

Сведения об авторе (авторах):

Ж.М. Ергали¹, С.А. Кенесбекова^{2 - 1,2} Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды университеті, (Қарағанды, Қазақстан)

Ж.М. Ергали¹, С.А. Кенесбекова^{2 - 1,2} Карагандинский университет им. Е.А. Букетова, (Караганда, Казахстан)

J.M. Ergali¹, S.A. Kenesbekova^{2 - 1,2} Karaganda University named after E.A. Buketov, Karaganda, Republic of Kazakhstan

ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

УДК 37.01:340.12

ББК 67.0:74:87.7

Афанасьев И.В.

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации

Павленко А.А.

Институт культуры и искусств Московского городского педагогического университета

ФЕНОМЕН ДУХОВНОЙ НРАВСТВЕННОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ: ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ

Аннотация: представлен анализ феномена духовной нравственности с разведением этого понятия на два сегмента – *духовность* и *нравственность*. Предоставлен краткий обзор парадигм этического сознания, из чего следует принципиальная разнородность их направлений и содержания. Проблематизируется связь нравственности с возможностью ее дефиниций и поиска адекватных ей в рамках институционализма правовых формулировок. Выдвигается тезис, по которому преобладание институциональных принципов интерпретации морали ставит ее в позицию риска оказаться отчужденной от реального содержания тех проблем, которые переживаются человеком современности. В противовес «застывшей букве» предписаний духовная нравственность трактуется как «живое», подвижное основание человеческого бытия, реализуемое в парадигмах «фундаментальной открытости» миру, «разомкнутости» экзистенции человека. Показано, что данные концептуальные построения приобретают особую важность в условиях современной глобализации и транспарентности.

Ключевые слова: духовная нравственность, духовность, дух, нравственность, нрав, мораль, этика, право, дефиниция, экзистенциальная «разомкнутость», обладание, бытие, созерцательность, институционализм, рутинизация, конвенция, постконвенциональный, логоцентризм, игра, глобализация, транспарентность.

Afanasiev I.V.

Financial University under the Government of the Russian Federation

Pavlenko A. A.

Moscow City University

THE PHENOMENON OF SPIRITUAL MORALITY IN THE CONTEXT OF GLOBAL AND INSTITUTIONAL PROCESSES: PHILOSOPHICAL AND LEGAL ANALYSIS

Abstract: an analysis of the phenomenon of spiritual morality is presented with the dilution of this concept into two segments - spirituality and morality. A brief overview of the paradigms of ethical consciousness is provided, which implies the fundamental heterogeneity of their directions and content. The connection of morality with the possibility of its definitions and the search for legal formulations adequate to it within the framework of institutionalism is problematized. The thesis is advanced according to which the predominance of institutional principles of the interpretation of morality puts it in a position of risk of being alienated from the real content of those problems that are experienced by a person of our time. In contrast to the «frozen letter» of prescriptions, spiritual morality is interpreted as a «living», mobile basis of human existence, realized in the paradigms of «fundamental openness» to the world, «openness» of human existence.

It is shown that these conceptual constructions are of particular importance in the context of modern globalization and transparency.

Key words: spiritual morality, spirituality, spirit, morality, temper, morality, ethics, law, definition, existential «openness», possession, being, contemplation, institutionalism, routinization, convention, postconventional, logocentrism, game, globalization, transparency.

Духовная нравственность и ее феноменология в современных глобальных и институциональных процессах. В современном словоупотреблении мы нередко сталкиваемся с таким понятием, как «духовная нравственность». Широта его употребления настолько пространна, что охватывает собой многое – начиная от средств массовой информации, включая Интернет, телевидение, радио, и вплоть до обычной повседневной жизни. Однако при всякой попытке выяснить, что данное понятие собой выражает, мы получаем некоторую смысловую размытость самого термина. Чаще всего подразумевается нечто религиозно возвышенное, архаичное, имеющее выраженную церковную окрашенность, что нередко может вызывать ассоциации с изображением ликов святых либо же с образом монаха-подвижника. И этому, конечно же, есть свои исторические предпосылки. Однако прежде чем говорить о духовной нравственности как феномене человеческой жизни, представляется необходимым попытаться дать этому термину какое-то определение, опираясь на которое, мы могли бы вести речь как о местоположении этого феномена в глобальных и институциональных процессах нашей современности, так и о его перспективах в предполагаемом будущем.

Как мы можем видеть, термин «духовная нравственность» композиционен и складывается из двух смысловых составляющих: «духовность» и «нравственность». Поиски дефиниции обращают нас к подлежащему этой конструкции – а именно к понятию «нравственности». И первую помощь в этом нам может оказать материал, содержащийся в словарях. Если исходить из истории вопроса, то впервые в составе русских толковых словарей термин «нравственность» как абстрактное понятие встречается в «Словаре Академии Российской» (1789-1794), где дается очень краткое его определение: «Нравственность – это сообразность свободных деяний с законом» [10, с. 559]. И хотя такое определение отнюдь не является исчерпывающим, однако свидетельствует о распространенности самого понятия уже, как минимум, в XVIII столетии.

Необходимость более полного понимания обращает нас к этимологии существительного, которое, и это вполне очевидно, происходит от корня «нрав». В том же словаре дается две трактовки: «нрав», понимаемый как «природная склонность», и «нрав» как «обычай» [10, с. 558]. Последний смысл при переводе на другие языки доминирует, соответствуя греческому $\eta\theta\omicron\varsigma$ (откуда «этика», $\eta\theta\eta\kappa\alpha$), латинскому *mos, moralis* (откуда происходит слово «мораль»). В связи с этим термины «нравственность», «этика», «мораль» в большинстве случаев можно употреблять как синонимы, невзирая на довольно заметное различие между ними в ряде контекстов. Собственно термин «духовная нравственность» впервые встречается в «Словаре церковно-славянского и русского языка» 1847 года.

Исходя из совокупности смысловых артикуляций, с которыми сталкиваемся как в словарях, так и в повседневном понимании, мы можем утверждать, что «нравственность» представляет собой такие принципы устройства жизни, которые направляют человеческие склонности в сторону «приемлемого с точки зрения устоявшихся обычаев» (этос). Обращает на себя внимание тот факт, что традиции понимания того, что нравственно, а что нет, сами по себе имеют весьма разнородный характер. Одни подходят к этим проблемам апофатически, понимая под нравственностью «воздержание от социально неодобряемых поступков» (например, «непричинение вреда» (инд. «ахимса»), социальный эскапизм), другие рассматривают ее как «территорию самосовершенствования» (аскетика). Кто-то, напротив, придерживается социально катафатического понимания, подразумевая под нравственностью «способность жертвовать собой ради людей, а также той или иной идеи» (романтизм), готовность «противостоять злу», что не исключает также причинения вреда. Некоторые считают для себя нравственно оправданным стремление «заниматься только собой и получать от жизни удовольствие» (гедонизм), чтобы «транслировать свой позитив» в окружающий мир. Кто-то усматривает сущностную черту нравственности в том, чтобы «угождать другим в ущерб себе» (альтруизм) и т.д.

Иными словами, в границы феномена нравственности помещаются такие ее мировоззренческие артикуляции, которые, имея принципиально разные траектории, доходят порой до откровенной взаимной несовместимости: например, *война* (как способность «бороться за правду») или *мир* (как отсутствие вражды); *гедонизм* или же *аскетизм*; *благо для определенной общности* людей или же *благо «во имя всего человечества»*; *романтические идеалы* или *приземленная прагматика*, где преобладает достижение нужного результата; *свобода* или же *принципиальный отказ от нее* как от стихии, в которой царит «хаос, развращенность и вседозволенность». Скажем больше – пространство вариантов

понимания нравственности оказывается настолько обширным, что может даже дойти до отрицания ее самой: в этом случае нравственность, «общая для всех» (а именно об этом и идет речь) рассматривается как псевдоконструкция (цинизм), инструмент манипуляции общественным сознанием, что само по себе уже безнравственно по определению (антиреализм М. Даммита).

При таком плюрализме этических позиций и кардинальных различий между ними сам предмет нравственности нередко ускользает из поля зрения, и потому его понимание сводится к «чему-то само собой разумеющемуся». Выдающийся автор трудов по философии морали Олег Григорьевич Дробницкий (1933-1973) отмечал, что «теоретического определения нравственности, четкой и исчерпывающей дефиниции, отвечающей хотя бы уровню развития знания о нравственности той или иной эпохи, так и не было дано. Именно потому, что речь всегда шла о чем-то “всем известном”, его как будто бы и не нужно было определять специально» [4, с. 12].

В контексте изложенного мы можем утверждать, что нравственность представляет собой *многомерный феномен человеческой жизни*. И все, что, так или иначе, связано с поиском дефиниции этого феномена, обретает весьма расплывчатые перспективы. Вариационное пространство связей между предикатами в структурах дефиниций непрерывно пролиферируется, идя по пути все более уточняющих научных решений. Исходя из представленной нами краткой экспозиции различий в этических воззрениях, мы можем рассуждать о нравственности, скорее, лишь *синтетически*. И ни одно определение, по всей видимости, не окажется исчерпывающим – оно всегда будет уточняться и дополняться [16].

Эта сторона проблемы приобретает особую релевантность в вопросах такой очень важной для современности дисциплины, как *философия права*, где этические нормы получают свою артикуляцию в их экспликативно-смысловом измерении. Например, в контексте представленных нами дефинитивов, взглядов и позиций мы могли бы попытаться предложить такую трактовку нравственности, при которой под этим феноменом следовало бы понимать *систему внутренних императивов*, направленных на реализацию в рамках устоявшихся обычаев (этнос) созидательной деятельности как в отношении к себе (личное), так и в отношении к обществу (социальное) и к окружающей среде в целом. Направленность таких интенций задает необходимость в качестве ключевых этических констант рассматривать *права и свободы личности (не социально опасной)*, а также презумпцию непричинения какого-либо вреда окружающим. Презумпция трактуется именно как *состояние исходного предрасположения*, реализация которого, тем не менее, диктуется условиями конкретной ситуации.

Опыт таких синтетических построений в дефинициях нравственности может быть огромным, и все же всякий раз мы будем сталкиваться с массой нерешенных вопросов. Скажем больше – если бы нравственность можно было определить, выразив на уровне общедоступных формулировок, человечество давно изобрело бы такой «кодекс чести», который решил бы все вопросы на все поколения вперед. Однако мы этого не наблюдаем. Дефиниции различного рода могут служить лишь некоторыми вспомогательными средствами, обозначающими нужное направление поиска.

Данный теоретический посыл выдвигает важную проблему отношения нравственности и возможности ее правового воплощения. В качестве одной из ключевых фигур в этом смысле следует упомянуть выдающегося классика и представителя «понимающей социологии» Макса Вебера (1864-1920), который, рассуждая о морали и проблемах ее правовой артикуляции, выдвинул два фундаментальных принципа в составе этого синтеза, обозначенного с помощью понятия «легитимного порядка», а именно: *право и конвенция (обычай)* [1, с. 92]. Последняя из них выступает в значении «этоса», представляющего собой тот самый «обычай», который выражает нравственный план сосуществования людей. В данных концептуальных раскладках право трактуется как механизм *институционального принуждения*, а конвенция, «устоявшийся обычай», – как власть большинства, реализуемая на уровне *внеинституционального принуждения* (социального поощрения и порицания). «Институцию» М. Вебер обозначил понятием «штаб людей» (нем. Menschenstab). Тем не менее, данная дихотомия (разделение) на «институциональное» и «внеинституциональное» также, в свою очередь, оказывается не в силах решить всех фундаментальных проблем нравственности: как «штаб людей» (институт), так и рядовое «большинство» отнюдь не всегда могут быть мотивированны нравственно.

В таких теоретических построениях нравственность оказывается под риском быть сведенной к банальной *целерациональности* (нем. Zweckrational – ключевой термин М. Вебера), при которой концепт угождения «всегда правому большинству» всегда будет трактоваться как репродукт морали. Если же, скажем, тот или иной индивид не разделяет такую-то этическую позицию большинства, он от этого большинства отторгается, рассматриваясь как «циник» и «маргинализирующаяся личность». И этот условный индивид вынужден подходить к проблемам нравственности сугубо рационально, демонстрируя окружающему большинству то, что от него требуется. И нельзя не видеть того, что такая

«расщепленная» нравственность лишается своей аутентичности. И впоследствии нарастание противоречий между внешней формой и внутренним содержанием подчас приводит к таким кризисам, масштабы которых бывают непредсказуемыми.

Поэтому от рассуждений о феномене нравственности как «обычае» с набором всех его смысловых производных перейдем ко второй составляющей заявленного нами термина, а именно к атрибутиву в виде прилагательного «духовный». Обратимся опять же к «Словарю Академии Российской». В 4 части этого шеститомника предлагается следующий набор значений: «духовный» – это: 1) бестелесный, 2) исполненный благодати, 3) касающийся спасения души, 4) то, что противопоставляется понятиям «светский» или «гражданский» [9, с. 807]. Так же, как и в предыдущем случае, прилагательное «духовный» имеет свой корень в виде «дух». Там же для интерпретации понятия «дух» предлагается следующий перечень: 1) существо бестелесное, имеющее разум и волю, 2) Третье Лицо Святой Троицы, 3) ангел, 4) мечта, привидение, 5) благодать, дар, сила сверхъестественная, 6) противопоставляется плоти, 7) то же, что и душа [9, с. 802-804].

Уже из этого беглого наброска нельзя не отметить выраженную религиозную окрашенность данного понятия. И это неслучайно, поскольку происхождение термина «дух», «духовный» восходит, по меньшей мере, к новозаветной литературе – именно здесь эти понятия формируются в том русле, которое определило их дальнейшую историческую судьбу. Апостол Павел активно пользуется терминами «дух» и «духовный», подчеркивая их антропологический контекст: например, в составе человека постулируется наличие «духа, души и тела» (το πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα) (1 Фес. 5: 23). Также знаменитая фраза о безусловном приоритете «духовного человека» звучит следующим образом: «Духовный судит обо всем, а о нем судить никто не может» (ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται) (1 Кор. 2: 15). На заре становления христианской концепции категория «духовного» получает свою иерархизацию, занимая высшее положение в пространстве бытия.

Примечательно, что сам концепт «духа» (το πνεῦμα) в греческой терминологии, которая затем была инкорпорирована в христианство, первоначально имеет *космологическое происхождение*, что мы можем отчетливо видеть, по меньшей мере, в описании философии стоиков у Диогена Лаэртского. Основатель стоической школы Зенон Киттийский (334-ок. 262) с помощью понятия «дух» обозначает «вихрь», «ветер», «дыхание», «оживотворение» [3, с. 315-316]. Набор таких значений неслучаен, если учесть, что уже в первых строках библейской книги Бытия повествуется о том, как «Дух Божий носился над водой» (Быт. 1:2), и это «перемещение над водой», судя по этимологии еврейского глагола רָפַף (евр. raḥaf), имело «животворную силу». Подобные космологические пассажи имеет заметное распространение и во многих других религиозно-философских традициях древности (Аккад, Вавилон, Индия).

Почему это обращает на себя особое внимание? Космологическое происхождение категории *духа* как «дыхания», «ветра» олицетворяет собой неотъемлемый атрибут *жизни*. И в непосредственной этимологической раскладке все, что «бездуховно», то становится и «безжизненным». Следовательно, экстраполируя данный теоретический посыл на затронутые нами проблемы *нравственности*, мы можем под ее «духовной разновидностью» подразумевать именно ту нравственность, которая «живет». Этот посыл обращает нас к поиску философского инструментария, проливающего свет на интерпретацию рассматриваемого феномена. Отметим, что речь идет о теоретических основаниях концепта «жизненности» как наиболее близкого феномену духовности, невзирая на наличие принципиально иного терминологического аппарата. И первое, что обращает на себя внимание в этом смысле, – необходимость трактовки духовной нравственности как *бытия динамического*. Реальная жизнь протекает не в «законсервированных состояниях» – она протекает «здесь и сейчас», не исключая при этом своей условной «статике» и «динамики».

В таком ключе, в частности, рассуждал яркий представитель экзистенциализма Мартин Хайдеггер (1889-1976), который писал об аналитике Dasein и фундаментальной «разомкнутости» присутствия человека в мире [13, с. 12]. Человек «не отсутствует», «не замкнут на себе», он соприсутствует другим: «На основе совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный мир. Бытие я есть со-бытие с другими» [13, с. 118]. Из этого важного онтологического постулата М. Хайдеггера следует интерпретация жизни как проекта «*фундаментальной открытости*». Коль скоро мы говорим о феномене духовной нравственности как носителе жизненного содержания, мы констатируем ее *принципиально «открытый» характер*. В таких онтологических контекстах субъекту духовно-нравственного действия становится чуждым стремление чем-либо обладать, что-то для консервировать, отчуждая себя от пространства окружающего жизненного мира. Субъект становится «вопросителем», а не «обладателем», живя в модусе «еще», а

не «уже». В таких этических устремлениях субъект испытывает тенденцию думать уже не столько о себе, сколько «о себе в том числе», в составе других «Я».

Данная линия рассуждений очень ярко иллюстрируется одним из выдающихся представителей неомарксизма Франкфуртской школы Эрихом Фроммом (1900-1980). Э. Фромм противопоставил два диаметрально противоположных друг другу состояния: «обладание» и «бытие». В своем знаменитом труде «Иметь или быть» (1976) [12] автор усматривал в модусе обладания «такой способ существования, который превращает все вещи и всех людей в неодушевленные объекты. Субъектом являюсь не “я как таковой”, а “я как владелец того, чем я обладаю”» [12, с. 121]. В другом фрагменте данного труда Э. Фромм также пишет, что люди «одержимы желанием сохранить и умножить свое имущество... Люди превращаются в вещи; их отношения друг с другом принимают характер владения собственностью... Новый принцип отношений диктует новое поведение: приобрести – попользоваться – и выбросить» [12, с. 111-113].

Э. Фромм не оставил в стороне и такие аспекты «обладания», которые отвечают затронутым нами ранее вопросам, связанным с *институционализацией социальных отношений*. В основу своей оценки автор полагает тот уровень ее проявленности, который им обозначен понятием «бюрократизма». Э. Фромм отмечает следующее: «Бюрократизм можно определить как метод, при котором: а) с людьми общаются как с вещами, а б) вещи рассматриваются исключительно с точки зрения количества, а не качества, что упрощает и удешевляет их учет и контроль. Бюрократическая система управляется на базе статистики, бюрократы действуют на основе «железных» правил, выведенных из статистических данных, а не из спонтанной реакции живых людей... Бюрократ гордится своей лояльностью перед законами и совсем не помнит о заповедях человечности» [12, с. 281-283]. Как мы видим, «железным правилам» противопоставляется «спонтанная реакция живых людей», а «лояльности перед законами» - «заповеди человечности». В русле таких рассуждений выстраивается отчетливая корреляция между духовной нравственностью и ее жизненным содержанием, отвечающим модусу «быть», а не «иметь».

В унисон Э. Фромму мы также можем привести в качестве иллюстрации философа, теолога культуры Пауля Тиллиха (1886 – 1965), написавшего труд под названием «Мужество быть» (1952) [11]. Он отмечал, что такое качество, как «мужество» – это «утверждение “вопреки”, а именно вопреки тому, что пытается помешать Я утвердить самое себя» [11, с. 27]. Из этого следует, что субъект в своих действиях и их этическом составе обусловлен вовсе не той или иной институциональной принадлежностью как свершившимся фактом, а, напротив, непрерывно пребывает в процессе своего личностного нравственного самообнаружения, подчас выводящего субъекта за ее пределы.

Отсюда в вопросах духовной морали вести речь о воздержании от таких пороков, как воровство, насилие, причинение тех или иных страданий с желанием возвысить себя над кем-либо и проч., попросту теряют всякий смысл, будучи производными «обладания». Духовная нравственность как проекция устремлена к «вечному дыханию», которое предполагает несводимость человека к обладанию теми или иными вещами, способность выйти за их пределы, будучи экзистенциально «разомкнутым». Поэтому в системе данных этических воззрений не остается места и «прагматическому оппортунизму», из всего извлекающего лишь выгоду и в конечном счете генерирующему в современном обществе *тотальное недоверие всех ко всем*, что оборачивается нездоровыми социальными состояниями. В парадигматике духовной жизни девальвируется даже и столь распространенное в современности выражение, как «это твои проблемы». Духовная нравственность можно было бы охарактеризовать как «ненавязчивое участие» в едином пространстве общего соприсутствия людей друг другу.

В свете вышеизложенного мы можем утверждать, что одной из ключевых составляющих духовной нравственности является стремление к *фундаментальному отказу от стремления к обладанию*. Заметим, что речь идет лишь о приоритетах в мировоззрении, но никак не об отказе от обладания чем-либо в принципе. Факт обладания представляет собой некую производную, средство реализации жизненного потенциала личности, но никак не самоцель, декларирующую понимание жизни как «тотального игрового проекта», участие в котором оборачивается перманентной конкуренцией «всех против всех» на полях межсубъектной интерактивности. В парадигме самовосприятия себя как субъекта обладания человек ставит свое значение в зависимость от размеров этого обладания. Этого, кстати, не лишены и институциональные образования, поскольку понятие субъекта не идентично отдельно взятому человеку – им может обозначаться и *группа людей*. Отсюда духовности противостоит «тотальная игра человечества», и вовлечение в орбиту ее действия оборачивается выпадением человека из пространства аутентичности бытия.

Второе свойство феномена духовной нравственности также дедуцируется из концептов «жизненности» и «дыхания», понимаемых как «движение непрерывное». Отказываясь от стремления к обладанию вещами преходящего ряда, что имеет свое окончание во времени и пространстве, парадигма духовности устремлена к модальности «вечного и непреходящего». Из этого также проистекает зафиксированный в большинстве религий концепт «вечной жизни», что является одной из причин, по которой понятие духовности имеет выраженную религиозную коннотацию. Жизнь человека трактуется как «территория устремленности в вечность», из чего следует ее *направленный характер*. Таким образом, духовно-нравственная жизнь – это не движение «в никуда», оно телеологично. И поэтому очень часто духовно ориентированный человек обладает такой характерной чертой, как *созерцательность*, нередко сопровождающаяся отсутствием интереса к «игровому проекту временного», о котором мы сказали. Данная черта не идентична «замкнутости», и субъект созерцания не уходит «в транс», представляющий оборотную сторону «обладания». Напротив, экзистенциальная «разомкнутость» сообщает созерцательности ее *деятельностный характер*, при котором индивид активно участвует в жизни окружающего мира, трансформируя его в направлении к облагораживанию (лат. cultura).

По проведении этой серии дескриптивов в части описания характеристик духовности, вернемся к проблеме институционализации. Будучи первоначально генерированным Церковью, феномен духовной нравственности отнюдь не идентифицировался с самим институтом Церкви. К данному утверждению в качестве дополнительного аргумента можно присовокупить довольно непростые и весьма экстравагантные сюжетные повороты ее дальнейшей истории. Такой постулат нами выдвигается неспроста. Нами описывается та ситуация, о которой достаточно подробно писал вышеупомянутый Макс Вебер, постулировавший принцип «харизматичности» в характеристиках подобных процессов. В частности, он утверждал, что первоначальная *харизма лидера*, которая вдохновляла его адептов и последователей, затем приобретает свойство «рутинизироваться» [1, с. 283-291]. В нашем случае воспроизводство морали по такому рутинному сценарию оказывается «поставленным на поток», отчуждаясь от реального содержания духовно-нравственных процессов в их жизненных контекстах. Институционализация морали через репрессивную фазу своего осуществления может создать не что иное, как «эффект конвейера» в принятии тех или иных нравственных решений.

Уместно упомянуть проблему «логоцентризма», поставленную французским философом постмодернистом Жаком Деррида (1930-2004). Под «логосом» в данном случае понимается та формула, которая центрирует в себе смыслы означаемого, подавляя и нейтрализуя при этом все его периферийные слои. Недаром в основном труде автора под названием «О грамматологии» (1967) [2] один из его разделов обозначен как «Насилие буквы» [2, с. 241]. В онтологии дискурса, в структуралистской парадигме, в рамках которой за человека уже все предрешает заданный ему «текст» (дискурс) с навязанными смыслами и концептами, теряется сам человек, его «живой голос» оказывается на периферии этого «текста». И этот исходный конфликт между «структурой» и «жизнью» создает предпосылки к кардинальным трансформациям, при которых центр и периферия дискурсивных построений затем меняются местами, и происходит их инверсия. Отсюда Д. Деррида выдвигает важную антиномию «логоса» и «голоса»: «Голос порождает первичное означающее, но сам он не является лишь одним означающим среди многих других. Он обозначает “состояние души”... а между душой и логосом – отношение условной символизации» [2, с. 125]. Этот дерридианский посыл проливает свет на проблему отношения «закона» и «морали», «духа» и «буквы».

Эта проблема воспроизводит себя и в вопросах духовной нравственности, ее передачи на уровне «текстов» и «предписаний». Невзирая на всю «церковность» данного термина, мы вынуждены утверждать, что он нередуцируем к критерию институциональной принадлежности человека, в том числе, и церковной. В противном случае нам пришлось бы отказать в доступе к духовной нравственности всем, кто не относит себя к церковно ориентированным лицам, что представляло бы собой *contraditio in adjecto*. В контексте данных рассуждений мы вынуждены выдвинуть постулат, в соответствии с которым ни одна институциональная принадлежность не способна обеспечить мораль, этику (синонимы) их жизненным наполнением и содержанием.

В контексте данных рассуждений уместна отсылка к вышеупомянутому П. Тиллиху, который, характеризуя крайние формы ригористичности религиозно-институционального сознания, использовал даже такое довольно громкое выражение, как «фанатизм». Он писал следующее: «Фанатизм – коррелят духовного самоотречения: он обнажает якобы побежденную тревогу, нападая с несоразмерной яростью на тех, кто не соглашается и своим несогласием обнаруживает такие стороны духовной жизни фанатика, которые он должен в себе подавлять. А коль скоро он должен подавлять их

в себе, он должен подавлять их и в других. Его собственная тревога заставляет его преследовать инакомыслящих. Слабость фанатика состоит в том, что он борется с теми, кто имеет над ним скрытую власть. Он и его группа, в конце концов, оказываются жертвой этой слабости [11, с. 39]. Иными словами, институционализм создает гораздо больше предпосылок к консервации духовно-нравственных процессов, нежели к их «оживотворению». В русле таких воззрений человек в большей степени трактуется как «объект обладания», но не как «субъект бытия». Насколько мы можем видеть, позиции П. Тиллиха весьма созвучны взгляды Э. Фромма.

Еще один не менее яркий, наряду с Э. Фроммом, представитель Франкфуртской школы неомарксизма Герберт Маркузе (1898-1979) расширяя границы описываемой ситуации, экстраполирует ее на генезис цивилизации в целом с ее декларативным порядком. Историю цивилизации он рассматривает как историю репрессий, обозначая их понятием «Танатос» (от греч. θανατος, «смерть») [7, с. 193]. В своем известном труде «Эрос и цивилизация» (1955) [7] он отмечает, что «зрелая цивилизация все еще обусловлена архаической психической незрелостью» [7, с. 58]. Отсюда «Танатосу» в исполнении Г. Маркузе противопоставляется «Эрос» (греч. ερως, «любовь»), направленный на реабилитацию *живого опыта свободы* в противовес усиленному контролю, регламентации и администрированию. Автор отмечает, что «администрирование, доставшееся в наследство от принципа производительности, обращается не на людей, а не вещи: для успешного функционирования зрелая цивилизация нуждается в координации множества соглашений» [7, с. 195]. Иными словами, зрелость цивилизации определяется ее *конвенциональностью*, о которой мы также говорили в части изложения позиции М. Вебера.

Если говорить о проблемах этики в конвенциональном аспекте, следует обратить внимание на концепцию «трех уровней развития морали» Лоуренса Кольберга (1927-1987). Этим автором предложено три этапа, которые проходит человек в своем нравственном развитии: 1) преконвенциональный, 2) конвенциональный, 3) постконвенциональный [15, с. 174-175]. В интересующих нас аспектах следует обратиться к третьему из них – постконвенциональному уровню, на стадии которого предполагается преодоление власти большинства и его репрессирующей силы над индивидом. Данная стадия формирования отношений базируется на вариативности личной позиции, основанной на необходимости соблюдения общечеловеческих ценностей, к каковым автор безусловным образом относит «жизнь и свободу» (англ. life and liberty) [15, с. 175].

Неомарксист Юрген Хабермас (род. 1929), задействуя концепцию Л. Кольберга в своем анализе проблем институционализации, отмечает, что на постконвенциональном этапе, происходит процесс дифференциации, который «приводит к разделению легальности и моральности. На ступени руководящегося принципами морального сознания мораль деинституционализована настолько, что в качестве внутреннего механизма контроля поведения она укоренена только лишь в системе личности. В равной мере и право до такой степени превращается в ходе развития во внешнюю, извне внушающую уважение силу, что современное, государственно санкционированное принудительное право – это институт, отделенный от нравственных мотивов участников правоотношения, настраивающий на абстрактное повиновение праву» [14, с. 597-598]. Уже из этого концептуального наброска отмечается очевидность наличия конфликта между «принудительным правом» и «нравственными мотивами». Преодоление этого конфликта между «буквой закона» и «духом содержания» в значительной мере становится возможным на основе принципов духовности, понимаемой как *«неинституционализованный жизненный» проект*.

Мышление в модусе обладателя, о котором мы говорили, является одной из фундаментальных причин той безнравственности, которую мы наблюдаем в современном мире. Хотя проблема эта отнюдь не нова и, по всей видимости, существует столько же, сколько существует человечество. В свое время Чарльз Хортон Кули (1864-1929), известный в классической социологии как теоретик «зеркального Я» писал: «Себялюбие всегда есть проявление ограниченности, мелочности или ущербности ума, неразвитости воображения. Уравновешенный человек с живым умом вряд ли будет эгоистом, так как он не оставляет без внимания ни одной значимой социальной ситуации, идет ли речь о сиюминутном общении или о более постоянных отношениях» [6, с. 159]. Невзирая на кажущийся обывательски морализаторский стиль изложения, автор воспроизводит, тем не менее, очень важный тезис взаимобратной связи между *нравственностью человека и степенью его развитости*.

«Обособленный индивид – это абстракция, чуждая опыту, равно, как и общество, взятое в отрыве от индивидов. Реальность – это человеческая жизнь, которую можно рассматривать как со стороны ее индивидуальности, так и в социальном, то есть всеобщем, аспекте» [6, с. 34]. Иными словами, как «закрытость» индивида в отношении к другим, так и общество, оторванное от индивида с его проблемами и содержанием жизненного опыта, представляют собой две стороны одной и той же

«безжизненной» конструкции. В парадигмах «разомкнутости» принципиальную важность приобретает способность рассматривать себя в перспективе другого. «Таким образом “я” – это то, что думают обо “мне” другие. При этом “я” не существует отдельно от других, а является продуктом их непосредственной проекции на стихийную активность индивида. В результате “я” становится объектом собственных действий, но уже не стихийных, а организованных структурами социальных взаимодействий» [5, с. 15].

Отсюда следует вывод, что *личность и институт* представляют собой две инстанции, которые способны сосуществовать друг с другом конструктивно лишь на принципах *диалектической взаимосвязи*. Каждому индивиду в составе институционального образования и вне его открывается доступ к полноценному личностному участию в общем конституировании совместного жизненного пространства. Без такого подхода человек, будучи «поставленным на поток», выпадет из исторического пространства. Как отмечал выдающийся представитель экзистенциализма Жан-Поль Сартр (1905-1980), человек, подвергаясь воздействию истории, в то же время является ее же субъектом. Без этой диалектической связи человека с его историей различие между действующим человеком и механизмом свелось бы к нулю [8, с. 82]. В парадигмах институционализма «история – плод деятельности всех людей – представляется людям чуждой силой именно постольку, поскольку они не узнают смысл своего дела» [8, с. 85]. Фактор личного участия приобретает в этом аспекте наибольшую важность.

Институционализация и глобализация – два противоречивых в отношении друг к другу процесса. Отчуждаясь от институции в сторону глобализма, репрезентирующего концепт «человека вообще», субъект подвергает себя риску «раствориться в неопределенности» и потерять свою самоидентичность. Такой вариант «разомкнутости» окажется таким же «безжизненным», как модус «обладания». В то же время, и это наиболее важно, институциональная парадигма реализации нравственного потенциала человека не сведена к его тотальной регламентации, при которой он становится «объектом чьего-то обладания». Институты отличаются своей организованностью, благодаря которой их функциональный потенциал в трансляции духовно-нравственных норм может быть реализован в качестве «направляющего начала», с возможностью личностного и осознанного участия каждого индивида, входящего в его состав. Как «институциональный легизм» с его «культом закона», так и «прагматический оппортунизм», ориентированный на различного рода «недиктаторские ухищрения» с получением выгоды, представляют собой две стороны одной проблемы – культа «обладателя». Поэтому на передовых рубежах современности субъект духовно-нравственного развития сталкивается с задачей *трансформировать проект «тотальной игры»* в направлении «*быть*», а не «*иметь*». Решение этой задачи возможно на принципах «фундаментальной открытости» жизненному миру в сосуществовании с другими «Я» в их совместности и устремленности к обретению оснований человеческого бытия.

Заключение. В свете вышеизложенного можно констатировать необходимость принципиально нового осмысления феномена духовной нравственности на постконвенциональной фазе ее развития в современном мире. Исходя из тех рассуждений, которые нами описаны, можно сделать следующие выводы:

1) феномен нравственности, представляя собой «человеческий обычай» и ту или иную «склонность», является чрезвычайно полисемантическим и многогранным, что существенно затрудняет как его дефиницию, так и правовую артикуляцию;

2) любая схема институциональных нравственных предписаний способна рутинизироваться и, будучи «поставленной на поток», потерять свое исходное жизненное содержание. В связи с этим необходимо обретение ее «живых подвижных оснований», что достигается с помощью феномена духовности;

3) духовность понимается как «фундаментальная открытость», экзистенциальная «разомкнутость», сопряженная с отказом от стремления мыслить себя в модусе «обладания», чему противостоит модус «бытия». Второй характеристикой духовности является ее направленный телеологический характер. Два этих качества создают предпосылки к реальному участию каждого субъекта духовно-нравственной жизни в исторических процессах – как глобализационных, так и институциональных;

4) реализация духовно-нравственного начала в условиях современной жизни базируется на постконвенциональных началах, открывающих горизонт личного осознания и ответственности за происходящее в окружающем мире. Задачей будущего этапа развития духовной нравственности представляется трансформация «тотального проекта игры» человечества от состояния «иметь» в направлении к «быть».

Данная композиция тезисов отражает отношение двух модальных параметров – *фактического* и *деонтологического*, что дает возможность предзадать траекторию дальнейшего движения современного человека от того, что «есть», в сторону того, что «должно быть». В контексте ряда образовавшихся на сегодняшний день гуманитарных проблем, число которых имеет свойство умножаться, не получая своих решений, есть все основания полагать, что данная область гуманитарных исследований займет достойное место в научных трудах исторического будущего.

Список литературы:

1. Вебер, Макс. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии в 4-х тт. / т. 1. Социология / пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. – М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2016. 445 с.
2. Деррида, Жак. О грамматологии / пер. с франц. и вступ. статья Н. Автономовой. – М.: изд-во «Ad Marginem», 2000. 512 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вступит. статья А. Ф. Лосева / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. 620 с.
4. Дробницкий, О. Г. Моральная философия. Избранные труды / сост. Р.Г. Апресян. М.: Гардарики, 2002. 523 с.
5. Кожевников, С. Б. Социум в структурах жизненного мира: методологический инструментальный исследования // Социологический журнал. 2008. № 2. С. 5–30.
6. Кули, Чарльз Хортон. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Кули; пер. с англ. М.: Идея-пресс. Дом интеллектуальной книги, 2000. 320 с.
7. Маркузе, Герберт. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ. А. А. Юдина. – М.: АСТ, 2003. 526 с.
8. Сартр, Жан Поль. Проблемы метода / Ж.-П. Сартр; пер. с франц. В. П. Гайдамака. – М.: Академический Проект, 2008. 222 с.
9. Словарь Академии Российской (1789-1794). Ч. 2. – СПб, 1790. – 1200 с. –режим доступа: <https://runivers.ru/lib/book3173/10108/>
10. Словарь Академии Российской (1789-1794). Ч. 4. – СПб, 1793. – 1272 с. – режим доступа: <https://runivers.ru/lib/book3173/10110/>
- 11.Тиллих, Пауль. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих / пер. с англ. М.: Юрист, 1995. 479 с.
- 12.Фромм, Эрих. Иметь или быть? / пер. с нем. Э. Телятниковой. М. АСТ, 2017. 320 с.
- 13.Хайдеггер, Мартин. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Издательство «Ad Marginem», 1997. 451 с.
- 14.Хабермас, Юрген. Теория коммуникативной деятельности в 2-х тт. / Ю. Хабермас; пер. с нем. А. К. Судакова. – М.: Изд-во «Весь мир», 2022. 890 с.
- 15.Kohlberg, Lawrence; T. Lickona, ed. (1976). «Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach». Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues. Holt, NY: Rinehart and Winston – режим доступа: http://www.justinecassell.com/CC_Winter04/pdfs/kohlberg_moral.pdf
16. Zotova A., Rabadanova R.S., Kolganov S.V., Borodina M., Basmanova A.A. FORMATION OF DIGITAL COMMUNICATION IN THE ORGANIZATIONAL AND PEDAGOGICAL ACTIVITY OF THE UNIVERSITY // Política e Gestão Educacional. 2022. Т. 26. С. e022141.

Сведения об авторе (авторах):

Афанасьев Илья Владимирович - к.ю.н., доцент департамента правового регулирования экономической деятельности юридического факультета Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, e-mail: IVAfanasev@fa.ru

Павленко Андрей Альфредович - аспирант департамента музыкального искусства Института культуры и искусств Московского городского педагогического университета, e-mail: philolog74@mail.ru

Afanasiev I.V. - candidate of legal sciences, assistant professor, of the department of legal regulation economic activity of the faculty of law, Financial University under the Government of the Russian Federation, e-mail: IVAfanasev@fa.ru

Pavlenko A. A. - postgraduate student of the department of musical arts of the institute of culture and arts Moscow City University, e-mail: philolog74@mail.ru