

Русакова Т.Г.

Оренбургский государственный педагогический университет

ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМЫ «ВОСПИТАНИЯ ДУШИ»: ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Исследование сущности человеческого в человеке привело к изучению содержания его духовного бытия, отраженного в формах душевной жизни. Сегодня проблема воспитания души – первооснова человечности – находится в центре внимания всех человековедческих наук. Рассмотрение данной проблемы в философско-историческом ракурсе позволит выявить философско-педагогические основания построения концепций воспитания духовно-личностного опыта у современных детей и подростков в русле интериоризации человеческих ценностей, выраженных в знаках и символах культуры, формирования собственных позитивных суждений и выражения гуманного отношения в действиях и поступках.

Дух и душа в структуре духовности человека (краткий экскурс в историю). Под духовностью человека в последнее время все чаще рассматривают опыт (поиск, практическую деятельность), посредством которого субъект осуществляет преобразования в себе самом. Духовность – это «духовно-практическая (не утилитарная) деятельность по самосозиданию, самоопределению, духовному росту человека. Без нее невозможны ни самостоянье человека, ни величие его» [3, с. 86]. Важнейшим признаком духовности, по словам А.А. Ухтомского, является доминанта на лицо другого, лишь в этом случае о человеке можно говорить как о лице, личности. Поскольку природа Духа (долгое время игнорируемая психологами) есть свобода («Дух дышит, где хочет»), нельзя интерпретировать его с чисто утилитарных позиций. Г.Г. Шпет резко протестовал против такого подхода: «Только Дух в подлинном смысле реализуется – пусть даже материализуется, воплощается и воодушевляется, т. е. осуществляется в той же природе и душевности, но всегда возникает к реальному бытию в формах культуры». И далее: «Природа просто существует, душа живет и биографствует, один дух наличествует, чтобы возникать в культуру, ждет, долготерпит, надеется, все переносит, не бесчинствует, не превозносится, не ищет своего...» [9, с. 359]. Собственно «человеческое», по мнению многих исследователей, отличается дуальностью: с одной стороны, оно связано с идеальными понятиями «душа», «духовность», с другой – с абсолютно материальной телесной субстанцией. «...Жизнь человека не есть чисто объективное, подобное жизни животного, а составляет одно целое с... душой, которая столь же зависит от тела, сколь со своей стороны определяет его» [11, с. 123]. Душа выступает в качестве рефлексивного осознания Духа.

Понятие души (греч. *psychē*, лат. *anima*) восходит к анимистическим представлениям об особой силе, обитающей в теле человека и животного (иногда даже растения), покидающей его во время сна или в случае смерти. У первобытных людей представление о «душе» связывалось с самочувствием, признанием своего «Я», своей индивидуальности, более или менее тесно связанной с материальным телом, но не тождественной с ним, а только пользующейся им как жилищем, орудием, органом. Это «Я», это нечто духовное или, в более примитивном представлении, движущее начало, движущая сила, находящаяся в нас, – и есть то, что первобытный человек соединяет с представлениями о душе [2, с. 277].

Анализируя генезис понятия «душа» в античной философии, мы пришли к выводу, что душой также называли «движущее начало» человека, внутренние силы, способности и т. д. Душа рассматривалась философами через ее проявленность – функциональность. Обращение интереса от Космоса к Человеку достигло своей кульминации в учениях Сократа, Платона и Аристотеля. Именно в классической греческой философии выстраиваются рядом Истина, Добро и Красота, составляющие высшие человеческие ценности. Вплоть до Платона греческая мысль не знала понятия идеального в собственном смысле. Душа рассматривалась то как воздух, то как огонь, то как движение тончайших атомов. Платон впервые выделяет понятие идеального как некоей противоположности чувственно-предметному, материальному. Как для всего космоса «ум» (*нус*) является перводвигателем, источником гармонии, силой, способной адекватно мыслить самое себя, так и в каждой индивидуальной душе человека ум созерцает самого себя и вместе с тем является активным началом, регулирующим поведение.

У Платона мы находим достаточно последовательное развитие учения о душе, ее частях или родах, о бессмертии высшего духовного начала и о сущности различных душевных процессов, особенно ощущения, чувствования, памяти, мышления. «Мировая душа» мыслится Платоном как один из универсальных принципов бытия, выступая в качестве вечного динамического начала, начала самодвижения, объединяющего мир неизменных идей и мир изменчивых телесных вещей. Индивидуальная человеческая душа представляет собой образ и истечение (эманации) мировой души. Мировая душа объединяет «ум» и телесный мир: вечно подвижная «душа» получает от «ума» законы своего движения. В этом принцип самодвижения. «Ум» бестелесен и бессмертен; «душа» объединяет его с телесным миром чем-то прекрасным, пропорциональным и гармоничным, будучи сама бессмертной, а также причастной истине и вечным идеям. Индивидуальная душа есть образ и истечение «мировой души». «Душа» для Платона есть нечто единое и неделимое, субстанция, то или иное смысловое функционирование «ума» за его пределами, «логос ума». Триадичен также мир «души» у Прокла, который выделяет души божественные (боги «ведущие», «абсолютные» и «внутрикосмические»), демонические (ангелы, демоны и герои) и человеческие.

Наброски учений о душе и ее способностях и об отдельных душевных способностях, например о процессах ощущения, мы находим также у Гераклита, пифагорейцев, Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита. В более цельном учении Аристотеля (трактаты «О душе», «Происхождение животных» и др.) душа трактуется как форма организации способного к жизни тела. Душа понимается Аристотелем как энтелехия (осуществление) тела, его активное целесообразное начало, т. е. сила. Важнейшую функцию души Аристотель видит в предвидении: «[Душа] есть известное осуществление и осмысление того, что обладает возможностью быть осуществленным» [1, с. 42].

Структурируя понятие души, Аристотель выделяет три ее вида – питательную (растительную душу), чувствующую (животную душу – со способностями чувственного восприятия, желаний и движения) и разумную душу (специфически человеческую), которым соответствуют три взаимосвязанные стороны воспитания, которые должны опираться на природные задатки, навыки и разум («движущие силы развития»), –

физическое, нравственное и умственное. Цель воспитания состоит в развитии высших сторон души – разумной и животной (волевой). Как ни парадоксально, эмоционально-чувственную сторону души как предмет воспитания и развития Аристотель не рассматривал.

Античная философия, таким образом, считала, что Дух выступает в виде идеи, космической мысли, закона, устанавливающего в мире порядок и гармонию, а душа выступает в роли рефлексирующего сознания. Неслучайно педагогическая система античности была основана на земной реализации вечной гармонии космоса, в которой человек мыслится как часть космоса, некоторого единого сверхвременного «порядка» и «строения» бытия («природы»), как «малый мир», микрокосм – отображение и символ Вселенной, макрокосма (в свою очередь понимаемого антропоморфно – как живой одухотворенный организм). Душа представлялась особой сущностью, связанной с телом и влияющей на познание, чувства и волю человека.

Нечто подобное можно найти в учениях индийской философии, принимающих за основу концепцию атмана-брахмана, изложенную в ведийских (прежде всего Упанишадах) и отчасти эпических (Рамаяне, Махабхарате, Бхагавадгите) текстах: основными философскими категориями являются *брахман* (космическая душа), *атман* (индивидуальная душа), *пуруша* (абстрактное духовное начало), *праkritи* (абстрактное материальное начало, природа), *артха* (смысл, значение, цель, ценность), *джняна* (знание), *авастха* (психическое состояние) и *майя* (иллюзия). В буддизме речь идет о психофизических элементах жизнедеятельности человека, обеспечивающих его связь с жизнью и называемых *дхармами*. Дхармы вспыхивают, исчезают и появляются вновь, то есть находятся в постоянном волнении, вызывая своей неустойчивостью ощущение страдания. Это вечное вспыхивание и исчезновение часто уподобляется в буддийской литературе горению пламени светильника с характерным для буддизма подчеркиванием становления вместо ставшего, процесса – вместо субстанции. Следствием признания существования дхарм является отрицание буддизмом души как неизменной духовной сущности и отождествление человеческого «я» с совокупным функционированием пяти наборов дхарм – *скандх*: чувственное бытие организма в целом, эмоции, представления, кармические волевые импульсы и сознание. Тело человека

состоит из наблюдаемых в нем материальных частей, но слово «тело» воспринимается шире, в него входят и психические элементы (сознание, эмоции и т. д.). Другими словами, тело индивида состоит из того, что для него является объективным (видимого, слышимого, обоняемого, осязаемого, вкушаемого), и из органов, связанных с объективным (5 органов чувств), которые являются опорой для сознания, которое связано в свою очередь с психическими и другими элементами. Но органы – это не есть нечто сугубо материальное, это скорее возможность видеть, слышать и т. д. Человек, таким образом, не материальная оболочка, наполненная духовными элементами, а нечто сознательное, все переживающее посредством частей себя. Отсюда и отношение к проблеме воспитания как обучению расширению своего сознания, саморазвитию [6].

Традиционные атрибуты души – познание, чувство и воля – присутствуют в большинстве учений довольно долго. В частности, у Августина (V в.), который приблизил учение о способностях души к учению о Святой Троице и связал науку о душе с христианством, главными способностями души выступают память, разум и воля. В христианской средневековой философии Дух есть первооснова действительности, коренным образом определяющая все стороны бытия человека. С точки зрения христианского средневековья, человеческая душа происходит от Божественного духа и несет в себе образ Божий. Важнейшим из элементов души является воля. Оттого восхождение к духовности, т. е. становление человеческой способности верить в Творца, любить его, надеяться на даруемое им спасение, характеризует именно волевою, чувственную, а не созерцательную, разумную сторону души. Так, Фома Аквинский исходит из представления о человеческом индивиде как личностном соединении души и тела, утверждая при этом примат интеллекта над волей, считая, что разум сам по себе выше воли. Однако он делает оговорку, что в жизненной плоскости любовь к богу важнее, чем познание бога. Душа нематериальна и субстанциальна, однако получает завершающее осуществление лишь через тело. Человеческая душа – не просто «двигатель» тела, но его субстанциальная форма (позже такая концепция была принята на Веннском соборе в 1314 в качестве ортодоксальной доктрины католической церкви). Отсюда и понимание личности –

объекта воспитательного воздействия: если в античной философии личность выступала преимущественно как отношение, то в христианстве она понимается как особая сущность, «индивидуальная субстанция» рационального характера (Боэций), синоним нематериальной души. Именно Дух является смысловой доминантой педагогики этого исторического периода (Фома Аквинский, Августин Блаженный) [10].

Отличительной чертой педагогических воззрений эпохи Возрождения является ориентация на *земного*, телесного человека. Здесь душа человеческая становится предметом всестороннего рассмотрения как нечто самостоятельно существующее наряду с телом. Она есть первоэлемент, духовная субстанция, развитие которой согласовано с другими душами и всем миром. Определяющее значение придается познанию как источнику духовного совершенствования человека. Как на индивидуальную данность, дух представлялся продуктом чувственного познания – особой способности, направленной на достижение идеи Бога. Приходит понимание того, что наличие выделенных ранее атрибутов души (разума, чувства, воли) не гарантирует ее богатства. В наше время В.П. Зинченко уточняет: «Душу нельзя свести к чувству, познанию и воле. Душа – это таинственный избыток познания, чувства и воли, без которого невозможно полноценное развитие их самих» [3, с. 89].

В эпоху Просвещения понятие о душе преобразуется в *понятие о сознании как непосредственном знании субъекта о собственных психических актах* (Р. Декарт). Душа и тело у Декарта – равноправные, не сводимые друг к другу два начала – дух и материя, идеальное и материальное. Человек есть реальная связь бездушного и безжизненного телесного механизма с душой, обладающей мышлением и волей. Из всех способностей человеческой души Декарт на первое место выдвигал волю. Главное действие аффектов, или страстей, состоит, по Декарту, в том, что они располагают душу к желанию тех вещей, к каким подготовлено тело. Сам Бог соединил душу с телом, отличив тем самым человека от животных. Такой подход определил дуалистическое понимание личности: на первый план выдвигается проблема самосознания как отношения человека к самому себе; понятие *личности* практически сливается с понятием «Я». Дж. Локк тождество личности

усматривает в ее сознании: «...личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя, как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах...» [7, с. 338]. Педагогический интерес, на наш взгляд, представляет сформированное в этот период учение И.Ф. Гербарта о душе как определенном реале, обладающем состояниями, которые суть представления. Именно движение представлений составляет жизнь души: представления, вытесненные из сознания, сохраняют свое влияние на него, поскольку образуют область бессознательной душевной деятельности.

Дуалистические представления Декарта явились источником рационалистических традиций в истолковании души. Так, Г.В. Лейбниц рассматривает душу как замкнутую субстанцию, монаду, обладающую двумя основными способностями – чувствованиями (ощущениями) и желаниями. Согласно Лейбницу, самое глубокое знание достигается вне опыта, путем непосредственного усмотрения истины – путем интеллектуальной интуиции, составляющей одну из главных «способностей души». Г.В. Лейбниц в духе рационализма XVII века различал мир умопостижимый, или мир истинно сущего (метафизическая реальность, состоящая из неделимых первоэлементов бытия – монад, которые находятся между собой в отношении предустановленной гармонии), и мир чувственный, или только являющийся (феноменальный) физический мир. Души людей, по Лейбницу, являются монадами, которые способны не только к восприятию, перцепции, но и к самосознанию, апперцепции.

И. Кант, критикуя рационалистическую психологию, выводит понятие души за пределы опыта, в область трансцендентальных (запредельно по отношению к миру) идей (по Канту: Бог, душа, бессмертие), обуславливающих возможность человеческого познания. Человек становится созидателем самого себя: «... он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» [4, с. 351]. По Канту, человек становится личностью благодаря самосознанию, которое отличает его от животных и позволяет ему свободно подчинять свое *Я* нравственному закону; если психологическая личность – лишь способность осознания собственной тождественности, то моральная личность – это свобода разумного существа, подчиняющегося «...только тем за-

конам, которые оно (само или, по крайней мере, совместно с другими) для себя устанавливает» [4, с. 132].

Послекантовский немецкий классический идеализм стремится преодолеть декартовскую дихотомию души и тела на основе понимания их единого происхождения из духа (Ф. Шеллинг, Г. Гегель). Для немецкой классической философии определяющим является представление о человеке как о субъекте духовной деятельности, создающем мир культуры, как о носителе общезначимого сознания, всеобщего идеального начала – духа, разума. Человек как чувственно-телесное существо, как живая встреча *Я* и *Ты* в их конкретности (Л. Фейербах) в дальнейших философских интенциях начинает рассматриваться как актуализированные внемыслительные способности и силы человека (чувство, воля и т. д.). Именно в волевом акте человек «рождает себя» (С. Кьеркегор), делает выбор, благодаря которому индивид, т. е. непосредственное, природное существо, становится личностью – бытием духовным, самоопределяемым.

Являясь определенной реакцией на рационализм эпохи Просвещения, немецкой классической и кантианско-позитивистской философии, экзистенциализм указывает дальнейшие пути изучения человека как существа целостного, чей способ бытия определяется экзистенцией человеческой личности. Направленность экзистенциализма как против рационалистического понимания человека, так и против марксистского толкования личности как совокупности общественных отношений проявила обострившийся кризис человека в его отношениях с социумом, природой, Богом, самим собой.

Духовность человека эпохи постмодерна. Современную эпоху все чаще и все обоснованнее называют постмодерном. В широком смысле слова постмодерн – многостороннее отрицание Нового времени. В этом явлении философы выделяют социально-экономические, политические и духовные стороны, которые, хронологически развиваясь весьма неравномерно, имеют ряд общих черт:

– во-первых, это усложнение картины мира, отрицание того взгляда на мир, который основывается на представлениях об автономности и всемогуществе разума, с одной стороны, и о полной познаваемости человека и мира – с другой (преодоление односторонней, ограниченной реакции на традиционный, средневековый религиозный взгляд на мир);

– во-вторых, новый взгляд на проблему религии, обусловленный изменением воззрений на природу человека (вечный на все времена вопрос Канта: что такое человек?), его созидательные и разрушительные возможности, отношение ко злу и интенции на добро; в связи с этим оказалось востребованным то содержание христианства, которое до сих пор оставалось в целом нераскрытым, хотя и составляло его истинную природу [5]. «Христианство только начинается», – говорил о. Александр Мень;

– в-третьих, представление о самом человеке, которое, в целом не отличаясь от традиционного христианского (человек принадлежит одновременно двум мирам – природному и сверхприродному), актуализирует сверхприродную сущность человека и составляет основу понятия *Дух*, т. е. прежде всего морального сознания (аналог кантовского разума). В частности, у Мамардашвили сознание употребляется в значении, в каком обычно говорят о *Духе*.

Таким образом, если смысл Нового времени состоял в отказе от религии как способа миропостижения в целом, то его кризис показал, что теперь речь идет об отрицании исторических форм религии, основанных на авторитете внешней по отношению к человеку силы. Поэтому духовность человека сегодня связана не только и не столько с его религиозными убеждениями, сколько со смыслами, опосредованными духовными ценностями. Духовность невозможно представить как совокупность структурных элементов, т. к. специфика данного феномена заключается в ее проявленности, в интенции на Абсолютные ценности. Основой позитивного решения всех человеческих целей в жизни является его способность к самосовершенствованию, самосозиданию, реализация которой возможна при условии опоры на душевную структуру посредством разума как основы саморефлексии и основы духовного выбора для нравственных поступков.

В структуре духовности человека субъективный дух выполняет функцию смыслового центра, является источником его интенций на Абсолютные и общечеловеческие ценности. Душа – неизменный носитель субъективного духа, центральная неизменная часть, включающая в себя коллективное и индивидуальное бессознательное. Ее функция – прием информации разного рода происхождения, трансформируемой в энергию, и в передаче переработанной информации различным структурным эле-

ментам – чувству, разуму, воле и действию. «Душа есть реальность, которая служит необходимым условием личностного опыта. Непременным условием роста и обогащения человеческой души, приобретения ею новых сил являются события и поступки» (В.П. Зинченко). В ценностно-смысловом пространстве душевного бытия человека формируются собственно человеческие потребности – воображения, суждения, символизации (по С. Мадди – психологические потребности); самопознания и самооценки (В.Д. Шадриков), личностного саморазвития; творчества.

Может ли душа быть объектом педагогического воздействия?

Ядром ценностно-смыслового пространства душевного бытия человека является его духовный мир, который проявляется в деятельности (внутренней – в движениях *души* и внешней – направленности на кого-либо или что-либо, в действиях и поступках) и одновременно является *смысловым и ценностным регулятором* этой деятельности. Формирование духовного мира личности в онтогенезе связано с процессом духовного развития, опосредованного внешними и внутренними факторами. Важнейшим фактором внутреннего (субъективного) порядка выступает процесс становления духовного мира ребенка – совокупность его устойчивых отношений к себе и миру, обусловленных духовными потребностями и обеспечивающих смысловую регуляцию целостного развития личности. Духовный мир ребенка формируется на основе опыта интеграции образа *Я* и духовного *Я* и включает опыт интериоризации человеческих ценностей, выраженных в знаках и символах культуры (когнитивный компонент), опыт формирования собственных позитивных суждений (оценочно-рефлексивный) и опыт выражения своего отношения в действиях и поступках (волевой компонент). *Образ Я* (по М.В. Корепановой) – совокупность представлений индивида о себе, сопряженная с самооценкой и определяющая выбор способов поведения в социуме. *Духовное Я* (по Т.И. Власовой – субъективный дух) – источник духовных потребностей человека в совершенствовании себя и мира. *Отношение ребенка к себе и к миру* обусловлено мифологичностью его сознания (Р.М. Чумичева), обладающего эстетической направленностью (К.Д. Ушинский, др.), и представляет собой способ реагирования ребенка на явления объективной и субъективной реальности, проявляющийся в осознании свое-

го единства с миром (А.А. Мелик-Пашаев), сопереживании (А.В. Запорожец), восприятию эмоционально-эстетической стороны действительности, творческом самовыражении в доступных видах деятельности. Духовный способ реагирования ребенка на явления внешнего мира основывается на развитом чувстве собственного достоинства. Гениально владея искусством психологического анализа, Ф.М. Достоевский показал, как подавление достоинства человека разрушает его душу, раздваивает его сознание; появляется, с одной стороны, ощущение своего ничтожества, с другой – зреет потребность протеста.

Личная душевная и духовная жизнь озарены нравственным чувством, выражающим активную свободу души, а не ее подотчетность. В отличие от морального переживания нравственное чувство... основано на духовной чистоте и искренности. Личная духовная жизнь движима Искренностью так же, как общедуховная жизнь – Верой [8, с. 11].

«Моральное чувство доступно испытать всякому. Нравственное же чувство либо рождается, либо не рождается в душе. И, когда рождается, переживается как высшее благо... Достаточно развитое Искренностью нравственное чувство непременно предполагает присутствие в душе высшего субъекта духовной жизни и, следовательно, свидетельствует о ней» [8, с. 12].

Проявления развития детской души К. и В. Штерн видят в отношении «речи, игры, воли, характера, интеллекта, чувства, наглядного представления, эстетической деятельности и т. д.» и подробно описывают в своей монографии о душевном развитии ребенка.

В разные времена в качестве показателей духовно-нравственного и душевного развития личности ребенка исследователями выделялись разум – живость ума и любознательность (Писарев), искание смысла (Зеньковский), интуитивность как способность к истинному познанию (Зеньковский, Штейнер), собственная логика (Корчак); душа – вера, благочестие, доб-

рые нравы (Коменский), свобода от эгоизма (Руссо), сила сердца в любви (Песталоцци), гуманность (Ушинский, Сухомлинский), искренность и совесть (Ключарев, Зеньковский), солидарность (Вентцель), правдивость (Ушинский), творчество («дитя ищет питания и выражения своей внутренней жизни» – Зеньковский); начала воли – трудолюбие (Коменский, Песталоцци, Фребель, Ушинский, Толстой, Яковлев), подчинение плоти духу (Песталоцци), преданность (Ушинский), ответственность (Корчак, Макаренко), настойчивость (Зеньковский), выдержка (Ключарев, Штейнер, Макаренко) и др. Все эти качества отражены в структуре духовного мира ребенка, модель которого мы разработали на основе анализа современных философских и психолого-педагогических теорий. Поэтому можно с уверенностью говорить о том, что воспитание как педагогически организованный процесс формирования личностного опыта ребенка должно ориентироваться на формирование и развитие духовного мира ребенка. Однако воспитание души – процесс чрезвычайно деликатный, требующий от педагога высокого уровня духовной культуры, яркой самобытности и индивидуальности, способности «вырастить» в ребенке его духовный опыт, помочь ему приобрести этот опыт в процессе преодоления жизненных ситуаций, прохождения по соответствующему этапу жизненного пути. Воспитание души предполагает поддержку ребенка в формировании личностных смыслов.

Подтверждение вышесказанному мы находим у великого дидакта Я.А. Коменского, который полагал, что душа, заключенная в человеческое тело и правящая его действиями, и есть частица мирового духа. Считая духовность высшей ступенью человеческой жизни, педагог утверждал мысль о беспредельности нравственно-духовного совершенствования, подчеркивал необходимость специальных воспитательных действий на ребенка, обосновывал определяющую роль культуры (прежде всего книги) и любви в формировании духовности.

Список использованной литературы:

1. Аристотель. О душе. – М., 1937. – С. 42.
2. Брокгауз, Эфрон. Энциклопедический словарь. – 1983. Т. 11. – С. 277.
3. Зинченко В. Деятельность. Знание. Духовность // Высшее образование в России. – 2003. – №5. – С. 86.
4. Кант И. Сочинения. Т. 4, 6. – М., 1965. – С. 132.
5. Киселев Г.С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии, 2000. – №6.
6. Кочетов А.Н. Буддизм. – М., 1968.
7. Локк Дж. Избранные философские произведения. Т. 1. – М., 1960. – С. 338.
8. Мардов И.Б. Этапы личной духовной жизни. – М., 1994. – С. 11.
9. Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989. – С. 359.
10. Ярошевский М.Г. История психологии. – М., 1966.
11. Jaspers R. Philosophie. Berlin, 1932. Bd. 1. С. 123.