

**ВЗАИМОСВЯЗЬ
ТЕЛЕСНОСТИ И
ДУХОВНОСТИ: ИСТО-
РИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
АНАЛИЗ****Введение**

Проблема поиска духовного начала в человеке представляет собой актуальный вопрос как в отношении философских концепций и духовных практик древности, так и с позиции современной культуры. С одной стороны, можно утверждать, что вопрос о существовании души у человека решен для современной науки посредством констатации феномена сознания и его идеальной природы. С другой стороны, понятие «духовности» не исчерпывается посредством констатации эмпирических феноменов сознания. Поиск души и духа в современной культуре актуализируется в контексте определения этико-гуманистического потенциала духовности в современном технократическом мире посредством описания духовной сущности человека как условия и фактора социального прогресса современного общества. Именно в исследуемом контексте возможно привести утверждение К. Юнга, что интерес к проблеме души является симптомом возврата человека к самому себе (Юнг 1994).

Феномен человека остается одной из центральных тем философствования в различные периоды в истории философии, поскольку характер его проблематизации имманентно определяет формирование последующих социальных, антропологических, этических, и отчасти онтологических принципов.

Объектом исследования в данной статье выступает интерпретация телесно-духовных аспектов бытия человека в истории философии и культуры. Предмет исследования – определение взаимосвязи телесности и духовности как интегративного принципа формирования мировоззренческих ценностей личности и общества.

С позиции философского анализа факт телесности человека не нуждается в особой фиксации, в то время как недостаточно лишь констатировать наличие души. При всей очевидности телесной идентичности человека как субъекта природных и социальных процессов аксиологическое значение телесного бытия практически всегда коррелируется с образом и значением души, духа, сознания и возможностями, им приписываемыми. Целью исследования является историко-философский анализ взаимосвязи духовности и телесности как концептуальной ос-

новы формирования мировоззренческих ценностей. Таким образом, определение сущности человека посредством рассмотрения двойственности его природы (взаимосвязи телесного и духовного, биологического и культурного, материального и разумного) носит не только антропологический, но и онтологический характер.

Методы исследования

В работе осуществлена интерпретация и анализ базовых философских подходов к пониманию универсальных оснований духовности в контексте истории философии и современной философии. В статье нашли применение методы философской рефлексии, разработанные в феноменологии, философской герменевтике, структурализме и постструктурализме. Также использованы принципы социально-философской компаративистики, которые позволили рассмотреть и проанализировать интегральные проявления феномена духовности в многообразии его интерпретаций и подходов.

Обзор литературы. Проблема человека как личности и духовного начала широко изучена в философской литературе в аспекте этической проблематики, вопросов формирования и функционирования религиозного сознания. Философский анализ феномена духовности представлен, прежде всего, в работах, написанных в русле историко-философского подхода, а также с позиции социальной методологии.

Проблема телесности в философии рассматриваются в работах Э. Гуссерля, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Ж.П. Сартра, А. Бергсона.

В истории философии понятия духа и духовности имеют длительную историю, берущую начало от работ античных авторов. В тоже время необходимо отметить, что концептуализация понятия «духовного» достаточно долго связывалась с религиозной философией, что, в свою очередь, актуализирует его анализ в контексте роста интереса к религиозным практикам в настоящее время (Pratt, 2008), (Burkhardt, 2002). В современном философском дискурсе представлены интересные труды по изучению духовности в различных аспектах, в том числе в контексте христианской духовности. Примером может служить работа Ф. Шелдрейка «Духовность: краткая история» (Spirituality: A Brief History). Автор всесторонне раскрывает понятие христианской духовности от ее истоков в Новом Завете до сегодняшнего дня, анализируя отношение христианской ду-

ховности к другим конфессиям, а также их влияние и воздействие на христианские верования и практики (Sheldrake, 2013).

Также возможно отметить, что проблема духовного рассматривается в корреляции со спецификой отдельных исследовательских направлений, например психологическим подходом. Взаимосвязь духовности и психического здоровья анализируется в работе «Spirituality and Psychological Health» (Richard, 2005). Некоторые исследователи берут во внимание лишь отдельные проявления психической деятельности человека и его внутреннего мира, забывая о том, что «философии необходимо понятие, обозначающее целостную активность человеческой психики в ее специфичности по сравнению с психикой животных, т.е. в ее социально-культурной детерминированности и содержательности» (Каган, 1985: 95). В аспекте обоснования комплексного подхода к осмыслению духовных феноменов написана работа Lee Bladon «Наука о духовности» (The Science of Spirituality). Методологический подход автора объединяет принципы и методы науки, психологии, философии и религии в единую систему, которая позволяет описать многомерную природу человека и Вселенной (Lee Bladon, 2007). Возникновению духовности в современной культуре в целостных формах, выходящих за пределы только религии, посвящены работы «Социология духовности» (Flanagan, 2013) и «Духовность: формы, основания, методы» (Waaijman, 2002).

В статье также представлен анализ малоизвестной работы русского исследователя Н.Я. Грот «О душе в связи с современными учениями о силе», в рамках которой представлено обоснование феномена духовности как основания систематизации социально-философских концепций и аксиологических подходов. Многообразие подходов к определению духовности и телесности указывает не только на актуальность проблемы, но и на объективные сложности в ее определении. В связи с чем определение понятия «духовность» «по-прежнему остается дискуссионным» (Буюева, 1996: 3).

Основная часть

Направленность различных культур на поиск и постулирование либо телесности, либо духовности определяет в конечном счете ее общий мировоззренческий характер. К такому выводу приходит русский исследователь Н.Я. Грот в работе «О душе в связи с современными уче-

ниями о силе» (1886). «История человеческой мысли и жизни, – пишет Н.Я. Грот, – учит нас, что утверждение или отрицание существования души в человеке всегда налагало печать на все мирозерцание человечества, на весь склад его идей, чувств, стремлений и действий. И это понятно: признание духовного начала в основе своего собственного бытия давало человеку возможность логически оправдать существование высшего духовного начала... убеждение в действительном значении идей добра и зла, нравственного и безнравственного, веру в прекрасное, в идеалы справедливости и высшего духовного совершенствования. Но зато, как скоро наоборот, вопрос о существовании души решался отрицательно, то весь мир идеальных понятий человеческого сознания превращался в одну сплошную игру воображения, в мир иллюзий и праздных выдумок поэтов и философов, поощряемых «трусливым суеверием» толпы. Если нет души в человеке... а во Вселенной нет Высшего Разума, то не может быть в ее существовании и развитии высших разумных целей и внутреннего нравственного смысла; если же все совершающееся есть игра слепой необходимости и продукт прихотливого столкновения случайностей, то неоткуда приобрести критерии и для нравственной деятельности человека» (Грот, 1886).

В работах современного исследователя Ф. Шелдрейка отмечается, что «духовность» может стать понятием «определить эпоху», несмотря на парадоксальность данного утверждения в отношении технократизма многих процессов современности, что связано с трансформацией традиционной религиозной принадлежности. Растущий интерес к духовности является специфическим аспектом современных западных культур (Sheldrake, 2012). Признание факта существования души в человеке является, по сути, признанием духовности как основания индивидуального бытия человека и как следствие дает возможность обосновать реальность духовного начала более высокого уровня либо объективировать его внетелесное существование. Иными словами, аналогию отношения души тела возможно мыслить как основу определения отношения божественного как абсолютного духовного и материального как природной реальности и мира человека. Таким образом, можно сделать вывод, что «поставить вопрос «Что такое человек?», значит спросить об отношении души, и тела и использовать те измерения жизненного процесса, в которых актуализируется человечес-

кое существование: труд, господство, любовь, история» (Хофмайстер, 2000: 414).

В контексте специфики исследуемого феномена обращение к истокам понимания проблем духовного и телесного бытия не кажется избыточным даже на фоне достижений биологии, нейрофизиологии и психологии, что отмечает в своей работе «Будущее человеческой природы» («Zukunft der menschlichen Natur») Ю. Хабермас, подчеркивая аристотелевский контекст понимания проблемы (Habermas, 2001: 80). В современной культуре актуализируется отклонение чисто натуралистической интерпретации человеческой природы аналогичное обоснованному Аристотелем отрицанию физического понимания человека в предсократовой философии, в пользу положения о единстве человеческой души и тела, которое основано на различии между «человеческой натурой» и «сущностью человека» (Khorikov, 2014: 97).

Краткое обращение к истокам культуры и философии древности позволяет утверждать, что поиск духовности человека происходил посредством констатации взаимозависимости душевных проявлений и феноменов телесного бытия. В качестве примера можно представить оценку феномена анимизма в контексте первичных религиозно-духовных практик. Явление анимизма представляется само по себе двойственно, поскольку исходит из констатации наличия души у человека и экстраполяции ее постулатов, таких как воля, чувства и т.д., на неодушевленные предметы. В контексте вопроса об анимизме как логике формирования мировоззрения, основанного на примате духовности над телесностью, возможно обратиться к концепции Э. Тайлора, универсализирующего анимистические представления в качестве начальной стадии формирования развитого религиозного сознания.

«Мыслящих людей древности, – пишет Э. Тайлор, – стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов. Во-первых, они старались понять, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти? Во-вторых, они задавались вопросом, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях? Видя эти две группы явлений, древние дикари-философы, вероятно, прежде всего, сделали само собой напрашивавшееся заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак... Обыкновенно находят, что теория

анимизма распадается на два главных догмата, составляющих части одного цельного учения. Первый из них касается души отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела. Другой – остальных духов, поднимаясь до высоты могущественных богов» (Тайлор, 1989: 156-159).

По мнению Э. Тайлора, в сознании древнего человека формируется идея соединения жизни (как жизни тела) с искомым призраком (душой). Носителей подобных анимистических представлений автор, в свою очередь, называет «дикарями-философами», а их вывод крайне устойчивым, исходя из того, как «трудно цивилизованным людям уничтожить это представление». Результат такой рефлексии – формирование общепринятого понятия – понятия души как самостоятельной субстанции, истоки происхождения которого мы видим во взаимосвязи телесного и духовного начал и постепенном нивелировании ее связи с телом.

В качестве отдельного примера возможно рассмотреть проблему взаимосвязи духовного и телесного в древнегреческой философии. Как отмечают исследователи Античности, термин «psyche» встречается уже у Гомера. «Psyche» Гомера изначально двойственна и понимается, с одной стороны, в активном значении жизненной силы, дыхания жизни, последнего дыхания в ситуации смерти, а с другой – в пассивном значении бесплотного «призрака» – тени, лишённого сознания и памяти, который после смерти человека отправляется в потусторонний мир, подземное царство мертвых. «Это скорее тело без души, чем душа без тела, нечто безжизненное и бессильное» (Реале, 1994: 298).

Возможно отметить лишь постепенное нарастание понимания души как оживотворяющей силы и соответственно смещение в определении сущности человека в сторону духовности. Еще один пример телесности души мы находим в философских воззрениях атомистов Левкиппа и Демокрита, Эпикура и Лукреция. Душа в качестве части тела проявляет себя как активное начало, но, сохраняя свою материальную, телесную природу, в своих проявлениях она идеальна – дух, разум, ум. «Дух и душа состоят между собой в тесной связи и образуют единую сущность ... – разум, который – зовется духом или умом в середине груди расположен ... часть остальная души, что рассеяна всюду по телу движется волей ума и его мановению подвластна» (Лукреций Кар, 1946: 150), – полагает Лукреций. Кроме того, дух и душа «всяких созданий живых

рождаются и умирают» (Лукреций Кар, 1946: 167), поскольку не могут существовать вне тела, а жизнеспособность духа и тела обусловлена их *взаимной связью*, и ни чувства, ни жизнь без тела для души невозможны.

Искомое смещение в определении души, безусловно, происходит в период софистов и Сократа, когда и приобретает окончательное фундаментальное значение для социально-этических воззрений. Иными словами, определяя человека как духовность, мы вслед за Сократом придаем ей системообразующее аксиологическое значение. Это означает возможность выстроить иерархию ценностей, верхние уровни которой будут занимать духовные сущности и ценности разума и сознания, присущие только человеку, и его внутренне характеризующие, а соответственно, нижние – телесно-витальные потребности, свойственные большинству живых существ. Так, например, Платон говорит устами Сократа в «Апологии»: «... и я убеждаю каждого из вас заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе чтобы она была как можно лучше», – говорит (Платон, 1968: 99). В «Тимее» Платона также можно прочесть, что «Бог ... сотворил нашу Вселенную – единое живое существо, заключающее в себе живые существа как смертные, так и бессмертные» (Платон, 1971: 514), в соответствии с чем, с точки зрения Платона, душа становится носителем разума, его единственным основанием, а духовно-разумная природа человека – основанием бессмертия души как сопричастности с божественным. В «Тимее» также определено, что бессмертна только высшая часть души, то есть разумная, хотя при определении человека предпочтение отдается их целостности, поскольку душа есть неизменная основа, по природе неизменная и вечная.

В концепции Аристотеля мы находим концепцию души как энтелехии, при том, что вопрос о взаимосвязи и единстве телесного и духовного в человеке практически полностью снят концепцией соотношения формы и материи. Таким образом, «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью ... поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, потенциально одаренного жизнью» (Аристотель, 1976: 394). Следует также отметить, что при определении связи души с телом Аристотель не рассматривает однозначно человека. Душа («psyche»), таким образом, означает не только человеческую душу, а *общее жизненное начало* всех живых существ. Человеческая же душа

становится разумной в вышеуказанном смысле в силу того, что ум входит в душу «thyra them» извне (Аристотель, 1937: 102).

Вслед за предположением, что проблема души в определенном смысле оказывается относительно «простой» в плане утверждения ее существования посредством констатации и осмысления в человеческом существовании определенного идеального уровня, сознания и мышления, следует другой, в некотором роде пропедевтический вопрос о возможности ее познания. Данную проблему с позиции современной социальной методологии можно подразделить на вопрос о познаваемости души как таковой, включая ее трансцендентную природу и потенциальные возможности внетелесного опыта, недоступного эмпирическому описанию, и проблему ее научного познания методами современного естествознания и социогуманитаристики. Ответ на данный вопрос не может быть ни однозначно отрицательным, ни безапелляционно положительным, поскольку в вопросе души как предельной формы человеческой экзистенции всегда остается область «непознанного», описываемая в терминах предельного духовного опыта – ментальности, экстатического и религиозно-мистического опыта, измененных форм сознания и др. Рассмотрим крайнее положение о непознаваемости души. Так, например, С.Л. Франк считает, что непознаваемость души есть вывод из двух посылок. Первое положение утверждает, что лишь то познание может быть достоверным, которое опирается на опытные данные. Второе – что такой предмет, как душа, никогда не дан нам в опыте и принадлежит к области трансцендентального (Франк, 1995: 430). Следовательно ни один из признанных опытной наукой методов не дает возможности подойти не только к разрешению вопроса о сущности души, но и о самом ее существовании, то есть эти вопросы должны быть исключены из опытного научного исследования. Таким образом, исследование природы этих идей возможно исключительно для философских учений, методом же такого познания выступает самосознание. Этот особый метод, впервые указанный Сократом, разработанный Платоном и далее Декартом, есть метод познания нашего «внутреннего бытия», «*cogito ergo sum*» Декарта есть возрождение формулы «познай самого себя» Сократа, и таким образом есть единственно возможный способ познания души» (Франк, 1995: 430). Таким образом, отрицание же души либо ее познаваемости могут

быть представлены как аспекты специфического философского учения о душе.

Исходя из утверждения, что «духовность не система идей... духовность связана с энергией, силой или волей идти по дороге, на которой мы понимаем самые высокие значения, и в этом смысле можно сказать, что духовность есть «путь», который мы создаем сами, наши поступки, слова, мысли и т.д. и она основана на духовной силе души, или, другими словами, по вере» (Pskhu, 2014: 131) возможно подчеркнуть методологическую важность постановки проблемы духовности как основания практической аксиологии.

Поставленная проблема имела в истории философии разнообразные выражения, однако, необходимо подчеркнуть, что в целом ни одно учение не в состоянии полностью победить двойственность души и тела (сознания и среды его действия) и, в конце концов, различие взглядов можно свести к различию причинных соотношений или генетических связей этих плюсов действительности, констатируя способ бытия души, как отличный от телесного. «Из всех заблуждений человеческого ума самым странным всегда казалось то, что он мог прийти до мысли, сомневаться в своем собственном существовании или рассматривать его только как приобретенный продукт внешней природы ведомый нам лишь из вторых рук – через посредство того самого духа, который мы отрицаем» (Грот, 1886: 17).

Другим аспектом рассмотрения двойственности и взаимозависимости духовного и телесного представляется вопрос о непосредственной целостности душевной жизни, при том что душа понимается как особое начало, не совпадающее с душевными проявлениями, но находящееся с ними в причинно-следственной взаимосвязи. Иными словами, душа может быть определена как причина духовных явлений, будучи при этом существенно субстанционально отличной от них.

Возникает проблема, как дифференцировать опыт собственной личности от социального опыта, обосновав возможность существования и тождества личности. Анализ Макса Шелера состоит из двух предпосылок, которые возникают из двух альтернативных решений сознания в вопросе восприятия других: 1) свое собственное «Я» является основной интерпретации личностного опыта, 2) тело – основа дифференциации личности от опыта других (Scheler, 1948: 263). «Дорефлексивность самосознания и минимальное чувство себя являются неотъемле-

мой частью нашей жизни и чувственного опыта» (Zahavi, 2008:146).

Этот аспект проблемы до некоторой степени выражен в смысловом различии души и духа, как степеней взаимодействия с телом. К этому вопросу в истории философии мыслители обращались не раз, как с антропологической, так и онтологической позиции. К примеру, М. Шелер, исходя из признания у высших животных простейших форм интеллектуальной деятельности, полагает, что сущность человека нельзя найти, в частности, на путях повышения интеллектуальных возможностей и можно обрести только в отличной сфере, которая не является ступенью развития психических функций и способностей человека, принадлежащих к витальной сфере. В своей работе «Положение человека в космосе» М. Шелер пишет: «Новый принцип, характеризующий сущность человека, находится за пределами всего того, что мы можем в широком смысле назвать жизнью: то, что только и делает человека человеком, не есть какая-то новая ступень жизни, тем более не есть лишь ступень одной из форм проявления жизни – психики, а есть некий подлинно сущностный факт, который как таковой не может быть сведен к естественной эволюции жизни, а если и сводим к чему-либо, то к самой высшей основе вещей, той самой основе, одной из великих форм проявления которой является также сама жизнь» (Шелер, 1988: 46). Для обозначения этого принципа Шелер использует понятие «дух», которое, по сути, близко к выдвинутому древними греками понятию «разум» и, кроме того, включает в себя такие высшие проявления духовности человека, как доброта, любовь, свободное решение.

Смысловым ядром исследуемых разнородных концепций может быть вопрос о зависимости либо души от тела, либо тела от души, при констатации их неразрывной взаимосвязи. Рассматривая явления, в которых отражается зависимость души от тела, необходимо подчеркнуть тот факт, что эта зависимость, например, с позиции С.Л. Франка, выражается в двух областях – в предметном сознании и душевной жизни. Человек не может ни игнорировать, ни изменить того, что основанием его духовной жизни является телесность, чувственность и характер доступных сознанию чувственных восприятий. По словам С.Л. Франка, эту связь необходимо рассматривать из двух черт, которые присущи духовной жизни в ее обращенности к предметному миру, – пространственной и вре-

менной. Однако есть и другая сторона нашей души, которая как раз и приводит к представлению о ее сверхпространственности. Это, очевидно, внетелесная сторона души представлена в ее возможности возвыситься над своей телесностью, объемлет в себе мир и чувствовать не только свои страдания, в том что «некоторым образом душа есть все сущее» (Аристотель, 1976: 431).

В контексте концепции С.Л. Франка временной аспект понимания духовности, «темпоральность» человеческого существования (в терминологии М. Хайдеггера) несет в себе некоторое негативное содержание, в котором подчеркивается ее внешняя зависимость, несвобода, что, будучи до некоторой степени противоположным ее сущности, указывает на телесность как атрибут индивидуального бытия духовного. Необходимо иметь в виду, что главным остается вопрос, как отыскать интегративное начало для этих разнородных областей, поскольку конкретная жизнь человека целиком протекает на основе двуединства духовности и телесности. Если же признать дух максимумом, то различие материи и духа преобразуется в неразрывное единство, через усиление или ослабление момента слитности (Франк, 1995: 628-632). Сходную, по сути, мысль, объясняющую двойственную основу как человека и окружающего мира, можно представить в попытке выразить идею духа термином силы, так же как и идею материи, так, что получается в мире есть два вида силы: сила духовная и сила материальная (Грот, 1886). Отсюда же следует отметить, что человеческая душа не есть чистый разум, а скорее суть непосредственная жизнь индивидуального субъекта, живого человека, а различие души и тела возможно мыслить лишь в теории. В подтверждение данного утверждения, ссылаясь на точку зрения Канта, следует отметить, что ни опыт, ни умозаключения не дают нам возможность окончательно ответить на вопрос «содержит ли человек душу как пребывающую в нем субстанцию, отличающуюся от тела и способную мыслить независимо от него, то есть как духовную субстанцию или, наоборот, может ли жизнь быть свойством материи» (Кант, 1965: 355). Возможно поэтому современный человек, оказавшись, по словам К.Г. Юнга, «буквально зачарованным... проявлениями душевных глубин» (Юнг, 1994), нуждается в опыте самой души и в тоже время пытается осмыслить себя через телесность, чувственность как объективации духовной реальности.

Заключение

В заключение следует отметить, что, наверно, ни одна из философских систем древности и современности не может осуществить претензии на сколько-нибудь полное раскрытие загадки человеческой души. И очень актуально продолжают звучать слова С.Л. Франка: «Человек не составлен из двух отдельных половинок, а есть целостное существо, имеющее единый «облик», уловимый в том едином эстетическом впечатлении, которое говорит нам сразу и о телесном и о душевном лике человека».

Осознание приоритета духовного, исторически обозначенного в различных культурных детерминантах, может быть расширено посредством вопроса о влиянии тела на душу как результата констатации данности человеческой телесности. Данный тезис возможно рассмотреть в качестве исходного шага к постановке проблемы человеческого тела в современной философской рефлексии. Так, в концепции С. Кьеркегора осознание и подтверждение себя означает обретение именно телесности. Акт обретения описывается как синтез, в котором знающий себя дух человека осознает себя человеком и в тоже время знает о своей животности. Из чего следует, что, «хотя определение человека и состоит в том, чтобы быть духом, однако бытие духа означает для человека пос-

тоянную связь с телом и чувственностью» (Хофмайстер, 2000: 440). Человек – это душа и тело, причем тело, определенное, скажем, первоначально полом. Кроме того, человек вполне определен в своей телесности рамками ее возможностей в физическом и физиологическом смысле. Дуализм души и тела отсюда возможно представить как противоречие: несоответствие тела душе, при этом не просто как «низменного», но и в большей степени как «недостаточного» в сравнении с духовными и разумными проявлениям как принципиальной основой социального и собственно человеческого способа бытия. Именно здесь кроется, по мнению ряда авторов, некое сущностное противоречие человека, в рамках которого он одновременно должен быть похожим телом на животное и обладать духовностью, определяющей его сущность. Э. Фромм, определяя сущность человека, отмечает в данном случае, что человек, будучи безусловно телом и душой, принадлежит с связи с этим одновременно к двум конфликтующим мирам, и что самое главное осознает свою вовлеченность в «ужасный» конфликт между диктатом природы и своей свободой, укорененной в мышлении. Сущность человека, по мысли Фромма, состоит в потребности постоянного разрешения конфликта, потребности ответить на него, как на вопрос, но не теоретически, а в формах своего бытия (Фромм, 1990).

Литература

- 1 Flanagan K. (2013) *A Sociology of Spirituality. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association with the BSA Sociology of Religion Study Group.* – Ashgate Publishing, 2013. – 286 p.
- 2 Habermas J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- 3 Khorkov Mikhail (2014) *Metaphysics and spirituality in the history of philosophical anthropology and contemporary phenomenology of the human person // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – PP. 97–102.
- 4 Lee Bladon (2007) *The Science of Spirituality.* – Lulu.com, 2007. – 310 p.
- 5 Margaret A. (2002) Burkhardt, Mary Gail Nagai-Jacobson *Spirituality: Living Our Connectedness.* – Cengage Learning, 2002. – 380 p.
- 6 Parley P. (2008) *Pratt Spirituality: The Key to the Science of Theology.* – Cedar Fort, 2008.– 132 p.
- 7 *Philosophy and spirituality across cultures and cilizations / edited by Nur Kirabaev, Yuriy Pochta, Ruzana Pskhu.* – first [edition]. – Washington, 2014.
- 8 Richard H. (2005) *Spirituality and Psychological Health.* – Colorado School of Prof Psy, 2005. – 321 p.
- 9 Ruzana Pskhu (2014) *Integration of Philosophy and Spirituality in the Middle Ages India (Based On the “Vedarthasamgraha” of Ramanuja) // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – PP. 131– 142.
- 10 Scheler M. (1948) *Wesen und Formen der Sympathie*, 5th ed. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948. – 200 p.
- 11 Sheldrake Philip (2013) *Spirituality: A Brief History.* – John Wiley & Sons, 2013. – 272 p.
- 12 Sheldrake Philip (2012) *Spirituality: A Very Short Introduction.* – OUP Oxford, 2012. – 152 p.
- 13 Waaijman K. (2002) *Spirituality: Forms, Foundations, Methods.* – Peeters Publishers, 2002.– 968 p.
- 14 Zahavi D. (2008) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective (First MIT Press paperback edition).* Cambridge MA: MIT Press, 2008.

- 15 Аристотель (1976) О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль 1976. – С. 371-451.
- 16 Аристотель (1937) О частях животных. – М.: Издательство «Биомедгиз», 1937. – 220 с.
- 17 Буева Л.П. (1996) Духовность и проблемы нравственной культуры: духовность, художественное творчество, нравственность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 5-18.
- 18 Грот Н.Я. (1886) О душе в связи с современными учениями о силе. Опыт философского построения – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1886. – 98 с.
- 19 Каган М.С. (1985) О духовном. Опыт категориального анализа // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91-102.
- 20 Кант И. (1965) Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2 – М.: Мысль, 1965. – 478 с.
- 21 Лукреций Кар (1946) О природе вещей. – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1946. – 258 с.
- 22 Платон (1968) Апология Сократа // Платон. Сочинения. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – 860 с..
- 23 Платон (1970) Тимей // Платон. Сочинения. Т.3. – М.: Мысль, 1971. – 654 с.
- 24 Реале Д. Антисери Д. (1994) Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. – СПб., 1994. – 336 с.
- 25 Тайлор Э. (1989) Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
- 26 Франк С.Л. (1995) Предмет знания. Душа человека. – М.: Наука, 1995. – 655 с.
- 27 Фромм Э. (1990) Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Философские науки. – 1990. – №3. – С. 88–95.
- 28 Хофмайстер Х. (2000) Что значит мыслить философски? – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2000. – 448 с.
- 29 Шелер М. (1988) Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: переводы / общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
- 30 Юнг К.Г. (1994) Проблема души современного человека // К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. – М.: «Прогресс», 1994. – С. 293-316.

References

- 1 Flanagan K. (2013) *A Sociology of Spirituality. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association with the BSA Sociology of Religion Study Group.* – Ashgate Publishing, 2013. – 286 p.
- 2 Habermas J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- 3 Khorkov Mikhail (2014) *Metaphysics and spirituality in the history of philosophical anthropology and contemporary phenomenology of the human person // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – RR. 97–102.
- 4 Lee Bladon (2007) *The Science of Spirituality.* – Lulu.com, 2007. – 310 p.
- 5 Margaret A. (2002) *Burkhardt, Mary Gail Nagai-Jacobson Spirituality: Living Our Connectedness.* – Cengage Learning, 2002. – 380 p.
- 6 Parley P. (2008) *Pratt Spirituality: The Key to the Science of Theology.* – Cedar Fort, 2008.– 132 p.
- 7 *Philosophy and spirituality across cultures and civilizations / edited by Nur Kirabaev, Yuriy Pochta, Ruzana Pskhu.* – first [edition]. – Washington, 2014.
- 8 Richard H. (2005) *Spirituality and Psychological Health.* – Colorado School of Prof Psy, 2005. – 321 p.
- 9 Ruzana Pskhu (2014) *Integration of Philosophy and Spirituality in the Middle Ages India (Based On the “Vedarthasamgraha” of Ramanuja) // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – RR. 131– 142.
- 10 Scheler M. (1948) *Wesen und Formen der Sympathie*, 5th ed. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948. – 200 p.
- 11 Sheldrake Philip (2013) *Spirituality: A Brief History.* – John Wiley & Sons, 2013. – 272 p.
- 12 Sheldrake Philip (2012) *Spirituality: A Very Short Introduction.* – OUP Oxford, 2012. – 152 p.
- 13 Waaijman K. (2002) *Spirituality: Forms, Foundations, Methods.* – Peeters Publishers, 2002.– 968 p.
- 14 Zahavi D. (2008) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective (First MIT Press paperback edition).* Cambridge MA: MIT Press, 2008.
- 15 Аристотел' (1976) О душе // Аристотел'. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мysl' 1976. – С. 371-451.
- 16 Аристотел' (1937) О частях животных. – М.: Издател'ство «Биомедгиз», 1937. – 220 с.
- 17 Буева Л.П. (1996) Духовност' i problemy нравstvennoj kul'tury: duhovnost', hudozhestvennoe tvorchestvo, нравstvennost' (materialy «kruglogo stola») // Voprosy filosofii. – 1996. – № 2. – С. 5-18.
- 18 Грот Н.Я. (1886) О душе в svязи s совremennymi uchenijami o силе. Опыт философского построения – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1886. – 98 с.
- 19 Каган М.С. (1985) О духовном. Опыт категориального анализа // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91-102.
- 20 Кант И. (1965) Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2 – М.: Мysl', 1965. – 478 с.

- 21 Lukrecij Kar (1946) O prirode veshhej. – M.: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo, 1946. – 258 s.
- 22 Platon (1968) Apologija Sokrata // Platon. Sochinenija. T. 1. – M.: Mysl', 1968. – 860 s..
- 23 Platon (1970) Timej // Platon. Sochinenija. T.3. – M.: Mysl', 1971. – 654 s.
- 24 Reale D. Antiseri D. (1994) Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. T. 1. Antichnost'. – SPb., 1994. – 336 s.
- 25 Tajlor Je. (1989) Pervobytnaja kul'tura. – M.: Politizdat, 1989. – 573 s.
- 26 Frank S.L. (1995) Predmet znaniya. Dusha cheloveka. – M.: Nauka, 1995. – 655 s.
- 27 Fromm Je. (1990) Duhovnaja sushhnost' cheloveka. Sposobnost' k dobru i zlu // Filosofskie nauki. – 1990. – №3. – S. 88–95.
- 28 Hofmajster X. (2000) Chto znachit myslit' filosofski? – SPb.: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2000. – 448 s.
- 29 Sheler M. (1988) Polozhenie cheloveka v Kosmose // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: perevody / obshh. red. Ju. N. Popova. – M.: Progress, 1988. – S. 31-95.
- 30 Jung K.G. (1994) Problema dushi sovremennogo cheloveka // K.G. Jung. Problemy dushi nashego vremeni. – M.: "Progress", 1994. – S. 293-316.