

ется по степени удовлетворенности профессиональной деятельностью. В социальном плане наиболее значимым является критерий профессиональной продуктивности, поскольку именно он связан с теми целями, ценностями и задачами, которые определяются на уровне социальности образования, уровне нормативно-правового регулирования и уровне требований, обусловленных макрофакторами социализации.

Литература

1. Поваренков Ю.П., Слепко Ю.Н. Оценка эффективности педагогической деятельности. — Ярославль, ЯГПУ, 2011.
2. Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации»: <http://old.mon.gov.ru/www.consultant/ru>
3. Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации»: <http://www.rg.ru/2012/01/17/obrazovanie-site-dok.html>

ДУХОВНАЯ СУЩНОСТЬ ЛИЧНОСТИ В ХРИСТИАНСКО-ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ПЕДАГОГИКИ

*Шеховская Н.Л.,
Белгородский государственный национальный
исследовательский университет, г.Белгород*

На рубеже XX — XXI веков российская научная гуманитарная мысль активно обращается к проблемам и задачам воспитания личности. И именно в педагогике началось возвращение к духовным истокам личности, возрождение христианско — гуманистической традиции в истолковании ее духовно-нравственной сущности.

Рассматривая проблемы и принципы христианской антропологии, В.А. Сластенин утверждал, что «духовность выступает как принцип самостроительства человека, как выход к высшим ценностным инстанциям конструирования личности и ее менталитета» [1, с. 6].

В 90-е годы XX века педагогическая наука обращает свой взор на философско-педагогическое наследие русского Зарубежья, «прислушивается» к суждениям русских мыслителей первой половины XX века о личности и выдвигает задачу углубленного изучения их творчества с целью современного применения высказанных ими педагогических идей.

Главная заслуга этих мыслителей в том, что они осуществили «поворот философско-педагогической мысли в сторону исследования проблем духовно-нравственного совершенствования целостной личности, объединяющей в своем внутреннем мире и поведении «всеединство» мировой культуры» [2, с. 18].

Анализируя духовную парадигму личности и ее основополагающие ценности в традиции русской классической педагогики, необходимо отме-

тить, что преемственность научной мысли обеспечили именно философы русского Зарубежья первой половины XX века.

В России понятие «личность» далеко не одновременно вошло в научный оборот в различных сферах знания. Писатель — лингвист В. Даль трактовал это понятие как производное от «лица». К.Д. Ушинский в 60-е годы XIX века «личность» употребляет в терминологическом значении, близком нынешнему, но обращает внимание на связь «личность — лицо».

Педагог различал три источника целей-стремлений человека: телесный, душевный и духовный — и указывал на их тесную взаимозависимость. Подчеркивая связь формы и содержания личности, ученый утверждал, что «духовное развитие отражается в наружности человека», что *«идея характера начертывается в наружности»* [3, с. 246, 247], что «страшное изменение происходит в наружности человека под влиянием безнравственной жизни», предполагал, что «многим, вероятно, удавалось на своем веку видеть примеры, как постоянная привычка унижаться и подличать превращала мало помалу самое прекрасное лицо в отвратительную вывеску душевной низости» [там же].

На этимологическую связь семантического ряда «личность — лицо — личина» обратил внимание Н.А. Бердяев, но у него общей доминантой этих определений выступает духовность как субстанциальная категория. Восприятие лица, утверждал мыслитель, совсем не есть восприятие физического явления, лицо — это проникновение в душу и дух. Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица, и «нет в мире ничего более значительного, более выражающего тайну существования, чем человеческое лицо». «Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью» [4, с. 300]. Но в общении с социальным множеством личность, во-первых, хочет занять определенное положение, играть определенную роль, и в жизни, как на театральных подмостках, для этого нужна маска — личина: «в социальном множестве, как объекте, личность ... теряет лицо и принимает личину»; во-вторых, чтобы сохранить свою самостоятельность, неповторимость, оригинальность, чтобы не быть снисвирванной обществом, личность опять же прибегает к маске, личине. «В личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром» [там же, с. 299]. Таким образом, личина выполняет двойную роль в отношении личности: помогает ей одновременно и проявить себя, оставаясь неузнанной в своем существе, и скрыться, спасаясь от лжи и лицемерия мира.

Личность нельзя понимать ни биологически, ни социологически, подчеркивал Н. А. Бердяев. Биологические и социологические факторы скорее выступают формой, в которой отражается и выражается содержание личности. Наиболее полно это соотношение проявляется в триаде «лицо — личина — личность». Будучи этимологически родственными, составные этой триады понятийно различны: лицо как биологическая форма может выражать внутренний мир человека, личина как маска может служить для сокрытия этого мира от окружающих.

Содержание понятия личность, его субстанцию, образует духовность как имманентная нравственность, как целостное единство Веры, Совести, Любви, Чести, устремленности к Истине.

Дух, по Бердяеву, конкретизирует личность, несет просветление и преобразование биологического индивидуума. «Духовное начало всему дает смысл и связь. Только духовное начало создает личность и дает ей устойчивый центр» [5, с. 167].

«Человек есть личный дух», — утверждал И.А. Ильин и рекомендовал начинать воспитание с пробуждения души к национальному духовному опыту, с формирования чувства собственного духовного достоинства, без чего, по мнению философа, нет духовной личности. Личная духовность, подчеркивал мыслитель, придает человеку индивидуальную творчески свободную форму, дает нечто такое, ради чего стоит жить, воспитывать себя и других, нести страдания и поднимать бремена. Здесь есть драгоценность, которую стоит жить и ради которой стоит умереть. Ею осмысливается и жизнь, и страдания, и смерть.

Личная духовность в России, по убеждению ученого, строила семью, воспитывала детей и вынашивала тот глубокий и чуткий совестный акт, который так характерен для русского человека. Она вынашивала и выносила русское искусство, начиная от православной иконописи и кончая русской музыкой наших дней. Она создала русскую науку, «нашла себе особое выражение в русской армии», «проявлялась и в местном, сословном и церковном самоуправлении, в культурном (музыкальном, театральном и школьном) организаторстве, в хозяйственном творчестве русского крестьянина, купечества и дворянства» [6, с. 315–316].

Духовность одновременно и индивидуальна, и всеобща. Но эта всеобщность не лишает ее конкретности, не вносит в понятие отвлеченности, абстрактности.

Н. А. Бердяев считал, что духовность нужно шире понимать, чем обыкновенно понимают, что радость солнечного света есть духовная радость. Форма человеческого тела, лицо человека «духовно». «Большую духовность может иметь и человек, — писал философ, — который по состоянию своего поверхностного сознания, часто по недоразумению считает себя материалистом» [7, с. 320]. Н. А. Бердяев определял духовность как задачу, поставленную перед человеком в отношении к жизни: духовное развитие — есть актуализация возможного.

Даже экономика, которую считают материальной по преимуществу, считал философ, есть продукт духа. «Хозяйство есть результат борьбы человека с природой, т.е. активности человеческого духа. От разных форм духовности зависит характер человеческого труда и отношение человека к хозяйству» [8, с. 449–450].

Своеобразие личности, качественное содержание ее творческого потенциала, направленность его реализации — на созидание или разрушение, добро или зло, любовь или ненависть — зависят от характера духовности

личности. Н. А. Бердяев типологизировал духовность по ее внутренним, имманентно присущим ей признакам.

Согласно философу, есть христианская и внехристианская духовность, есть дохристианская духовность. «Христианская духовность отличается от внехристианской тем, что в ней всегда утверждается личность, свобода и любовь» [7, с. 323] — высшие ценности. «Нужно признать нехристианской духовность, — писал он, — в которой исчезает неповторимая личность, нет свободы человека и любви к человеку» [там же]. В самом христианстве ученый выделял разные типы духовности: духовность православную и духовность католическую.

Н. А. Бердяев различал духовность, ограниченную природой, и духовность, ограниченную обществом. Идеал духовности — «чистая, освобожденная духовность», которая означает, что «дух овладевает природой и обществом» [8, с. 460]. Философ считал, что «в язычестве сильнее были ограничения духовности природой, в христианстве сильнее были ограничения духовности обществом» [там же]. Идеал, к которому должна восходить, возвышаться в своем самосовершенствовании личность, — чистая духовность. Но, сожалел Н. А. Бердяев, «чистая духовность и чистая человечность мало доступны людям» [9, с. 294].

«Возможна, — считал философ, — и бесчеловечная, враждебная человеку духовность» [8, с. 460]. «Существует лжеименная духовность, ложная духовность, без истинного достижения духовности» [10, с. 38].

Развивая понятие духовности, философ утверждал, что новому времени необходима новая духовность: «Возможна новая духовность, духовность богочеловеческая, в которой человек обнаруживает себя в своей творческой силе более, чем доньше себя обнаружил. Творчество, свобода, любовь будут более всего характеризовать новую духовность» [там же]. Новая духовность должна вновь гуманизировать человека, общество, культуру, мир. Настоящее духовное возрождение в мире начнется лишь после того, как будут решены элементарные насущные вопросы человеческого существования для всех людей и народов, после того, как будут побеждены горькая нужда и экономическое рабство человека.

В отличие от Н. А. Бердяева И. А. Ильину не свойственна такая классификация духовности. Философ различал духовность как цель и средство в стремлении личности к Богу и бездуховность, питающуюся низменными, греховными интересами. Он находил, что у разных народов разные духовные пути, выражающие опыт познания Бога. Еще многообразнее духовные пути отдельных людей. Но, считал философ, «ни один из этих путей не подлежит отвержению», каждый из них может и должен привести человека к Богу.

Человек как личность погибает по мере того, как убывает его духовность: «Человек гибнет, когда он живет унизительно и умирает позорно, когда он предается злу,...» [11, 78].

Созвучны этому суждению И.А. Ильина размышления К. Д. Ушинского, который писал: «Окружите человека всеми этими благами (имеются в ви-

ду блага цивилизации. — Н. Ш.), и вы увидите, что он не только не делается лучше, но даже не будет счастливее, и что-нибудь одно из двух: или будет тяготиться самой жизнью, или быстро пойдет понижаться до степени животного. Это нравственная аксиома, из которой не вывернуться человеку. Зерно его существа, бессмертный дух его требует иной пищи и, не находя ее, или томится голодом, или покидает человека заживо» [12, с. 21].

Духовность, положенная в основу личности, предопределяет ее иерархическую структуру. Как писал Б. П. Вышеславцев, все в личности подчиняется духу: «дух выше тела и души, и он «одухотворяет» тело и душу» [13, с. 384].

В существе человека Б. П. Вышеславцев выделял — в полном соответствии с христианской антропологией — «семь онтологических ступеней», а именно: человек есть 1) физико-химическое, 2) биологическое, 3) психическое существо, 4) лично-бессознательное, основанное на коллективно-бессознательном, 5) сознание, «сознательная душа» и «прежде всего недуховная, животная душа, которая определяется как эгоцентрическая установка сознания. И только последние две — шестую и седьмую — ступени философ считал «вершинными» в личности: «Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, *духовная личность*, — писал он, — и в этом своем качестве он есть строитель и носитель культуры» [13, с. 385]. Высшая ипостась духовности, определяемая как седьмая ступень, есть, по Вышеславцеву, самость личности, понимаемая как богоподобие («и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом»), неповторимость, оригинальность личности («человек «в себе», самость), как самостоятельная ответственность личности перед Богом.

«В христианстве, — писал Б. П. Вышеславцев, — духовная личность есть *воплощенный дух*, воплощенный ум, творческая свобода, свобода воплощения своих идей» [13, с. 388].

Идею иерархической структуры личности отстаивал и В. В. Зеньковский, который считал ее особенно ценной для педагогики. Начало духовности, подчеркивал философ-педагог, есть начало цельности и органической иерархичности в человеке. «Эта иерархичность состоит в примате духовного начала, то есть в действительной соотнесенности всей жизни человека с его духовным началом» [14, с. 71].

В свете христианской антропологии, доказывал В. В. Зеньковский, должна быть воспитана личность: 1) духовная, 2) целостная, 3) иерархически организованная, но гармонично развитая даже при аксиологической неоднородности составляющих, 4) морально-нравственная, 5) обладающая духовным характером, 6) облагороженная верой и религиозностью, 7) свободная, т.е. такая, поступки которой определяются только совестью и находящимся в согласии с ней нравственным долгом [14, с. 210, 216].

Идея верховенства духовности в личности доминантна также в философско-педагогических взглядах И. А. Ильина, К. Д. Ушинского, П. Ф. Каптерева и др.

Признавая иерархическую структуру личности, никто из них не отрицал всестороннего гармоничного ее развития. И в этом нет противоречия.

Следуя педагогическому принципу природосообразности воспитания, мыслители утверждали, что все задатки человека, от природы ему присущие, должны быть развиты воспитанием, однако этот процесс не может совершаться иначе, чем в меру сил воспитанника, при строгом учете его возрастных особенностей. П. Ф. Каптерев считал иерархический принцип структуры личности обусловленным конституцией человека: «равенство сил и энергии органов чуждо нашей природе: мы по самой натуре — существа неравные» [15, с. 175]. И потому невозможно осуществить гармонию развития в смысле равного развития всех сил и духа и тела. «Из такого природного неравенства, — писал П. Ф. Каптерев, — сделать равное невозможно. Как ни уравнивай, все выйдет неравное, да и стремиться к уравниванию опасно, так как этим легко нанести существенный вред талантливости и гениальности» [там же].

Для гармоничного развития личности, таким образом, вовсе необходима равнозначность, равновеликость, равнопропорциональность развития всех ее качеств, признаков, сторон. Важно, подчеркивали и В. В. Зеньковский, и П. Ф. Каптерев больше внимания уделять главным, наиболее сильным задаткам личности, не упуская из виду в то же время и других, менее сильных: «при заботах о всестороннем развитии и усовершенствовании личности стороны более важные должны и внимания привлекать больше, а менее важные — меньше» [15, с. 117].

Гармоничность понималась как согласованность, созвучность, соединенность. И не случайно мыслитель сравнивал гармоничное развитие личности со звучанием оркестра, в котором каждый инструмент ведет свою партию, звучит то сильнее, то слабее, то выше, то ниже, но в целом получается симфония.

Взгляды русских педагогов — классиков второй половины XIX века и философов русского Зарубежья первой половины XX века детерминируют изучение духовности личности в современной философии и педагогике.

Духовность, утверждает В. Н. Порус, это ответственность перед Богом, Человечеством, самим собой.

Он справедливо утверждает, что внешние атрибуты «духовной» жизни, как-то: «обставить свое жилище красивыми книгами и даже прочитать кое-какие из них», посещать супердорогостоящие концерты, заново отстраивать храмы и т. д. — ничего не говорят о подлинной духовности ни общества в целом, ни отдельной личности. «Когда рушатся и заустевают храмы, духовная культура в упадке. Но из того, что храмы восстанавливаются или строятся заново, что они «многолюдны», еще нельзя заключать, что уровень духовности растет. Когда великие книги под запретом, это значит, что духовная культура сошла на уровень выживания. Но если они доступны, но не востребованы, это еще более явный симптом духовного оскудения» [16, с. 25].

В.А. Сластенин раскрывает становление духовности, достижение ее победности как борьбу противоположностей, преодоление личных, психологических, социальных факторов и условий, противоречащих ей. Таковыми, на взгляд ученого, являются противоречия между материальной формой объ-

ектов и их духовной, идеальной представленностью в сознании человека; между реальностью временного человеческого проживания на Земле и Вечностью; между тенденциями саморазрушения и интенцией к Абсолютным ценностям; между Абсолютным смыслом человеческой жизни и конкретными смыслами его проявления; между телесной, витальной зависимостью человека и его духовным совершенством; между бессмертием Духа и смертностью его материальной формы. «Идея переплетения и слияния филогенетических и культурных изменений в процессе антропогенеза, создающего качественно отличную природу *Homo Sapiens* как вида на протяжении человеческой истории, — делает вывод ученый, — свидетельствует о совершенствовании Духа как способа его существования» [1, с. 10].

Литература

1. Сластёнин, В.А. К.Д. Ушинский: онтологические основания православной педагогики / В. А. Сластёнин. // Реализация идей К. Д. Ушинского в практике современного образования: Материалы VI Всерос. науч.-практ. конф., Курск, 19 — 20 февраля 2003 г. — Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 2003. — С. 6—10.
2. Кларин, В. М. Идеалы и пути воспитания в творениях русских религиозных философов XIX — XX вв. / В. М. Кларин, В. М. Петров. — М., 1996. — 124с.
3. Ушинский, К. Д. О народности в общественном воспитании / К. Д. Ушинский. — Указ. выше изд. Т. 1. — С. 194—256.
4. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 230—316.
5. Бердяев, Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 20—252.
6. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 586 с.
7. Бердяев, Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 254—357.
8. Бердяев, Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности / Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 364—462.
9. Бердяев, Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. — М.: Международные отношения, 1990. — 336 с.
10. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства / Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 14—228.
11. Ильин, И. А. О сопротивлении злу силою / И. А. Ильин. — Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. — М.: Русская книга, 1996. — С. 31—220.
12. Ушинский, К. Д. Труд в его психическом и воспитательном значении / К. Д. Ушинский. — Педагогические сочинения: В 6 т. Т.2. Составитель С. Ф. Егоров. — М.: Педагогика, 1988. — С. 8—26.
13. Вышеславцев, Б. П. Образ Божий в существе человека / Б. П. Вышеславцев. Указ. выше изд. — С. 380—400.
14. Зеньковский, В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / Протоиерей В. В. Зеньковский. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. — С. 6—245.
15. Каптерев, П. Ф. Педагогический процесс / П. Ф. Каптерев. Избранные педагогические сочинения. — М.: Педагогика, 1982. — С. 163—231.
16. Порус, В. Н. Обжить катастрофу. Современные заметки о духовной культуре России / В. Н. Порус // Вопросы философии. — 2005. — № 11. — С. 24—36.