимым исполнением социальных норм, а в худшем – использованием правовых норм для прикрытия аморализма или использованием законов в аморальных целях.

Характерно, что Аристотель связывает понятие совесть со способностью человека правильного суда в соответствии с адекватным пониманием добра (вспомним: «Как тебя судить – по закону или по совести?»). Причем объективное понимание добра и соответствующих добродетелей, по Аристотелю, и есть главное условие достижения успеха в любой деятельности; ведь

«добродетель делает правильной цель, а рассудительность делает правильными средства для ее достижения» [3, с. 173]. «Быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» [3, с. 174].

В качестве главных душевных движущих сил на пути личности к нравственному самосовершенствованию Аристотель выделяет «чувство, ум и волю». В психолого-антропологической трактовке это означает наличие у личности развитой чувственно-эмоциональной, умственной сферы и поведенческого опыта, развивающего волевые качества. В этом триединстве и возможно органичное духовно-нравственное развитие личности.

Аристотель предлагает также избегать, выражаясь современным языком, клишированных оценок тех или иных нравственных несовершенств и недостатков. Осуществляет своеобразное ранжирование последних. Это – «порок, невоздержность и зверство». Причем невоздержность не всегда следует считать злом. Иногда она возникает у людей на основе добропорядочности в условиях отступления от не всегда правильных мнений, оценок (например, праведный гнев). Соответственно «мы, скорее, назовем распушенным того, кто, не испытывая влечения или испытывая его слабо, преследует чрезмерные удовольствия и избегает/даже/умеренных страданий, нежели назовем так того, кто делает это по сильному влечению» [3, с. 185]. «Невоздержность в порыве ярости... менее позорна, нежели невоздержность во влечениях» [3, с. 188]. «Если эта невоздержность влечений действительно более неправосудна и позорна, чем та, что оказывается в порыве ярости, то именно она есть невоздержность в безусловном смысле слова и в каком-то смысле порочность» [3, с. 189].

Таким образом, для Аристотеля наиболее неприемлемым является холодная, расчетливая порочность, чем подверженность порочности из-за внезапных увлечений, эмоциональных импульсов. Человек же с продуманной порочностью страшен тем, что, как считает философ, он становится неспособным к искреннему раскаянию («ведает, что творит»). Это происходит потому, что глубоко порочный человек не замечает своей порочности, которая становится его сутью и поэтому не испытывает потребности в раскаянии.

Человека же склонного к невоздержности, но не до конца осознающего свои действия, Аристотель склонен считать «полуподлецом». В современной трактовке таких людей принято называть морально неустойчивыми, подверженными как добрым, так и злым проявлениям. Нельзя не отметить значительный рост числа таких проявлений в современном обществе, отличающимися размытостью границ между моральным или аморальным, добрым и злым, что составляет одну из главных проблем духовно-нравственного воспитания, поскольку дополнительная трудность здесь возникает из-за сложности выявления нравственных несовершенств воспитуемых, зачастую причудливо перемешанных с пороками и недостатками.

«Что же касается подлеца, то он похож на государство, которое принимает законы, но подлые» [3, с. 197]. «Добропорядочный человек желает проводить время сам с собою, ибо находит в этом удовольствие, потому что и воспоминания о совершенных поступках у него приятные, и надежды на будущее добрые... а такие вещи доставляют удовольствие. И для его мысли в изобилии имеются предметы умозрения... И горе, и удовольствие он лучше всего разделит с самим собою, потому что страдание ему причиняют и удовольствие доставляют во всех случаях одни и те же вещи, а не один раз одно, другой – другое, он ведь чужд запоздалому раскаянию... Поскольку каждый из этих признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся, как к самому себе (потому что друг – это иной/я сам/, постольку считается, что и дружба имеет место, если есть тот или иной признак» [3, с. 236–237]. Аристотель, таким образом, делает акцент на личностной саморегуляции личности как условия его нравственного развития и обретения моральной и нравственной устойчивости. Отсюда возникает необходимая положительная самооценка, влияющая также положительно на взаимоотношения с окружающими. Отметим также, что в приведенных выше высказываниях Аристотеля присутствует утверждение о способности человека к времяпрепровождению

с самим собой и получению от этого удовольствия, что является одним из условий преодоления чувства одиночества, распространенного в современном обществе. В умении быть одному философ видит ключ к человеческому счастью:

«Самодостаточность прежде всего связана с созерцательной деятельностью» [3, с. 267–268]. «Совершенное счастье – это некая созерцательная деятельность» [3, с. 271]. «Насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует способность созерцать, в том – и способность быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от самого созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет своего рода созерцанием» [3, с. 271–272].

Созерцать – значит быть способным получать наслаждение от восприятия красоты окружающего мира, познания, следования интенсивной умственной жизни и т. д.

Одно из суждений Аристотеля предвосхитило известную евангельскую притчу о сеятеле, которая может стать девизом для самых различных программ и стратегий духовно-нравственного воспитания: «Рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена для правильного наслаждения и ненависти, подобно/вспаханной/земле,/готовой/взрастить семя» [3, с. 274]. «Надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное» [3, с. 274].

## Литература

1. Антология мировой философии в 4-х томах: Т. 1, ч. 1 и 2.
2. Антология педагогической мысли христианского средневековья: пособие для педагогических колледжей и студентов вузов: В 2-х томах. – Т. 1. – М.: АО «Аспект-Пресс», 1994. – 400 с.
3. Аристотель. Этика. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 492 с.
4. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. – М.: Гардарики, 2002.
5. Зеньковский В. В. История русской философии, т. 1, ч. 1 – Ленинград: Эго, 1991.
6. Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – Изд. Свято-Владимирского Братства. – М., 1993. 223 с.
7. Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. – Т. 1. – М.: Русская книга, 1993. – 400 с.
8. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии/Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
9. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – 525 с.
10. Мень А. Библия и литература: Лекции. – М.: Издат. Дом «Жизнь с Богом», 2009. – 416 с.
11. Основы православного образования в России. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на встрече с членами Российской Академии образования 29 декабря 1994 г. – М., 1995.
12. Православный словарь.
13. Розин В. Метаморфозы российского менталитета: Философские этюды. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 160 с.
14. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию/Пер. с лат. С. Ошерова. – М.: АСТ, 2007. – 408 с.
15. Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969. – 936 с.
16. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1937.

### 1.3. И. Ильин о духовно-нравственном воспитании

Среди трудов выдающегося русского философа И. Ильина особое место занимает произведение, названное им «Аксиомы религиозного опыта», явившееся одним из итогов его многолетних исследований проблем духовной культуры. Эта работа философа по-прежнему представляет особую значимость для изучения и осмысления современных задач духовного воспитания, выходя далеко за рамки церковно-религиозного контекста. Рассмотрим более подробно ее положения в соотнесении с проблемой возрождения и сохранения духовности как неотъемлемого компонента русской культуры.

Первым таким положением является утверждение И. Ильина о неизбежности в любом религиозном опыте субъективного начала. Если принять во внимание, что религиозность есть наиболее полное проявление духовности, то это положение можно считать значимым для любой духовной жизни. Именно интимно-личные субъективные религиозные чувства и составляют основное содержание религиозной духовности. Это содержание имеет «тройной состав» по аналогии с духом, душой и телом – и соответственно включает в себя «внутреннюю силу, психическую среду и внешнюю включенность в вещественный мир».

При этом И. Ильин считает, что субъективность духовного опыта парадоксальным образом приводит человека к одиночеству, о котором желательно помнить. Именно в состоянии одиночества и протекает подлинное духовное формирование личности. Соответственно, Ильин рассматривает рассуждения о «коллективной душе» и «коллективном бессознательном» как неточные по отношению к духовной жизни в качестве признака страха перед одиночеством, которое может ощущаться человеком как боязнь собственной беспомощности и личной ответственности. В соответствии с этой логикой он оценивает утверждения о существовании «коллективной души» как плод фантазии и абстракцию, оторванные от реальной действительности. По его мнению, «народ может иметь общую культуру (в смысле произведений); он может иметь однородное строение культурно-творящего акта; но он не имеет единой, общей всем душевной субстанции» [1, с. 80]. То же самое философ относит и к «коллективному-бессознательному», указывая на невозможность общих душевных состояний людей в качестве устойчивого признака духовной жизни. Даже в таких, казалось бы, стихийно-психических проявлениях «темной толпы», как массовый фанатизм, изуверство, одержимость, присутствует прежде всего индивидуальное переживание каждого участника того или иного собрания, единичного элемента толпы, «массы». И. Ильин на основе этих рассуждений делает следующий вывод: «Итак, сосуществование, совместность, общение, подобие, осуществляющиеся в общем пространстве и на общей территории – не нарушают душевной субъективности человека и не отменяют его индивидуальности и его душевного одиночества» [1, с. 83].

При этом И. Ильин делает важную оговорку. Субъективность религиозного опыта не означает, что этот опыт есть только иллюзия. Он входит «в объективно-реальную ткань Божьего мира», сохраняя при этом индивидуальную неповторимость религиозных переживаний и восприятий у каждого верующего. Соответственно этому покаяние, грех, кощунство и другие проявления религиозной жизни не предполагают коллективной ответственности за них, но только индивидуально-личностную ответственность.

Более того, по мнению И. Ильина, сама природа человека делает его душевно-духовно одиноким. И чем раньше человек осознает это одиночество, тем меньше вероятность проявления им малодушия и ужаса в связи с этим осознанием. Религиозное одиночество имеет и нормативное значение. Важным здесь является, как считает философ, верное его наполнение. Это, прежде всего, душевная сосредоточенность и уход от внешних разбросанных впечатлений, где особая роль принадлежит внутренним молитвенным состояниям. Соответственно, этим состояниям можно и нужно учиться, даже находясь в ситуации массовой молитвы.

Важность этого требования И. Ильин оценивает следующим образом: «Именно в дверь одинокой души стучится слово Божие. Именно эту одинокую дверь свою – каждый из нас должен сам нащупать в своих душевных потемках и открыть ее настежь, чтобы в нее хлынул свет Откровения» [1, с. 92].

Требование содержательного духовно-душевного одиночества для полноценного духовного существования и развития носит принципиальный характер в практике духовного воспитания и изучения достижений духовной культуры. Акцентирование в отечественной педагогической теории и практике процессов социализации как главного механизма воспитания и развития личности присутствует и в культурологических исследованиях, в которых основное внимание уделяется социальному опыту в виде соответствующей поведенческой активности, освоения необходимых для социума ролей, поведенческих паттернов, умений и навыков самореализации в социуме и т. п.

Соответственно этому духовное развитие личности, осуществляемое на уровне интимно-личностных переживаний, подменяется сплошь и рядом опытом групповой жизни и социального взаимодействия, девальвирующим саму идею индивидуального духовного возрастания. В большей мере внутренний духовный опыт исследуется в литературе и искусстве, но не в научных исследованиях человека jako субъекта духовной жизни. Огромное разнообразие вхождений человека в духовную реальность остается в результате за рамками большинства культурологических исследований, существенно сужая поле феноменологического изучения культурных процессов и явлений.

Понятие «духовность» до настоящего времени не имеет в гуманитарных науках (и, соответственно, культурологии) однозначной интерпретации. Среди различных подходов к определению этого понятия чаще всего его рассматривают в контексте религиозной жизни, поскольку духовность как особый модус существования человека и общества генетически восходит к стремлению человечества приобщиться к идеальным вселенским субстанциям (Бог, Абсолют, Логос) в качестве образцов для внутреннего самосовершенствования и саморазвития.

В этой связи имеет смысл остановиться на рассмотрении следующего положения исследуемой работы – духовности религиозного опыта, в которой указывается, что «человек, испытывающий свое предстояние Богу, свое достоинство и свою ответственность, несет в себе живую волю к Совершенству. Поэтому дух можно было бы определить как волю к Совершенству – а также к совершенствованию – в самом себе, в своих деяниях и во внешнем мире» [1, с. 93]. Это совершенствование возможно через развитие способности к бескорыстной любви и служению Богу и людям, что приводит человека к личной свободе в выборе жизненного пути и организации собственной жизни.

Почему именно к свободе? Дело в том, что, следуя бескорыстным эмоциональным побуждениям – и долгу перед Творцом всего сущего, человек освобождает себя от каких-либо зависимостей, навязываемых ему окружающей средой в качестве главного мотива собственного жизненного самоопределения и выбора той или иной поведенческой активности. Это именно то, что И. Кант называл «доброй волей» – и, соответственно, реальной, а не мнимой добровольностью, строя на этом понимании свободы свой знаменитый категорический императив.

В этом случае перед человеком, внутренне независимым от многих ложных земных обязательств, по мнению И. Ильина, открываются новые созидательные возможности и соответствующие психологические реальности, являющиеся порождениями духа, включая такие, как дар молитвы, сердечность, совесть, «месторождение художественного искусства», правосознание, патриотизм – и национализм, ориентированный на государственность и культуру. Но для этого необходимо соответствующее духовное прозрение, являющееся результатом определенных человеческих усилий. И. Ильин раскрывает сущность этих усилий, реализуемых через соответствующую духовно-психологическую психотехнику.

Первым шагом на этом пути является, по его мнению, стремление человека «отвязать» свой чувственный мир и возможности восприятия от окружающего мира и перенаправить свое внимание на видение и чувствование иной, совершенной, идеальной действительности. Но с самого начала здесь, по мнению философа, человека подстерегают опасности в виде «внутреннего разнуздания и беспредметности». Соответственно, уже на этой стадии «необходимо трезвление и очищение, а также – великое чувство ответственности и дисциплинированная сила суждения» [1, с. 95–96].

В этих рекомендациях И. Ильина необходимо обратить внимание на необходимость поиска разумного баланса эмоционального и рационального отношения к духовной жизни у каждого человека. Даже если принять во внимание различные типы темпераментов и эмоциональной глубины, особенности восприятий окружающего мира, различные «акцентуации» личности и другие психологические особенности разных людей, влияющие на их духовный опыт, этот баланс необходим для предотвращения «бездуховной» религии, которую характеризуют «мнимые откровения, ложные видения, фальшивые учения, дикие обряды, всевозможные извращения», приводящие к «слепой одержимости», «сатанизму».

В этой связи И. Ильин настаивает на необходимости различения истинной и ложной религиозности. Признаками последней являются: случайный интерес, мода, «салонное увлечение» и т. д., но не повседневный образ жизни верующего. Самые различные для псевдорелигиозности гностические игры в «тайну» и «таинственность», общение с привидениями, мистику и магию приводит к замене истинной религиозности ее «обломками» и к отсутствию благоговения перед Священным, сплошь и рядом заменяемым Профанным. Распространена отмеченная И. Ильиным и получившая развитие в настоящее время тенденция превращения религиозности в сладострастие, где оргиастическое буйство, стимулированное обострение чувственности объявляют духовным восхождением. Именно благоговение, трепет при обращении к Богу и есть, по мнению философа, признак истинной религиозности. Для этого человек должен признать свое «недостойство», чтобы радоваться любой возможности приобщения к истинной духовности в молитвенной практике.

Отмеченное выше чувство ответственности верующего, как считает И. Ильин, означает наличие у него критического отношения к своим слабостям, неумениям и неспособностям, совесть и осторожность, чтобы не исказить истинную духовность, не стать ей помехой своими несовершенными мыслями, поступками, намерениями. Особенно следует избегать в этой связи беспочвенных фантазий и пустых разговоров, дискредитирующих духовную сферу, которую представляет играющий в духовность индивид: антисоциально настроенный идеолог-воспитатель, безответственный политик, лжепророк и т. д.

Одной из распространенных уловок особых, имитирующих духовность, по мнению И. Ильина, является отрицание принципиальной возможности различения «добра» и «зла», «объективно-лучшего» от «объективно-худшего» – и декларирование всеобъемлющей «относительности» и «условности» в признании той или иной истины. При этой логике «реальное не может приобщаться к Совершенству, а Совершенное не реально и не может реализоваться» [1, с. 10].

Это наблюдение И. Ильина не потеряло своей актуальности. Релятивизм в сфере духа отчетливо прослеживается в самых различных сферах современной человеческой практики, претендующих так или иначе на сохранение и развитие духовной культуры. В сфере образования – выведение за его рамки задачи трансляции идеальных образцов и норм, имеющих значение для формирования духовности – и, соответственно, постоянное «переписывание» учебников, образовательных программ в угоду политической конъюнктуры. В гуманитарной науке – сведение к минимуму аксиологических подходов к исследованиям, прикрываемое «объективностью» и «научностью», которые вне ценностного поля исследований приводят, наоборот, к субъективизму и схоластике. В политике – доминирование принципа «цель оправдывает сред-

ства», приводящее к отказу от нравственных нормативов в политической деятельности, – и, соответственно, к безответственности ее субъектов.

Этот ценностный релятивизм в деятельности, претендующей на духовную значимость, возникает из-за стремления рационализировать духовную сферу, свести ее к интеллектуально-познавательной активности, – которая в конечном счете, несмотря на провозглашаемые гуманистические (якобы) лозунги и задачи, приводит к реализации сугубо эгоистических и материалистических интересов. В этой связи особый смысл заложен в призыве И. Ильина стремиться к духовному совершенству не на путях рафинированного интеллектуализма и рационализма, а в религиозном опыте, «приобретаемом на путях сердечного созерцания. И обращение к нему есть уже начало молитвенного зова или молитвы» [1, с. 101]. Таким образом, «путь сердца» становится главным в духовном самосовершенствовании и возрастании. Переводя это суждение на привычный для современных рационализированных гуманитарных наук язык, можно сделать вывод о том, что в качестве исходного нормативного требования к овладению духовной культурой И. Ильин предлагает развитую способность к эмоциональному сопереживанию с трансцендентным. Но чтобы это сопереживание («мистическое созерцание») не иссякало и не трансформировалось в бездеятельное созерцание, сопровождаемое душевным наслаждением в качестве преобладающего побуждения, необходима «энергия действия» – для осуществления Совершенного. Для этого, по мнению И. Ильина, существует совесть, представляющая собой акты «иррациональной духовности», включающей в себя любовь и волю к Совершенству. Эта воля должна быть направлена на оплодотворение духовностью всех сфер человеческой деятельности, открывающей огромные возможности для творческой и духовной свободы.

При этом происходит не просто обретение свободы, но самоосвобождение, которое в религиозной практике рассматривается как очищение или «религиозный катарсис». Он достигается путем страданий, смирения перед властью Бога и благоговения перед его волей. Заглушив в себе эту «религиозно-творящую силу духа», человечество, по мнению И. Ильина, «растеряло свои святыни» [1, с. 107]. «Горний план» существования (мир «священного») все больше вытесняется «дольним существованием» (миром «профанного»).

Причину этого процесса И. Ильин видит в ослеплении закономерностью материи, рассудком, формальной волей, усиленными эволюцией техники. Произошла своеобразная атрофия тех органов души, которые способны воспринимать священное. Осталась способность восприятия только «внешней поверхности предметов и отвлеченной стороны мыслей, которые переоценивают силу формальной дисциплины и волевой организации» [1, с. 109].

Прозаическое корыстолюбие и формализм, по выражению И. Ильина, привели к отрицанию каких-либо святынь и кощунственному к ним отношению. Место благоговейного отношения к священному заняли ирония и пошлость, окончательно ослепившие в духовном отношении современного человека, ставшего ничтожным и пустым. Этот жесткий диагноз современному ему обществу И. Ильин сопровождает заключением о необходимости освоения религиозного опыта через личный опыт духовности.

Следующее важное положение в труде Ильина, являющееся важным для понимания истинной духовности, заключается в религиозной автономии. Восприятие верующим человеком божьей благодати является двусторонним процессом – от Бога исходит «духовное откровение», а от человека к Богу – «созерцание, любовь и вера». Именно в этом и заключается смысл возникающей при этом «синергии», которую И. Ильин определяет как «со-действие» и «со-участие», которые предполагают «автономную» религиозность, то есть невынужденное обращение к Богу, которое самостоятельно в покаянии, в очищении, в созерцании, в молитве, – во всех проявлениях религиозной жизни.

Эта автономность и самоопределенность духовной жизни не может быть, по мнению Ильина, выведена логически, умозрительно. Она может быть только показана и увидена – там,

где велика роль «ответственной интуиции», формирующей соответствующую предметность для духовной практики и изучения духовной реальности. Чтобы эта автономия и самоопределение духа осуществились, необходимо, как считает философ, выполнение нескольких условий.

1. Обязательны собственные волевые усилия, принятие самостоятельных решений в духовной жизни. Если человека принуждают силой к принятию тех или иных духовных ценностей, он становится неизбежной жертвой «сверхнормативного» этатизма – или даже тоталитаризма.

2. Самостоятельность мышления, воззрений и убеждений становятся альтернативой рабской психологии, не позволяющей человеку стать духовно свободной и духовно зрелой личностью. Соответственно этому «плагиат чужих мыслей и воззрений есть дело противодуховное, лживое и недостойное. Несамостоятельная, нетворческая мысль – есть жалкая полумысль; ею ничего не постигается и для науки она мертва. Активность же мысли выражает ее духовную зрелость» [1, с. 115].

3. Потребен также индивидуальный и независимый эмоциональный опыт, реализация возможности проявления любви к другим, к тем или иным ценностям без давления «извне», без внешнего принуждения. Важность этого опыта самоценна и не зависит от политических убеждений, образа жизни, социального статуса, но является одним из главных условий духовного развития человека.

4. Необходима автономность творческого воображения, обеспечиваемая личным пережитым духовным опытом, который должен быть самостоятельно выстрадан через любовь и созерцание в мире сущностей «незримых», как бы несуществующих для обывательского, заземленного восприятия. Не менее важен самостоятельный творческий поиск совершенных образцов в различных видах духовной деятельности, что не отменяет «полной готовности принять научение от людей более зрячих, опытных и духовно сильных». И. Ильин настаивает на том, что стремление к свободе и самостоятельности необходимо как для религиозного, так и нерелигиозного человека. Только в этом случае человек обретает собственные «объективно-ценные жизненные содержания, и утверждает себя ими» [1, с. 117].

Далее философ рассматривает ситуацию в духовном воспитании и самовоспитании, являющуюся по-прежнему чрезвычайно актуальной не только для современного российского общества, но и цивилизации в целом. Это – противостояние автономии духовной жизни гетерономии – или «чужезаконности». Последнее проявляется как безропотное пассивное подчинение мнениям, влияниям других людей, зависимость известных социальных групп в вопросах духовного самоопределения. В религиозной действительности и действительности социальной это означает перенесение принятия решений духовно-мировоззренческих вопросов и ответственности за эти решения от верующего человека к тем или иным духовным авторитетам, что фактически закрывает путь индивидуальному творческому духовному самосовершенствованию отдельной личности. Философ настаивает на том, что в духовном саморазвитии личности важно сохранить «личную самость души», предполагающую добровольный выбор в признании и исповедании тех или иных духовных ценностей. При этом, как указывает И. Ильин, «религиозность есть состояние не „душевное“, а „душевно-духовное“» [1, с. 120], то есть она исключает субъективный произвол в вопросах веры на основе индивидуальных чувствований и мыслей. Необходимо органичное сочетание индивидуальной духовной жизни и признание «объективно-лучшего» (духовного) в повседневной жизнедеятельности человека. В то же время, как отмечает И. Ильин, нельзя верить «по приказу» или на основе запретов. В этой связи он провозглашает в своем исследовании религиозности рассмотрение последней не с позиций «полезности», политической целесообразности, организационной силы и т. п., но как особое духовное состояние, приближающее человека к Богу не для земного устройства, а для обретения «небесного в земном созидающего», – стало быть, нельзя строить религиозное и

духовное воспитание на страхе. Человеку надо помочь обрести автономную от меняющихся социальных воздействий духовность (можно назвать это «нравственным стержнем» личности), которая создается не в пример труднее, чем «идейная прессовка» в системе гетерономного массового внушения. Зато и открывает простор для самостоятельного движения личности в сфере духовного творчества.

К этому И. Ильин добавляет заключение о том, что в духовно-метафизическом смысле религиозная гетерономия недостижима, так как природе человека ближе именно духовная автономия, способная вывести его на уровень зрелой духовной жизни. Конечно, как отмечает И. Ильин, на этом пути возможны риски и отклонения – например, «беспредметная или противопредметная религиозность, фантазирующая, разрушительная, разнузданная, больная автономия», но это не означает, что у верующего человека надо отнимать право на такую автономию, чтобы «погасить свою религиозную гетерономию, углубить почву своего духа, принять Божественное откровение в новой силе и в новом разуме и укрепить „корни“ своего духа» [1, с. 128]. Правильно понятая духовная автономия предполагает, как отмечает философ, наличие Благодати в качестве единственного источника Откровения и взывание к ней. На субъективно-психологическом уровне это ощущается как «вижу» – и «приемлю» на основе самостоятельной уверенности в существовании мира трансцендентного.

Отсюда, по мнению И. Ильина, логичным представляется переход к «свободе совести», предполагающей право человека как на веру, так и безверие. Но последнее не означает права на соращение и гонение. «Никто не имеет права заставлять других верить во что-нибудь; но именно в силу этого никто не имеет права заставлять других не верить во что-либо определенное или же не верить ни во что. Религиозная „автономия“ есть свобода веры, а не свобода принуждения» [1, с. 133]. Эта автономия не отрицает необходимости научения в процессе духовного воспитания. Она предполагает свободное самостоятельное освоение духовных ценностей, пусть даже и с помощью учителей. Истинной вере противоположна всякая бездушная авторитарность, которая уничтожает само зарождение индивидуальной религиозности, начинающейся в христианском воспитании с любви к личности Творца и его созерцания.

Самое большее, чего достигает, по мнению И. Ильина, гетерономная религия – это принятие верующим позиции внутреннего принуждения, заключающегося в подавлении мира индивидуальных чувствований и созерцаний волей, направленной на овладение чуждыми религиозными содержаниями. Гетерономия, по мнению философа, начинается с угроз и принуждений и заканчивается неизбежными казнями непокорных.

В конечном счете, как указывает И. Ильин, именно бессердечные «проповедники» и казнили Христа, защитника сердечной свободы, фактически защищавшего в своем «неверии» религию и особенно христианство.

Рассмотренные рассуждения И. Ильина о необходимости автономии духа и религиозности имеют более широкое значение для современного понимания культуры и ее духовного содержания. Одно из распространенных определений культуры заключается в том, что ее сущность определяется как «содержание социальной жизни людей». Тем самым культура рассматривается как производное от социальных взаимодействий и взаимовлияний – или как феномен, «обслуживающий» социум, выполняющий по отношению к последнему преимущественно «служебные» функции. Таким образом, открывается пространство для гетерономии в религиозной и духовной сфере, лишаящей индивида права на самостоятельную духовную жизнь, свою собственную духовную культуру, автономную от социальных «давлений» и внушений. Эта автономность вообще выводится за рамки культурного контекста, оставляя индивидуальной духовной жизни замыкание в приватном существовании той или иной конфессии, секты и т. п. – при нежелательности ее выхода в «открытый» социум.

Провозглашаемая и доминирующая в современной западной цивилизации доктрина либерализма по своему содержанию является не автономией духа по отношению к внедухов-

ным или псевдодуховным подавлениям внутренней свободы личности, а автономией плоти от какой-либо духовности, трактуемой как подлинная свобода и демократия. Здесь действует известный закон – чем больше индивид получает свободы в своих телесных и материалистических побуждениях и проявлениях, тем менее он свободен в духовной сфере, попавшей в кабалу телесной ипостаси человека. Эта зависимость закрепляется в правовых нормах, контроле, санкциях, которые под прикрытием «толерантности» и «свободы совести» осуществляют открытую агрессию по отношению к праву человека на духовное самосовершенствование при неизбежном отрицании того, что противостоит этому совершенствованию. Примеров этому множество – начиная от гей-парадов и показательных браков гомосексуалистов, навязываемых вниманию общества, и кончая «свободой» пропаганды насилия, секса, различных человеческих пороков через художественную продукцию, СМИ и т. д.

Есть и более тонкие опосредованные средства подавления духовной автономии, распространенные в западной культуре – мода, механизмы общественного мнения, зависимость от «золотого тельца». В этой ситуации соответствующим образом выстраивается и церковная жизнь в соответствии с гетерономной религиозностью, выстраиваемая по системе «комьюнити», становясь таким же средством контроля и регуляции личности, как и другие социальные институты. Из церковной и в целом духовной жизни уходит жертвенность, индивидуальное подвижничество, основанные на личном религиозном и духовном опыте, внутренней свободе, индивидуальных усилиях по приближению к «царству небесному». Деятельность европейской церкви приобретает черты сервиллизма наряду с другими сферами услуг; производит «товар» в виде различных обрядовых процедур, ориентированных на комфортную, усредненную, внешне проявляемую религиозность и благочестие; постоянно воспроизводит в силу этого ханжеско-лицемерное отношение к нормам религиозной морали – и продуцирует стандартизированную личность.

Отрицание духовной и религиозной автономии отражается и на европейских и американских исследованиях культуры. Взгляд на культуру как порождение и содержание социума неизбежно редуцирует культурные явления к поведенческим нормативам, оставляя в стороне мир духовной реальности. Последняя в лучшем случае опять же преимущественно рассматривается (например, этнографами и антропологами) с позиций внешней обрядности, но не как особая духовная реальность, определяющая культурное развитие человека и общества. На большинстве европейских исследований культуры лежит печать бихевиоризма и цивилизаторского подхода к человеку и обществу, подменяющих духовные ценности ценностями материального комфорта и гедонизма. Проблема духовной свободы и духовной автономии личности, как правило, даже не ставится.

Далее И. Ильин рассматривает основной механизм овладения духовной культурой, называемой им «приятием сердцем». Под этим приятием понимается «свободная и вдохновенная любовь к Совершенству», воплощенному в личности Творца. Важно отметить, что содержание этой любви, как отмечает И. Ильин, не должно включать в себя своекорыстие, стремление достичь с помощью Бога земного благополучия, обретение власти над другими людьми через магические процедуры, рационализацию идеи существования Бога, рабское отношение к нему на основе самовнушения и т. п. Это свободная и цельная любовь к Совершенству, помогающая увидеть это совершенство в Боге.

Важно отметить, что И. Ильин здесь обращает внимание на распространенность отсутствия бескорыстного отношения к Богу в среде верующих, при котором часто уже не остается места для искренней сердечной молитвы. Это явление значимо и для всей духовной жизни человека, в которой определяющей должна быть любовь к Совершенству, которое само есть проявление любви к людям. В религиозном контексте это означает, что просить о помощи (молить) надо о той участи, «которая необходима не для личного счастья, а для осуществления Божьего дела на земле». При этом, по мнению И. Ильина, человек должен просить преиму-

ственно о том, что превышает его человеческие возможности, осознавая себя идущим по правому пути. «В остальном же просят только о дарах духа и любви» [1, с. 163]. Но именно эти дары и не являются предметом заботы в современной западноевропейской культуре, которая признана отечественной культурологией в качестве главного ориентира для дальнейшего цивилизационного и культурного развития России. До настоящего времени любовь так и неотрефлексирована в духовном аспекте в качестве категории культуры. Отрицательные последствия этого факта очевидны. Культивируются, особенно в массовой культуре, примитивные чувственно-физиологические формы любви, которая также сплошь и рядом подменяется рационализированными, утилитарно-прагматичными отношениями.

Девальвация духовного содержания любви не могла не отразиться отрицательно на характере функционирования современных социальных институтов: институте семьи, образования, права. Характерно, что институт брака в отечественной научной и педагогической литературе преимущественно рассматривается как возможность реализации репродуктивной функции, социализации подрастающего поколения, как экономическая категория, а в конце концов, – но не как духовный феномен. Институт образования изучается преимущественно с позиций умственного развития, условий карьерного роста, достижения материального комфорта и успешности в бизнесе, – но не духовного формирования личности... Институт права рассматривается с позиции отстаивания прав и свобод граждан, но не с позиций социальной справедливости и гуманизма, взаимодействия права с гуманистической моралью. В этой связи закономерной выглядит беспомощность в изучении религиозного опыта и религиозной философии с позиций интеллектуализма («бессердечия») и предметно-чувственного опыта, отмечаемые И. Ильиным. Соответственно, остаются бесплодными попытки понять сущность религиозности в большинстве современных гуманитарных исследований, поскольку «священное меряется несвященным; глубокое – мелкими и плоскими критериями; живое и таинственное воспринимается как отвлеченное и мертвое» [1, с. 168].

Религиозность, по мнению И. Ильина, не сводится к любви, но питается ею. Любовь является предпосылкой и главным условием формирования религиозного чувства. Всю палитру человеческих чувств, как считает философ, можно разместить на шкале, при одном полюсе которой находятся положительные чувства, объединенные жизнью «сердца», при другом – отрицательные, разрушительные, руководимые ненавистью и завистью. По сути дела, вся драма чувств и взаимоотношений индивида в социуме разыгрывается между этими полюсами.

И. Ильин предлагает следующую взаимосвязь основных психологических свойств личности, обеспечивающих формирование полноценного религиозного опыта. Религиозный опыт рождается через одухотворение сердца, наполненного любовью к Богу, который должен быть увиден через духовное созерцание. Разум человека помогает активности сердца и духовному созерцанию через чувство познавательной ответственности, трезвение и очищение сознания от небогоугодных мыслей («умная» любовь к Богу). Человеческая воля ограждает, закрепляет и осуществляет эти духовные проявления. Соответствующие чувственные состояния и восприятия обеспечивают радостные положительные чувства, сопровождающие «духовное делание». При этом самым сильным остается сердечное созерцание духовной реальности. Сердечное же созерцание связывает волевое начало с совестью, обеспечивая последней необходимую глубину и благородство. Оно же есть основа всех видов человеческой деятельности, ориентированных на воплощение духовных смыслов и содержаний, начиная от художественного творчества, кончая правовой практикой. В этой связи И. Ильин выделяет в качестве первоочередной задачи религиозное обновление всех сторон жизни общества в соответствии с указанными выше духовно-психологическими механизмами.

Важное место в анализе религиозной духовности И. Ильина занимает рассмотрение предметности религиозного опыта. Понятие «предмет» философ не связывает со сферой мышления, познавательной деятельностью, чувственным миром. Предметность религиозного опыта,

хотя и предполагает наличие мышления, но оказывается неизмеримо шире последнего, о чем свидетельствуют, по мнению И. Ильина, самые различные учения духовных пророков и мыслителей: Григория Богослова, Макария Великого, Фомы Аквинского, Франциска Ассизского, Будды и других духовных подвижников, связывающих религиозный опыт с различными духовными процедурами и реальностями. Соответственно, «религия больше мысли, – и шире ее, и глубже ее, и окончательнее ее» [1, с. 179].

Выделение «Предмета» религиозной жизни, опыта необходимо для противопоставления объективного существования Бога субъективным фантазиям, вымыслам и прочему подобному, но чтобы эта предметность осуществилась, необходимо наличие способности к духовному общению с Творцом: «духовной любви, восприятию, созерцанию, молитве, „беседе“, удостоверению и единению» [1, с. 180], – а это, в свою очередь, как считает философ, предполагает отказ от включения в процесс обретения предметности в религиозном опыте «плотского человека» со всеми его искажающими истинную религиозность проявлениями псевдодуховности: сектами и конфессиями, требующими от верующих абсолютного подчинения своим заведомо «мирским» целям вместо любви к Богу, – а также гедонизмом, жертвоприношениями, священной проституцией и подобными же репрессивно-чувственными отправлениями.

Соответственно, необходимо отказаться от законов «вещного» мира в качестве универсальных и единственных, подчиняя этот мир духовной реальности, но не наоборот. «Земная „человечина“ не должна и не смеет вторгаться в религиозный опыт и извращать его подлинную природу» [1, с. 181].

Именно так достигаемая предметность в религиозном опыте становится коррелятом автономности духа, исключаящей в то же время произвол и безответственность в духовной жизни. Но эта автономность в свою очередь должна исключать пассивность и готовность к покорному заполнению души теми или иными «учениями», – духовными доктринами, оккультными практиками... Религиозную истину следует искать посредством собственных усилий, – через страдания, волю и разум. Чем больше активность человека на этом пути, тем выше вероятность того, что добытое духовное знание носит предметный характер и может быть передано другим. Впрочем, по этому поводу И. Ильин высказывает следующее предположение: обретенный подобным образом критерий истины окончательно сформируется «лишь по смерти: в последнем и окончательном, не-телесно-земном предстоянии Богу» [1, с. 186].

Предмет религиозного опыта – объективное реальное совершенство Бога. Чем больше сам человек стремится к духовному самосовершенствованию, тем он ближе к религиозности, даже оставаясь еще в «предрелигиозном состоянии», которое И. Ильин определяет через духовное восхождение в категориях добра и совершенства: «Человек начинает различать между „лучше“ и „хуже“; как только он начинает постигать, что „лучше-по-моему“ не есть еще „лучшее-на-самом-деле“; как только от восприятия „лучшего-на-самом – деле“ родится предчувствие полноты совершенства» [1, с. 187].

Самым же первым импульсом на этом пути является потребность в идеале, которая тем сильнее, чем менее удовлетворен человек очевидным несовершенством, которое присутствует в нем и вокруг него. Это недовольство может ощущаться интуитивно, во многом носить бессознательный характер, но быть в то же время сильнейшим импульсом поиска духовного совершенства, которое усиливается после периодов духовного упадка, порочности, зла. В качестве иллюстрации этой закономерности И. Ильин ссылается на Евангелие от Иоанна (9, 1–7), заключающийся в исцелении слепого после возложения на его глаза земной грязи («брения»). Это означает, что «опыт зла вызывает жажду очевидности; он раскрывает сердце и дает очевидность веры» [1, с. 191]. При этом, как отмечает И. Ильин, нельзя оценивать религиозный опыт общения с Богом как результат субъективной фантазии, самовнушения, иллюзии. Сентенция «приявший Бога дает ему существование» – основание для позитивистского, солипсистского и антиобъективистского «мифостроения». Наоборот, восприятие Бога дает человеку подлинное

духовное бытие. Ощущение этой подлинности выражается в оптимистической вере в победу Блага и преодолении страха перед злом и хаосом, что позволяет человеку его собственными усилиями, обращениями-молениями и благодатными озарениями-постижениями в процессе синергийного действия обрести соответствующую духовную силу и мужество, сформировать в себе готовность к подвижничеству.

В контексте стремления к обретению предметности в познании Совершенного И. Ильин видит общее у религии с философией даже в тех случаях, когда последняя отрицательно разрешала вопросы духовного бытия: его непознаваемости («вещь в себе»); отрицания возможности абсолютного совершенства (скептические, нигилистические, материалистические, пессимистические, атеистические доктрины).

Как отмечает Ильин, «проблемы метафизической онтологии и метафизического познания имеют для философа религиозное значение: в них разрешается или предreshается вопрос о бытии Божиим и о его познаваемости. Такое же приблизительно значение имеют для него вопросы Духа, идеала, совершенства и личного бессмертия» [1, с. 193–194]. По сути дела, полагает И. Ильин, все пессимистические философские доктрины в конечном счете являются атеистическими, потому что преимущественно видят либо несовершенства бытия, либо считают духовные идеалы недостижимыми.

В целом, по мнению И. Ильина, овладение Предметом в религиозном опыте обеспечивает восприятие Творца в качестве основы откровения; любовь же к Богу составляет основу религиозности, а созерцание Его является основой веры; воля к Нему и создает религиозный опыт. При этом верное восприятие Бога, его исповедание изначально задается каждому человеку.

Все вышеизложенное относительно Предмета религиозного опыта имеет огромное значение для осмысления задач духовного воспитания в современном обществе и их реализации, поскольку утвердившаяся тенденция замены в педагогике и культурологии понятия «воспитания» понятием «социализация» не является случайной. Любой воспитательный процесс предполагает наличие персонифицированных образцов, которые в наглядной и чувственно-эмоциональной форме могут транслироваться воспитательной практикой. В качестве таких образцов для всего общества могут выступать реальные люди (герои, подвижники, исторические деятели), а также специально созданные персонажи в произведениях искусства и литературы.

В современной педагогической практике, в СМИ, в деятельности учреждений культуры и других субъектов воздействия на массовую аудиторию утеряны идеальные отечественные образцы, которые могут служить для подражания в нравственно-духовном отношении для всех членов общества. Вместо них, как правило, навязываются зарубежные идеальные образцы либо отечественные герои, следующие нормам западноевропейской и американской культуры: герои боевиков, «поп-звезды», успешные представители профессионального спорта, гламурные («вылощенные») бизнесмены и другие персонажи современного «масскульта», достигшие высокого уровня материального комфорта. Они исповедуют индивидуалистическую мораль, предполагающую прежде всего успешную конкуренцию в деле захвата жизненных благ, – то есть обретения-сохранения, добывания-отвоевывания их у себе подобных.

Попытки возрождения в том или ином виде героики советского периода в воспитательной деятельности отвергаются как рецидивы «тоталитарного прошлого», которое предлагает в качестве образца общественное служение в социуме. Современный социум пронизан другой моралью – установками собственника-эгоиста, чьи права и свободы должны оберегаться всеми социальными институтами. Этот тип личности как «успешный» и «свободный» рассматривается в качестве образца. Под него подстраиваются системы образования и культуры, экономической и социальной политики, – общественных и государственных институтов, ответственных за «производство» и «воспроизводство» стандартизированного эмпирического индивида, востребованного «глобалистской обезличкой» Великозападной Цивилизации – и якобы предельно необходимой российскому обществу в современных условиях.

Несостоятельность этого образца, даже (особенно!) приправленного соусом религиозного ханжества, очевидна. В российском обществе он сплошь и рядом оборачивается массовым освоением паттернов показательно криминального поведения, политического цинизма, безмерного своекорыстия, коррупции, проявления садистских наклонностей. В духовную жизнь современного общества вводится в качестве норматива мошенническая психология, построенная на обмане и манипулировании окружающими, в каких бы внешне благопристойных формах она бы ни существовала.

Нельзя не отметить, что реанимация идеальных личностных прототипов советского периода не представляется полноценной альтернативой имеющимся идеально-ценностным нормативам современного российского общества не только из-за смены в нем ценностных парадигм, но также из-за принципиальной невозможности подменить надличностные религиозные идеалы, независимые от политической или экономической конъюнктуры, частными локальными «положительными примерами», имеющими принципиально усредненный, стандартизованный характер и распространяемыми преимущественно через механизмы внушения, сводящими к минимуму самостоятельную духовную работу, но пока что происходит дальнейшее «вымывание» предметности духовной жизни современного общества, неуклонно дрейфующего к состоянию полной аномии. Истинная же предметность духовной жизни обретается, как это показано выше, на путях сокровенного религиозного опыта и соответствующих индивидуальных усилий. Те или иные «идеальные» личностные прототипы (литературные герои, исторические персонажи, наши современники и соплеменники, достойные подражания) могут носить в этом случае лишь вспомогательный характер, способствующий овладению Предметностью религиозного опыта, не теряя при этом необходимой устойчивости в их воспроизводстве и трансляции.

Отсутствие предметной духовности не могло не отразиться и на состоянии гуманитарных наук, призванных изучать человека и общество. Отказ от систематического и глубокого изучения духовной проблематики выразился и в распространенном названии этих наук за рубежом как «бихевиоральных» (т. е. наук о поведении, но не о внутренней жизни человека) и сворачивании (и в России, и на Западе) комплексного изучения человека как феномена, в котором его духовная, «разумная» составляющая является определяющей. В результате гуманитарные науки потеряли свой главный объект – человека в качестве «конфигуроида» (выражение методологов науки), то есть объекта, изучение которого требует разработки специфического методологического аппарата, конфигурирующего самые разные науки для получения целостного знания о человеке и обществе. Но это в свою очередь предполагает выстраивание новой «гуманитарной», а не «естественнонаучной» онтологии в исследованиях, учитывающей, что человек в отличие от животных и технических устройств является потенциально прежде всего духовно-творящим субъектом. Достижения же естественных и технических наук здесь должны, соответственно, носить вспомогательный, а не доминирующий характер. Именно отсутствием такой онтологии и соответствующего научно-понятийного аппарата, адекватного данному объекту исследования, можно объяснить неразработанность базовых научных категорий и их строгого обоснования во многих гуманитарных науках: в психологии это неразработанность категории «психического»; в социологии – «социального»; в педагогике – «воспитания»; в культурологии – «культуры», и т. д.

В этой связи может возникнуть вопрос: «Может ли религиозная вера дать новые ориентиры в содержании и содержательности исследований человека и общества?» Для ответа на этот вопрос имеет смысл рассмотреть далее анализ И. Ильиным самого «акта веры и его содержания». Философ в этой работе исходит из необходимости различать разум и рассудок. В отличие от последнего разум изначально ориентирован не на «умничание», не на произвол в своих абстрактных построениях, но на предметную созерцательность как результат духовного опыта, который в свою очередь также нуждается в разуме «для проверки и обеспече-

ния своей предметности, для своего очищения, для своего трезвения, для ограждения себя от аутизма и соблазнов» [1, с. 196]. Вера же обеспечивает разум необходимой глубиной, любовью, завершенностью. Как только разум начинает разрушать веру, он превращается в «плоский рассудок»; если же вера восстает против разума, она становится «пугливым и блудливым суеверием», причем оправданием последнего не могут служить ссылки на традиции, укоренившиеся предрассудки, архаические представления, носящие протиестественный или изуверский характер и прочее подобное.

Для дальнейшего рассмотрения содержания акта веры И. Ильин останавливается более подробно на основных составляющих человеческой религиозности: религиозном акте, религиозном содержании и религиозном Предмете.

С религиозностью как таковой философ связывает в первую очередь определенное религиозное переживание, которое и приводит к религиозному акту. В то же время он отмечает, что в реальной жизни человек живет не «актами», а «непрерывно текущим потоком состояний». Но при этом те или иные события, впечатления, чувства могут выделяться из этого потока и становиться для человека особенно значимыми. С этого момента и начинается подлинная духовная жизнь человека, если он сам начинает выбирать свои содержания из совокупности случайных состояний и переживаний, «посвящает им свои акты». Религия, по мнению И. Ильина, принадлежит духовно значимым сферам жизни, и соответственно этому истинно религиозный человек живет преимущественно духовными актами, исполненными не только печалью о грехах, но и веселием духовным. В этой связи нельзя не вспомнить известное свидетельство о встрече с каждым человеком великого подвижника Серафима Саровского, который обращался к приходящим к нему людям с ободряющим (и веселым) приветствием: «Радость моя, Христос Воскресе!». Каждый человек, которого встречал Преподобный, был для него событием и возможностью пережить новый «акт веры».

По мнению И. Ильина, если в обычной жизни такой акт и содержание неразрывны, то в религиозном, духовном воспитании акт должен рассматриваться отдельно и изучаться в рамках необходимых заданий, «очищающих» этот акт от всего наносного и ложного. Также отдельно должно рассматриваться содержание духовной, религиозной жизни в целом при соотнесении его с актом и в его отношении к Предмету веры, «которому оно должно точно и полно соответствовать». По сути дела, на примере религиозного опыта И. Ильин фиксирует взаимосвязь компонентов, значимых для подлинного духовного воспитания: переживаемые человеком значимые духовные состояния («акты») должны специально организовываться и их содержание совершенствоваться (у В. Сухомлинского, например, это были специально создаваемые педагогически значимые «эмоциональные ситуации»); при этом важно, чтобы повседневный образ жизни также был пронизан соответствующей духовностью и не противоречил его отдельным «актам» и главному выбранному Предмету веры.

В то же время, как считает И. Ильин, «акт и содержание относятся к различным религиозным планам; они подлежат различным категориям; имеют свои особые законы и особое значение в религиозном строительстве» [1, с. 201]. Акт является событием душевной жизни, особым психическим состоянием, которое может быть «классическим» для той или иной религии. Он включает в себя следующие психические функции: 1) пассивный аффект или активную эмоцию; 2) воображение (чувственное, нечувственное, творческое и т. д.); 3) мышление (образное, необразное, формальное, созерцающее, дискурсивное, интуитивное и др.); 4) волю (пассивную, активную, мыслящую, созерцающую, «сердечно-совестную или черствую, аморальную»); 5) различные чувственные ощущения (зрение, слух, обоняние и далее); 6) инстинктивные влечения (эротические, двигательные и прочие, в которых почти всегда присутствует наслаждение).

И здесь И. Ильин делает, на наш взгляд, чрезвычайно важное примечание, имеющее определяющее значение для дальнейшего развития наук о человеке и практики духовного воспитания: «К сожалению, проникновенная и точная описательная психология, включающая в

себя как корни инстинктивности, так и верхи духа, – есть дело будущего. Ученые психологи обладают часто элементарной психикой, малой духовностью и наблюдательным верхоглядством; их обычно интересует экспериментальная психофизиология, а свое первое и основное дело – дескрипцию и классификацию душевной жизни они предоставляют обычно наблюдательности художников. Само собой разумеется, что самая зоркая и неутомимая дескриптивная психология никогда не будет притязать на исчерпание материала» [1, с. 202].

Возможную объективацию и презентацию индивидуального духовного опыта и его содержания для наблюдений, анализа и изучений И. Ильин подтверждает соответствующими характеристиками: если это содержание есть результат любви, то об этом наглядно свидетельствуют соответствующие сердечные переживания, доступные для описаний и наблюдений; воображаемое в религиозном содержании выражается через соответствующие акты воображения, которые так же могут быть зафиксированы и описаны. То же самое можно отнести к религиозным образам, мышлению, вербальным выражениям религиозности через художественное их отображение (например, иконы), воле через поведенческую активность и т. п.

Если религиозный акт выражает «то, как человек верует», то религиозное содержание есть «то, во что человек верует» [1, с. 203]. Разнообразие этих актов и содержаний, а также их сочетаний определяют специфику той или иной религиозности, индивидуальный духовный опыт. Основные религиозные кризисы, как утверждает И. Ильин, происходят из-за возникающих несоответствий религиозных содержаний и их религиозных актов. Последние могут устареть – или, наоборот, «обогнать» устаревшее содержание. В качестве характерного примера можно привести возникновение протестантизма. Другой пример – появление различных сект, вводящих свои собственные религиозные акты по отношению к традиционному содержанию, которое также неизбежно затем меняется.

С другой стороны, отрыв содержания веры от ее религиозных актов делает эту веру отвлеченной, дедуктивной конструкцией, больше интересующую ученых богословов, чем самих верующих. Превращаясь в отвлеченную доктрину, такая вера теряет свою жизненную силу, сам же религиозный акт, по выражению И. Ильина, «высыхает».

Данное обобщение философа не потеряло своей актуальности для современной религиозной и духовной жизни. Отмеченный Ильиным встречаемый разрыв между актом и содержанием веры проявляется в распространенности «обрядоверия» вместо реальной религиозности, в попытках «умственного» постижения религиозной культуры без соответствующих актов веры в религоведении, в духовном воспитании образовательных учреждений; в кризисе обрядово-праздничной культуры в целом ввиду отрыва ее от реального духовного содержания (например, «оказанные» официозным пафосом светские праздники). Само содержание религиозного опыта, как утверждает И. Ильин, должно иметь монотеистическую природу, чтобы не впасть в языческий политеизм, привязанный преимущественно к чувственному опыту. Восприятие «Единого» и «Совершенного», таким образом, позволяет сохранить внеземной опыт духовных переживаний и восприятий независимо от человеческих зависимостей и несовершенств.

Одной из сложнейших проблем является выделяемая И. Ильиным непосредственность религиозного опыта. Несмотря на то, что каждая церковь должна «растить, крепить и множить в своем составе людей самостоятельной любви, самостоятельной молитвы и самостоятельного делания. А это значит прежде всего – людей самостоятельного Богосозерцания и подлинного религиозного опыта» [1, с. 222], распространенной в среде верующих является зависимость от мнений окружающих по вопросам веры, подражание людям вместо стремления к Богу, чрезмерное доверие человеческим словам вместо доверия Богу, покорение «человеческим предписаниям» и т. п. Результат – «отвыкание» от Бога, зависимость в вере от чужих восприятий, толкований, приказаний.

Этот вариант ущербности религиозной жизни имеет более широкое значение для всей практики духовного воспитания. Он возникает, по наблюдениям Ильина, в результате авторитарного подавления воли и свободы верующих служителями культа, – жречеством, священством, не предоставляющим никакой свободы выбора и самостоятельности верующим в их духовной жизни. Вольно или невольно эти «авторитеты» узурпируют, таким образом, право быть олицетворением Божиим, отчего их указания и мнения должны быть безоговорочно приняты и исполнены.

Постоянно воспроизводимое различными средствами (начиная от СМИ, кончая сферой образования) «обожествление» тех или иных политических лидеров, «отцов нации», «медийных фигур» также обычно является средством духовного порабощения и деморализации населения, по сути реализующее тот же механизм лишения мирян (либо электората) их непосредственного опыта духовного поиска и возрастания. В церковной жизни это происходит, если церковь как социальный институт погрязает в борьбе за власть и земных компромиссах. Тогда, по мнению И. Ильина, она теряет волю к Совершенству, превращает нравственную добродетель в общественную мораль, трансформируя последнюю в «аптеку прощения»; стремление к совершенству превращает в страх перед грехом; любовь заменяет благотворительностью в пропагандистских целях, «неискренно-сентиментальной фразеологией».

Для сохранения и укрепления искренности в религиозной вере И. Ильин рекомендует в качестве главного средства искреннюю же молитву, а также избирательность в человеческих взаимодействиях и общении. Здесь им предлагается закон «минимального сочетания», суть которого заключается в прямой зависимости глубины и продуктивности от уменьшения числа взаимодействующих и общающихся. Соответственно этому в сочетании «с глазу на глаз», вдвоем, люди могут достигать той необходимой искренности, которой труднее достичь в присутствии «третьего лица». Не надо при этом торопиться вводить новые лица в общение «лицом к лицу» – «целесообразно и продуктивно вводить в общение новые лица только тогда, когда культура минимального сочетания дала свои плоды и закрепила – как взаимное восприятие, так и высокий уровень общения» [1, с. 236–237].

Сформулированный И. Ильиным закон «минимального сочетания» имеет фундаментальное значение для духовного воспитания и носит универсальный характер. В современных обществах, особенно западноевропейского типа, наблюдается очевидный дефицит неформального межличностного общения, не связанного с теми или иными прагматическими интересами (деловыми, финансовыми, политическими и т. п.). Это во многом обусловлено господствующим нормативом социального поведения, основанного на демонстрации «личины», «маски», но не на выражении реального человеческого содержания, «лица». В системе рыночных отношений, господствующих в западной культуре, между людьми неизбежно возникает дистанция «продавца» и «покупателя», преодолеть которую бывает практически невозможно из-за стремления получить взаимодействующими сторонами максимальную выгоду от соответствующего использования друг друга. Очевидно, что при такой системе отношений минимизируются возможности для проявления искренних отношений, любви, дружбы, взаимной симпатии. Тем самым общество само лишает себя того эмоционального опыта, «воспитания чувств», которые необходимы для развития в человеке стремления к искреннему, нелицемерному проявлению чувств и переживаний.

Нельзя в этой связи не отметить, что в современном российском обществе значительно ослабли традиционные межличностные неформальные связи и взаимоотношения, присущие менталитету русского народа, «соборности» и «общинности» его образа жизни. Искусственно внедряемая ментальность в стиле западноевропейского индивидуализма является одним из основных средств разрушения культурной и национальной самобытности российского суперэтноса, и в конечном счете она ведет к потере национально-культурной идентичности.

В своей работе И. Ильин особое внимание уделяет методу религиозного воспитания, который рассматривает как нахождение истинного пути к Богу и, соответственно, к духовному самосовершенствованию. Эта задача имеет также более широкое значение для практики любого духовного воспитания, направленного в конечном счете на совершенствование и самосовершенствование личности. Суть указанного «метода» при всех разнообразных вариантах применения его и интерпретаций в реальных воспитательных ситуациях заключается в «очищении» воспитуемого от «неистинных предметов, содержаний и состояний», – для того, чтобы сам человек смог духовно обогащаться и развиваться. При этом осуществление бесконечного движения к духовному совершенству должно происходить самостоятельно, не по заданному стандарту, хотя и на основе осваиваемых образцов духовного опыта.

Возможен ли в принципе единый метод, пусть даже с вариантами, в духовном воспитании? И. Ильин отвечает на этот вопрос утвердительно. Смысл метода заключается в оказании помощи верующему двигаться к Богу не окружными, а прямыми путями, наработанными религиозной традицией, пусть и неповторимыми в их конкретизации для каждого религиозного опыта. Кроме того, следование методу есть определенная гарантия предотвращения опасности разрыва человека с Богом, если он уповает в своем духовном движении только на свои силы.

Недоверие к методическому подходу в обретении веры, по мнению И. Ильина, основывается на некоторых предрассудках: утверждении, что вера в Бога в основе своей неразумна – и даже «противоразумна», отчего и не поддается продуманному осмыслению (рационализации); что «иррациональное» в вере является принципиально недоступным разуму; что религиозное искание и творческое «делание» в религиозной жизни доступно очень-очень немногим, счастливым избранным; что религиозность не «строится» самим человеком, но предоставляется ему исключительно «свыше».

Между тем, как указывает И. Ильин, накопленный огромный религиозный опыт человечества демонстрирует наличие очевидных достижений в выработке Метода духовно-религиозного воспитания, который является неотъемлемой частью всех мировых религий. Ильин также рассматривает попытки отвержения самой идеи религиозного метода уже в религиозной литературе на примере известного реформатского священника, богослова и философа Фридриха Шлейермахера (1768–1834), утверждающего необходимость отказа от методических знаний в религиозной жизни в силу огромного разнообразия видов и типов религиозности, религиозных доктрин, учений и конфессий.

По мнению И. Ильина, признание относительности и даже невозможности методического осмысления веры означает своего рода капитуляцию. Разве верующему человеку следует мириться с принципиально «темными» формами религиозности, способными оттолкнуть человека от Бога и даже привести к борьбе с истинной верой через извращения сектантов, изуверов, фанатиков, алчных стяжателей и глупцов? Как утверждает философ, само религиозное душевное состояние не может быть истинным или неистинным. «Оно может быть постоянным и непостоянным, сильным и слабым, цельным и нецельным, автономным, непосредственным, искренним (или наоборот). „Истинным“ может быть только религиозное содержание» [1, с. 258–259].

Отстаивание И. Ильиным необходимости религиозного метода имеет особое значение для традиционной религиозной ментальности русского народа, отвергающей всякие попытки субъективного произвола в вопросах веры при тщательном следовании путям к Совершенству, выработанным многолетним отечественным религиозным опытом, где органично сочетается объективная и субъективная сторона духовно-религиозной жизни. Важное место в религиозном воспитании, по мнению И. Ильина, занимает тема «чудесного» и «таинственного». Констатируя наличие множества спекуляций и низменных мотивов при обращении к «чудесному» (например, жажды власти над людьми через овладение таинственным могуществом), философ настаивает на том, что отнесение религии преимущественно к сфере «чудесного» и

«таинственного» приводит к двусмысленности и неопределенности в вопросах веры и умолчанию в религиозной жизни о самом в ней существенном. Если искать в религии прежде всего «чудесного», то неизбежно окажешься в лагере спиритизма, магии, колдовства и других проявлений «больной мистики», не имеющей ничего общего с истинной религиозностью.

В то же время само ожидание Чуда, как считает философ, есть проявление «живого и беззаветного искания Бога», имеет верную и здоровую основу. Таким Чудом, главным и несомненным, следует считать существование Бога. Двигаясь по пути богопознания, человек, по мнению Ильина, неизбежно приходит к признанию всей окружающей действительности во всем ее разнообразии в качестве Чуда, произведенного Творцом. В конечном счете, верующий человек принимает «чудесное» и «сверхъестественное» за естественный порядок вещей, который недоступен внерелигиозному сознанию, воспринимающему религиозную действительность только как плод фантазий, выдумок, веры в сверхъестественное.

Но не всякое созерцание тайны (включая тайну мироздания) приводит к религии, «ибо религиозная тайна духовна и требует духа. Достаточно сказке превратиться в легенду или миф – и она вступит в область религиозного опыта» [1, с. 281]. То же самое, по мнению И. Ильина, можно отнести и к художественному творчеству, молитве вместо заговоров, отказу от суеверия и пришествия к Богу. Приобщение же к «тайнам» в религиозной жизни следует отличать от «секрета». Бережное отношение к «тайне» в религиозной жизни (в отличие от последнего) осуществляется через «таинство», открывающее человеку новые горизонты в духовном восхождении.

В этой связи И. Ильин обращает в духовном воспитании особое внимание на детей, на пробуждение в воспитуемых благоговейного тайночувствия и придания ему духовного, направленного к Богу характера. При этом и сам человек должен не только ожидать через «тайнодействие» снисхождение Бога к нему, но и сам стремиться к раскрытию этой тайны – через собственное духовное восхождение. Тем самым, по мнению И. Ильина, создается необходимый эффект «синергии» в реальной религиозной практике. Самое главное в этом процессе, как считает философ, является не то, «насколько человек проник в Божественную Тайну, а то, какими органами души он воспринял воспринятое и что именно он сделал с воспринятым, – в самом себе и во внешней жизни. Вот почему в религии чистосердечный юродивец, воспринявший скудное, но героически претворивший его в жизнь, будет всегда выше многоумного знатока, продумавшего обильное, но не претворившего в жизнь свое богатство» [1, с. 286].

Приведенные рассуждения И. Ильина многое объясняют в особенностях менталитета русского народа, принявшего идею Чуда как воли Божьей в качестве необходимого присутствия в повседневной жизни и в формируемой им картине мира. Вера в Божью волю, сочетающаяся с духовным подвижничеством православной практики русского человека способствовала появлению и развитию необходимой пассионарности, способной не только духовно и материально преобразовать окружающую реальность, но и сохранить благоговейное отношение к вере в качестве противовеса обезбожению и секуляризации современного мира.

В рамках отдельного сжатого рассмотрения данного труда И. Ильина не представляется возможным дать полный обзор его идей и положений. Остановимся на заключительной главе его работы «Аксиомы религиозного опыта», названной им «Трагические проблемы религиозного опыта».

Подводя итоги своему исследованию религиозной жизни, И. Ильин делает вывод о том, что истинная религиозность есть порождение духа и результат стремления к совершенству. Но это совершенство может пониматься по-разному, в том числе и недуховно. Достаточно часто последнее проявляется как желание достичь преимуществ и превосходства над людьми через получение особой власти, желание подчинить окружающих своей воле через обретенное могущество над силами природы или подчинение этим силам... Чтобы оценить ту или иную религиозность, ее реальное содержание, по мнению философа, достаточно выяснить, какому «пре-

имуществу» поклоняется верующий человек, к какому «совершенству» он хочет приобщиться, каким способом он осуществляет это стремление. Отвечая на эти вопросы, человек, по мнению Ильина, сталкивается с «трагическими» проблемами религиозного опыта. Само явление «трагического» присутствует в реальной жизни, а не в художественной реальности или в торжестве пошлости. Оно есть порождение духа.

«Трагическое» ощущается в полной мере только духовно развитым человеком – «Чем значительнее человек, тем более его жизнь полна скорби, постоянно перерастающей в мировую скорбь» [1, с. 673]. Объективных причин для такой скорби множество: неумолимые законы природы, несоответствие целей и средств, должного и неизбежного и других подобных факторов. Но ту или иную трагедию можно переживать «слепо», «беспомощно», а можно – отдавая себе отчет в своих действиях и осознавая границы своих возможностей – и беспомощности.

При всем множестве трагических ситуаций, которые могут возникать на жизненном пути, И. Ильин выделяет три главные для религиозного опыта.

Первая заключается «в неслиянности человека с Богом в земной жизни» [1, с. 675]. Суть трагедии здесь заключается в несоответствии безмерной малости, беспомощности отдельного человеческого существования и великости, могущества Бога, к которому человек стремится приблизиться через самосовершенствование. Чтобы справиться с этой трагической ситуацией, верующий должен отказаться от достижения «божественного совершенства» в реальной земной жизни. Понимая все несовершенство земного опыта религиозных усилий, постоянно преодолевая собственные слабости и ограниченности, он продвигается к существованию во внеземной, божественной реальности по окончании своего жизненного цикла. И в этом видится положительный исход данной трагической ситуации.

Следующая трагическая ситуация, по мнению И. Ильина, заключается в наличии у каждого человека противоречия между его «телесностью» и «духовностью». Если исходить из их несвязанности друг с другом, то получаем следующий результат – «Соматический человек не приемлет своей духовности; пневматический человек не приемлет своей телесности. А мудростью Божиею – тело, душа и дух связаны в некое таинственное единство, которое не поддается ни разложению, ни отвержению» [1, с. 680]. В невозможности полного достижения такого единства и состоит еще одна трагедия религиозного опыта. Эта трагедия разрешима, если уделять особое внимание душе как субстанции, связующей «тело» и «дух». Причем душа необходима не только для принятия телом «даров святого духа», но и для включения «инстинкта и чувственного воображения» в духовную жизнь личности. «Мера же приятия или неприятия духом законов плоти и инстинкта всегда останется индивидуальной и общему закону не подлежит» [1, с. 683].

В особой «душевности» русской религиозности и состоит одна из фундаментальных особенностей русского менталитета, что дало повод Н. Бердяеву даже утверждать, что русский человек больше «душевный», чем «духовный». Скорее, речь должна идти об особой «человечной» духовности в русской религиозной традиции. Для понимания русского национального характера этот факт означает неистребимость таких личностных качеств русского народа, как сострадательность и жалостливость, чуткость и сердечность, противостоящие «бездушию» индивидуализма и «конкурентноспособности», внедряемым общеизвестными реформаторами в современную духовную и социальную жизнь российского общества... Но именно это требование «реформаторов» является трагедией для истинно верующего человека, страдающего от неизбежной разделенности людей в их земном существовании, наполненном эгоистическими интересами и неизбежным причинением в связи с этими интересами вреда друг другу.

И. А. Ильин для разрешения этой трагической ситуации предлагает фактически целую жизненную программу, которая не потеряла своей актуальности для духовной жизни современного общества: «Человек, следующий долгу христианской совести, стремится прежде всего исключить себя по мере возможности из земной борьбы за существование, из всяческого

„соискания“, „соревнования“ и „соперничества“ в деле обладания земными благами – уйти из земной тесно ты и давки, не лишать других того, что им желанно, отречься, отдать, уступить, устранившись; помочь нуждающимся, утешить страсти ожесточенных, смягчить и облагородить борьбу за существование. Поняв пределы своего душепознания и человекопонимания, он стремится расширить и углубить их – личным самоочищением от ослепляющих страстей, укреплением своего созерцающего сердца, художественным вчувствованием в окружающих его людей, благожелательным сердцеведением, проникновенной интуицией. Этим он увеличивает свой дар душевно-духовной помощи. Он не может „помочь всем“, но именно поэтому он любовно пытается помочь тем, кого Господь посылает ему в жизни» [1, с. 687].

Рассмотренная работа И. А. Ильина позволяет сделать ряд выводов и обобщений, имеющих несомненное значение для решения проблем духовного воспитания в современном обществе.

Сложившийся кризис в практике духовного формирования личности в современной России обусловлен в значительной мере потере образцов и достижений индивидуального духовного опыта для организации процессов воспитания в институциональной сфере, в деятельности учреждений образования, культуры, средств массовой информации. Между тем в отечественной религиозной традиции накоплено огромное разнообразие технологий и форм стимулирования самостоятельного духовного самосовершенствования в соответствии с духовными ценностями, имеющими значимость для самосохранения и развития российского общества, всех его членов. Этот накопленный опыт включает в себя: соответствующую религиозно-обрядовую практику, нормативные требования к культуре молитвенных процедур, самоанализа в контексте покаяния, комментарии к Священному Писанию и многое другое. Содержание этого духовного опыта не исчерпывается религиозной и церковной жизнью, имея значение для формирования, сохранения и развития всей духовной культуры, обеспечивающей национально-культурную идентичность русского народа и перспективы его цивилизационного развития. Очевидно, что без изучения и творческой интерпретации этого духовного опыта не представляется возможной дальнейшая активизация духовного воспитания, особенно подрастающего поколения, и повышение его эффективности.

В современной педагогической практике, в организуемом процессе инкультурации и социализации личности теми или иными учреждениями и организациями не предусмотрены необходимые для индивидуального духовного самосовершенствования «зоны духовного одиночества», на которое обращает внимание Иван Ильин. В реальной практике духовного воспитания это одиночество может быть обеспечено через формирование потребности в индивидуальном восприятии произведений литературы и искусства; через навыки эстетического созерцания природы; через развитие самостоятельного мышления и творческого поиска у учащихся и воспитуемых в образовательном процессе; через развитие системы индивидуальных разнообразных любительских увлечений у различных групп населения, расширяющих культурный кругозор и способствующих духовному формированию личности, начиная от коллекционно-собирательской деятельности и заканчивая любительским музицированием.

Весь этот спектр возможностей может быть реализован при условии отказа от доминирующей технократической модели современного образования и воспитания, направленной преимущественно на формирование и развитие «рассудочных» умений и навыков, овладение технологиями профессиональной деятельности, ориентированной преимущественно на достижение материального комфорта и экономическую выгоду. Вместо этой модели необходима переориентация всей системы образования и государственной информационной политики в направлении их большей гуманизации – и вовлечения всех групп населения в самостоятельный поиск смысложизненных ориентиров, духовное самосовершенствование с использованием отечественных и зарубежных образцов и достижений духовной культуры. Необходима дальнейшая активизация гуманитарных исследований и гуманитарного образования, посвя-

ценных закономерностям и феноменам духовной культуры личности и общества, где основное внимание следует уделить реальному изучению духовного опыта, его проблем, достижений, влияния на социальную жизнь индивида и общества, поиску и нахождению путей из духовных кризисов, – то есть всего богатства содержания духовной жизни, имеющей универсальную социальную и культурную значимость.

Особое значение имеет в этой связи перестройка всей системы социальных отношений в российском обществе, восстанавливающая престиж альтруистических проявлений, взаимопомощи, солидарности, благотворительности, общественного служения вместо распространяемых ценностей индивидуализма, «волчьей» конкуренции, эго-ориентаций в качестве главных социально-нравственных ориентиров для современного российского социума. В качестве первого шага к этой перестройке следует рассматривать отказ от рыночных отношений в качестве универсальных механизмов решения социальных, экономических и культурных проблем общества.

### **Литература**

1. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / Ильин И. А. Основы христианской культуры. – М.: Эксмо, 2011. – С. 63–702.

## **Лекция 2**

# **Задачи дополнительного образования в формировании духовно-нравственных основ национального менталитета**

*Преодоление негативных тенденций в социально-национальном облике российской действительности средствами духовно-нравственного воспитания. Сохранение и развитие национально-культурной идентичности России в условиях социокультурных трансформаций. Задачи учреждений дополнительного образования в сфере духовно-нравственного воспитания.*

## **2.1. Преодоление негативных тенденций в российской действительности средствами духовно-нравственного воспитания**

Анализ культурологических, исторических, философских, социологических исследований российского общества, его прошлого и настоящего позволяет выделить в качестве главных сущностных характеристик национально-культурного своеобразия России, отличающих ее от стран Западной Европы, традиционное стремление русского человека к социальной справедливости в сочетании с повышенной восприимчивостью к страданиям людей. Необходимо отметить, что речь идет прежде всего о сочетании этих стремлений, которое составляет главную особенность менталитета народов и этносов, идентифицирующих себя с русским суперэтносом. Как уже сказано выше, в сознании людей, встраивающих себя в традиционный российский социум, эти два стремления неравнозначны. Сострадательность, сочувствие к «униженным и оскорбленным» является традиционной доминантой мироощущения и мировосприятия русского человека; при этом стремление к социальной справедливости становится «вспомогательным механизмом» в деле оказания помощи как «ближним», так и «дальним». Можно предположить, что одной из главных причин многих неудач проводимых в России реформ является навязывание нашему обществу этих же стремлений («творцы» реформ не могли не учитывать эту доминанту в социальных установках жителей России), но в другой последовательности. Главным процессом было объявлена борьба за социальную справедливость (вспомним борьбу с чиновничьими привилегиями Б. Н. Ельцина, борьбу с засильем спецслужб и т. д.), а собственно «сострадательность», внимание к повседневным проблемам жизни людей рассматривалось как следствие реализации первой установки. Такая смена акцентов привела к «бездушным» социальным и политическим реформам, – якобы во имя «светлого будущего» («шоковая терапия»), заменив их гуманистический пафос, озвученный на заре «перестройки», институционализацией криминального сознания и утверждением «права сильного», – т. е. «предприимчивых» индивидов, обладающих железной хваткой капиталистического хищника, достигающих своих целей любыми средствами и не обращающих внимания на страдания и беды большей части населения, ставшей жертвой проводимых реформ. «Новые бедные» в соответствии с этой социальной логикой сами виноваты в своем бедственном положении, поскольку «не вписались в реформы» (принцип «социальной справедливости» наизнанку).

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.