

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ВИРТУАЛЬНЫХ КОНТЕКСТОВ ДУХОВНОГО ОЗДОРОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению философско-антропологического анализа виртуальных контекстов духовного оздоровления личности. Выявляется специфика этапов его развития. Исследуются древние, средневековые и современные теоретические подходы к уяснению таких категорий, как «virtus» и «виртуальный образ». Обосновывается связь между виртуальностью и духовной само-трансформацией человека. Автор обращает внимание на различные стили интерпретации виртуальных образов как приносящих с собой болезнь или здоровье.

Ключевые слова: виртуальное образное отражение; сочетание виртуалов с духовным оздоровлением личности; специфика древних, средневековых, современных подходов к виртуальным контекстам духовного оздоровления; философско-антропологическое исследование различий между виртуальными образами.

Abstract. The article is about the philosophical-anthropological analysis of virtual contexts of spiritual curing of person. The specificity of stages this development are studies. The ancient, medieval and modern theoretical approaches to such categories as «virtus» and «virtual image» are research. The relation between of virtuality and spiritual self-transformation of man are basis. The author in pause attention to the deferent stiles of interpretation of virtual images as illness or health brings.

Keywords: virtual imaginary reflection; virtuales with spiritual curing of person combination; ancient, medieval, modern approaches to virtual contexts of spiritual curing specificity; philosophical-anthropological of virtual imaginary's difference analysis.

Начало третьего тысячелетия характеризуется повышенным интересом представителей философской антропологии к вопросам развития внутреннего мира людей, их духовности. Причем, с учетом условий современного существования людей, акцент ставится на идее сохранения и укрепления духовного здоровья на основе выработки концепций и программ духовного оздоровления каждой личности [1, с. 32–36].

Под духовным оздоровлением здесь понимается перманентное моральное усилие, направленное на очищение личностного «я» от негативных наслоений в сознании, вызванных засильем низменных страстей, а в широком смысле – это деятельность, которой способен заниматься на своем уровне каждый человек. Цель духовного оздоровления характеризуется тем, что сориентирована на высокие ценностные стандарты и, следовательно, выходит за рамки расположенных близко положительных показателей, ее достижение длится всю жизнь, поскольку она подразумевает приближение к себе лучшего, а лучшее производит диалектическое отрицание уже имеющегося хорошего. Перманентность движения навстречу идеалу усиливает звучание темы поиска средств оздоровительных мероприятий и их эффективного применения.

Ведущим средством, как указывают философы, занимающиеся проблемой развития личности, является создание образа символа, выражающего идеал духовно здорового состояния, который постоянно присутствует в сознании человека и побуждает к осуществлению духовного самоизменения [2, с. 18–32]. Конечно, данная стезя требует задействования особого образа, достигающего значительной степени абстрагированности от обыденных вещей, иначе он не выходит на уровень, квалифицируемый понятием «идеал». В рамках философской теории отражения производится ранжирование образов, выделение среди них простых, первичных, являющихся итогом отражения предметов внешней среды, и вторичных, сложных, производящих демонстрацию духовных феноменов внутреннего мира. Вторичные образы называются виртуальными образами, или виртуалами, и создаются за счет того, что происходит как бы списывание нового образа с первичного образа, имеющегося в сознании [3, с. 250–251]. При этом в виртуале выводятся на поверхность черты объекта, не получившие своего четкого отражения в первом образе, а также те качественные данные об объекте, которые были ранее размещены в хранилищах памяти. В данном случае задействуется операционализм, который трактуется представителями философской антропологии как «субъект-субъектное общение» [4, с. 15–22]. Поэтому виртуальные образы получают достаточно отстраненными от внешней конкретики, приобретая вместе с тем искомую семантическую содержательность, позволяющую использовать их в духовно оздоравливающей деятельности.

Поскольку тема духовного оздоровления и использования виртуальных образов для улучшения внутреннего состояния личности весьма актуальна, то необходимо объединить все ресурсы для ее адекватной проработки и обратиться к анклавам мудрости различных исторических эпох. Не нужно думать, что упадок духовности – это повод для волнения только наших современников, напротив, об этом беспокоятся люди во все времена, а представители разных философско-антропологических школ стремятся отыскать рецепты избавления от этой болезненной напасти. Причем интересно то, что тезис о духовном оздоровлении у них часто бывает гармонично скоррелирован с тезисом о виртуальном его сопровождении. Роль виртуального не только признается, но и подвергается анализу, развитие которого носит поступательный характер, ибо его содержание дополняется все новыми контекстами.

Данный процесс можно подразделить на несколько этапов, и первый из них, знаменующийся изначальным выявлением указанного тезисного тандема, начинается в VI в. до н.э., когда в тексты Древней Индии вносятся слова, выражающие образные виртуальные качества в их духовно оздоравлиющем позиционировании. С ними связано культовое противостояние представителей новых религиозно-философских школ, с одной стороны, и устанавливающих засилье ведических обрядов, брахманов, – с другой. Активнее других в полемику включаются йогины, призывающие подвижников основное внимание уделять не Ведам, ориентирующим на выражение внешней почтительности Богам, а Упанишадам Йоги, направляющим энергию на индивидуальное внутреннее очищение сознания и, тем самым, на духовное оздоровление личности.

Они считают: «Когда цветистый язык «Вед» больше не будет волновать твой ум, когда он будет постоянно пребывать в трансе самоосознания, тогда ты достигнешь божественного сознания». Оздоровляющая система йоги соз-

дается ради достижения духовного бессмертия, в связи с чем формируется деятельный принцип, обеспечивающий его воплощение и состоящий «в твердом удержании чувств (sthiram indriya dharanam) – это считается йогой. Тогда человек становится внимательным, ибо собранность (yoga) приходит и уходит» [5, с. 140–160]. Однако данного определения недостаточно, потому что нужно вывести на поверхность способ удержания чувств и концентрации внимания. Что касается первого вопроса, то для его прояснения привлекаются глаголы с корневой вставкой *vt*, которая соотносится с попыткой понять и выразить суть виртуальности и ее предназначение. Сами же глаголы указывают на «мгновенную беспрепятственную актуализацию психического акта в психике йогины» [6, с. 69]. Речь идет о психическом штурме, уничтожающем в сознании все лишнее и генерирующем концентрацию его на главном образе. Как это происходит, кратко объясняется во второй сутре йогического трактата, где говорится, что «Йога – мыслеврети прекращение» (yoga cittavrtti nirodhah) [7, с. 29]. Тут *vrtti* – оборот, верчение, а в русском варианте – вращение, бурление, т.е. способ получается такой: чувства доводятся до кипения и как бы закручиваются в воронку, которая уходит в глубь сознания. При постоянной фокусировке внимания на идее духовного бессмертия все первичные образы распыляются, поэтому сознание становится практически пустым и достойным созерцания безмятежного покоя нирваны, образ которого всплывает в данный момент и занимает собой все пространство видения подвижника.

Суть полемики между брахманами и йогины состоит в том, чтобы повысить результативность духовно оздоравливающих практик. Философы-йогины через анализ своих состояний понимают, что достигнуть результата можно только на основе взаимодействия с сильным *vrtti*-образом, который создается с помощью визуализации сакрального смысла, содержащегося в постоянно и неустанно повторяемой (рецитируемой) формуле, из-за чего и достигается, собственно, рано или поздно, бурление чувств. Брахманы читают разные фразы, поэтому образы меняются в сознании, оно рассеивается и духовную трансформацию осуществить не удается.

«Если упанишады, – говорится в Бхагавадгите, – чем-то отличаются от брахман, то не структурой своего знания... а его длительностью и соответственно интенсивностью. Совсем не трудно, например, тренированному жрецу в нужный момент жертвоприношения Сомы вспомнить, рецитируя формулу под названием Пуроруч, что ее двенадцать предложений символизируют двенадцать месяцев года, а через них – Праджапати... с окончанием двенадцатого предложения (а все они довольно короткие) жрец переходит к другой формуле и, следовательно, к новому отождествлению (образу), затем еще к новому и т.д. Но совсем иное дело рецитировать формулу упанишады «Я есмь брахман» хотя бы в течение одного дня и при этом постоянно помнить, что такое Брахман и что «я есмь» именно это. Между тем продолжительность такого рода «знания» должна быть растянута в конечном счете на всю жизнь» [8, с. 192]. Очевидно, что внимание к взаимосвязи между духовным изменением и работой с образами виртуально-глубинного качества выявляется в системах духовного оздоровления философов Древнего Востока, а в дальнейшем эта тенденция прослеживается и в трудах западных мыслителей, но реализация ее проходит уже в рамках второго этапа, относящегося к первым векам нашей эры.

Обратимся к философско-антропологическим разделам трактатов древнеримского консула и оратора Марка Туллия Цицерона, в которых широко задействуются контексты виртуального. В отличие от йогов, он использует не глаголы с корнем *virt*, а понятие «*virtus*», которое представляет собой общий символ идеальной добродетели, а также совокупность совершенных нравов, ею объединяемых, – *summis virtutibus*. Отметим, что на этом пункте вовсе не заканчивается применение категории «*virtus*» в многосторонних нюансировках добродетели, скорее, наоборот, подведение черты под понятийными идентификациями дает импульс к разворачиванию экспликации, касающейся философии человека как фундамента, на котором строится система духовного оздоровления. Для полноценного возведения ее здания ставится вопрос о том, каковы цель, средство и способ достижения добродетельности, и источники указывают на то, что целью этических усилий и, соответственно, духовного оздоровления Цицерон считает формирование личности с показателями особого нравственного совершенства.

Для акцентации тех изменений, которые происходят с самостью в ходе духовного развития и превращают ее в новое существо, римский трибун употребляет лексическую связку, состоящую из двух компонент, одна из которых создана из первого блока категории «*virtus*». Отсюда, если простые люди у него называются *hominis*, то совершенный человек – *vir bonus*, что означает «муж в высшей степени» – честный, благодетельный, гуманный. Иногда *vir bonus* заменяется на *vir optimus*, что означает «муж прекраснейший», и оценка тут дается на основе не эстетических, а духовных соображений. Когда ясна цель, то для ее достижения подыскивается соответствующее средство и выбор его зависит от того, какое достоинство личности утверждается в качестве приоритетного для *vir bonus*.

Цицерон делает ставку на мудрость, отсюда получается, что философия является для него искомым средством для взращивания *vir bonus*, потому что она искореняет пороки (*extrahit vitia*) и врачует души (*mederi animus*), а от нравственного здоровья зависит благополучие всех и каждого. Вот уже обособлены цель и средство, остается позаботиться только о способе, и в нем он возвышает позитивную волюнтарность, вырастающую из свободы. Цицерон задумывается над тем, как склонить людей к тому, чтобы они добровольно руководствовались бы положительными ценностями, и приходит к выводу: хотя принудить к добродетельности нельзя, ей можно научиться. Казалось бы, способом выбирается образование, в котором часто присутствует внешнее давление на индивида, но это не совсем так, потому что под учебой имеется в виду возделывание души через открытие в себе самом начал нравственного совершенства [9, с. 126–130]. Это соответствует принципам духовно оздоравливающей систематики, принятой на вооружение в различных философско-антропологических школах.

В итоге у Цицерона, по мере достижения цели, «*virtus*» включает в себя не только добро, творческий разум, но и возвышенный дух, а слияние трех ипостасей в одно целое свидетельствует о том, что личностная трансформация завершается. На это указывает и сам Марк Туллий, когда пишет: «И если... ум культивирован, если взор его столь проницателен, что его не могут ослепить никакие заблуждения, он становится совершенным духом, т.е. абсолютным разумом, это и есть добродетель (*virtus*)» [10, с. 187–189]. Становится ясно, что, несмотря на выявленные различия между восточными и запад-

ными взглядами на виртуальное, нельзя сказать, что преемственность тут отсутствует, как раз в главном согласие есть: виртуальное закрепляется в обоих случаях за сферой духовности, оно называется неотъемлемой частью человеческого внутреннего мира, в нем высвечивается несколько граней – мгновенное, человеческое, психическое, выводящее в другое духовное измерение, очищающее; в Древнем Риме в этот перечень добавляются еще некоторые показатели – волевое, сознательное, добродетельное. Вместе с тем перечисленные качества виртуального не охватывают всей его сущности, в нем еще сохраняется большой семантический объем, который будет выведен на поверхность позже.

Проведенный экскурс со всей очевидностью доказывает, насколько древними являются проблемы, касающиеся совершенствования человеческой духовности. Но на данной точке тема не закрывается, потому что наступает следующий этап выявления и интерпретации виртуальных и духовно оздоравливающих взаимодействий. Это исторический период средневековья, мировоззренческого господства теоцентризма, когда философы-схоласты для поворота антропологии в богословское русло вынуждены внести в содержание категории «virtus» еще один важный нюанс. Дополнение вносится в контексте особой терминологической проработки весьма значимого для христианской догматики тезиса о тварности, вторичности всего существующего, в том числе и человека. Для укрепления его доказательной базы они утверждают наличие Божьего промысла в общей структуре мироздания, реализующегося через нулевую фазу в развитии каждой вещи. Здесь предусматриваются необычные параметры чтойности, когда вещь отсутствует, но в то же время она есть, бытийствуя в потенциальном виде, указывающем на приоритет Божественного провидения. Выбор слова для обозначения данного феномена падает на понятие «виртуальное», которое подходит, по представлениям теологов, для внедрения в зону смысла того, что существует уже в возможности и не существует еще в действительности.

Вряд ли подобный взгляд на «virtus» рождается совершенно стихийно, что его попробовали приновить к религиозной платформе и он вдруг удачно в нее вписался. Мы, когда говорим о том, что в виртуальном, после перечисления многих его трактовок, еще остается смысловой резерв, в полной мере не используемый в древности, подразумеваем именно смысл потенциальности. Действительно, в индийской системе учитывается, что, перед изменением состояния сознания, в психике предпосылки реализации такого акта уже присутствуют в свернутом виде, их надо развернуть, совершить осуществление, поэтому здесь используются слова, синтезирующие различные состояния: глаголы с vrt – это и потенция, и действие, и результат. Что касается римского понятия «virtus», то Цицерон специально делает акцент на том, что vir bonus формируется на базе заложенных в природе человека добродетелей, находящихся в состоянии потенциальной стагнации. Они так и останутся нереализованной возможностью, если человек не заглянет в себя, не найдет их, данный процесс поиска, собственно, и генерирует динамику духовного оздоровления в Древнем Риме [11, с. 250–280]. Выразим свое убеждение в том, что средневековые мыслители, конечно, знакомы с названными сторонами виртуального, отраженными в древних текстах, и они намеренно ретушируют другую его черту, чтобы заполнить ею пробел в теологической апологетике и

создать систему духовного оздоровления, отличающуюся в значительной мере от систем древности.

В тех системах человек самостоятельно, по своей потребности производит духовное действие для достижения идеала совершенства, в христианской же системе человек не может сам достичь данной цели. Он должен отречься от своей воли и признать волю Бога, подчиниться ей, и тогда, если хочет этого Всевышний, в нем раскроется потенциал духовного самосовершенствования, уже присутствующий в его сознании и душе изначально, с момента рождения. В потенциале есть и образ Абсолюта, дарующий духовное здоровье, но до акта боговидения нужно долго идти подвижнической тропой, затратить много сил [12, с. 103, 311]. Конечно, в связи с многозначностью виртуального оно наделяется регалиями особой потенциальности, не той, которая залегает неподвижным грузом, никак не влияя на ход событий в жизни людей, а той, которая, представляя собой сгусток Божественной энергии, стимулирует процесс появления у человека стремления к самоизменению, не случайно она получает название высшей потенции, или *virtus caeli* [13, с. 68–85]. Наиболее фундаментально этим вопросом занимается Фома Аквинский, который создает учение о том, что каждому возникновению предшествует альтерация материи и полное уничтожение пребывающих в ней элементарных субстанциональных форм.

Из смеси предельных показателей, скажем, черного и белого, рождается новое качество – серое, в котором крайности присутствуют не субстанционально, а виртуально (*virtualiter*), т.е. по своей действующей силе: как если бы они реально присутствовали. Философы отмечают, что скрытая виртуальность, вводимая христианскими богословами, снабжает каждую вещь, и главное человека, некоей тайной, которая принадлежит Богу, воплощающему собой источник порождения всего [14, с. 127]. Приведенную редукцию вполне можно воспринять как аргумент в пользу нашей мысли о неразрывности связующей нити, соединяющей виртуальное и духовно оздоравливающее, выводящее на идеал совершенства. В древности данная категория означает движение к совершенству, а в эпоху средневековья – силу совершенства, его импульс, ведущий человека из небытия в бытие. Человек способен к самосовершенствованию из-за природных возможностей, виртуально заложенных в его душе, подаренной ему Богом и сочетающей в себе духовную мощь всех живых видов.

Так, Фома Аквинский, приводя пример возникновения более развитых духовных чтойностей из простых, берет за образец человеческую душу и замечает, «что в человеке не присутствует никакой иной субстанциональной формы, помимо одной только субстанциональной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами» [15, с. 850–851]. У Николая Кузанского находим следующее объяснение того, каким способом осуществляется погружение в виртуальное и последующий исход из него в соответствии с Божественным промыслом, метафорически опирающиеся на пример из жизни орехового дерева. Он пишет: «Так велика сладость, которой ты, Господи, питаешь мою душу, что она всеми силами стремится помочь себе опытом здешнего мира и внушаемыми тобой прекрасными уподоблениями. И вот, зная,

что ты – сила, или начало, откуда все... я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеленое, отягощенное ветвями, листвой и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально... абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность виртуально свертывать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; то есть в ней начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно как причина всего, что она дает своему следствию... Ограниченная сила семени есть сила видовой природы, ограниченная пределами вида и пребывающая в семени как конкретное начало. Но ты, мой Боже, абсолютная сила и потому природа всех природ» [16, с. 46–47].

Четвертый этап в философско-антропологическом анализе связующих нитей между виртуальными и духовно оздоравливающими активациями в жизни людей вбирает в себя Новое Время и современность. В конце XX в. обнаруживается наличие особых идеальных феноменов в глубинных слоях духовности, способных изменять состояние сознания и получивших, в силу их особо абстрагированного характера, название «виртуальных образов» [17, с. 158–163]. Эти образы характеризуются столь неординарной спецификой, что у древних и средневековых мыслителей не хватило данных для расшифровки всех ее параметров. Хотя некоторую ее часть, вбирающую в себя духовное усилие, выводящее чувства на пик переживаний, изменяющих сознание, они сумели разгадать [18, с. 10–15]. Вместе с тем философы, до современного открытия виртуалов, делают такие умозаключения, которые позволяют постепенно приближаться к уяснению того факта, что они наделены образной формой существования.

Как отмечается выше, Н. Кузанский соединяет подход к пониманию виртуального с актами образного видения. Сначала он видит «телесными глазами» ореховое дерево, т.е. создает простой образ первичного отражения, а затем «умным оком» он видит это же дерево, но только виртуально пребывающим в своем семени. Ясно, что это уже сложный образ вторичного отражения, несущий в себе абстрагированное от конкретной вещи. У Н. Кузанского это – ореховое дерево. Именно такие образы сегодня и называют виртуалами. Также у Гегеля есть положение о виртуальной реальности как снятом (идеальном) бытии [19, с. 120–130]. По сути, оно опять напоминает об образном состоянии виртуального, ибо снятое бытие – это запечатленное в идеальном феномене бытие, переведенное в образный контекст.

Подобные редукции позволяют современным философам выразить общую специфику виртуалов, проявляющуюся, прежде всего, в том, что они отражают не столько физическую реальность и ее объекты, сколько образы этих объектов, знаки и символы. Далее, для актуализации виртуалов требуется духовное напряжение, доведение чувств до пикового состояния, позволяющего элиминировать первичные образы, сделать сознание как бы пустым, чтобы полностью сосредоточиться на содержании, которое будет внесено в виртуальный образ. Пустое сознание трактуется одними философами как табло, на котором высвечивается виртуальный образ [20, с. 36], а другими – как экран, включающийся при появлении виртуала. К примеру, в одной из

работ обнаруживается такой метафоризм: «Мы можем вызвать в памяти образы и позволить им заполнить виртуальное пространство видения между нами и реальными объектами, или своего рода темный экран, и снова отпустить их, не изменяя течения практических событий» [21, с. 130]. Специфика заключается и в том, что виртуальные образы перенимают от духовности личности, которой они порождаются, ее нравственную позицию. Высокая нравственная ориентация и виртуал делает возвышенным, содействующим расцвету личности, а низкая нравственность накладывает соответствующую печать на виртуал, придавая ему отрицательный заряд, разрушающий личность, характер. Поэтому правильно будет различать два вида виртуальной образности – болезнетворный и духовно оздоравливающий [22, с. 30–44]. Оба они появляются за счет перевода духовной энергии с ее нижних, бессознательных отделов в верхние, управляемые менталитетом. Таким способом бессознательные чувственные всплески обесточиваются и теряют, в значительной мере, силу своего влияния на человека.

Однако есть между ними и существенное различие. Болезнетворение не нуждается в высоком моральном абстрагировании, потому что его подоплеку составляет реализация потребности получения удовольствия любой ценой, даже за счет здоровья и жизни организма. Поэтому негативные виртуалы, дающие выход на достижение желаемого, являются результатом отражения хотя и обобщенных, но довольно простых вещей. Исследователи отмечают, что болезнетворные виртуальности алкоголиков разворачиваются обычно на одном собирательном образе, призывающем обслужить потребность в выпивке. Это может быть образ праздничного застолья, винного магазина или даже скамейки в парке, где совершается распитие алкоголя [23, с. 144–148]. Получается так, что осмысливать нечего и энергию духа сублимировать некуда. Излишки энергии сбрасываются вниз по стволу духовности и перекачиваются во внутреннюю и внешнюю агрессию разрушения.

В свою очередь, виртуализация духовно оздоравливающих символов всегда требует высокого уровня абстрагирования, поскольку понятия нравственности, в таких случаях фигурирующие, не имеют конкретных предметных аналогов в материальном мире и практически не подвергаются первичной идеализации, быстро принимая форму вторичного отражения. Подобные операции сопровождаются значительными духовными усилиями, ведь человек не видит искомые объекты вовне, он должен узреть их внутри, сотворить их, предварительно уяснив, как они будут выглядеть и почему именно так. В тот момент, когда концентрация сознания достигает максимума, рождается виртуальный образ. Причем в нем обязательно формируется ценностно значимый фрагмент облика символа духовного совершенства – это, как правило, бывают глаза, улыбка или что-то иное. Из этого фрагмента энергия проникает в сознание и все мысли собирает вокруг внутреннего смысла, который он выражает, что способствует творческому саморазвитию личности в ходе его уяснения. Скажем, взгляд Христа, слеза Богородицы, жест руки Будды – красноречиво говорят о любви, милосердии, мудрости, призывая измениться, последовать примеру, не отступать от избранной стези. Чем больше сил тратит человек на создание виртуала, тем мощнее, в свою очередь, воздействует на него образ и эффективнее процесс духовного оздоровления.

Подводя итоги рассмотрения процесса развития философско-антропологического анализа связи виртуального и духовно оздоравливающего в чело-

веческой деятельности, заметим, что в ходе его осуществления создается возможность выхода на определенный результат. Он состоит в том, что теперь легче представить общую картину поэтапного приближения к расшифровке глубинных метаморфоз сознания, происходящих во время трансформации личности. Духовная жизнь во многом является тайной, однако, соединяя в единый блок достижения мудрецов и философов разных эпох, можно приподнять над ней завесу и увидеть суть происходящего, не нарушая при этом права личности на конфиденциальность ее внутреннего бытия.

Список литературы

1. **Шкерина, Г. А.** Духовно-нравственное здоровье и социальные проблемы / Г. А. Шкерина, Т. В. Блиникова // Духовно-нравственный мир современного российского общества: проблемы формирования и защиты : материалы Всероссийской науч.-практ. конф. (г. Волгоград, 16 марта 2009 г.) / отв. ред. А. А. Огарков [и др.]. – М. : ООО «Глобус», 2009. – С. 32–36.
2. **Назаров, В. Н.** Феноменология мудрости: образы мудреца в истории культуры: нравственно-философское исследование / В. Н. Назаров. – Тула : Изд-во ТГПИ, 1993. – 327 с.
3. **Солопов, Е. Ф.** Философия : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Е. Ф. Солопов. – М. : ВЛАДОС-ПРЕСС, 2003. – 400 с.
4. **Kagan, M. S.** Mensch-Kultur-Kunst. Sistemanalitische Untersuchung / M. S. Kagan. – Hamburg ; Harvestehude : Rolf Fechner Verlag, 1994. – 344 s.
5. **Шри Шримад, А. Ч.** Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавад-гита как она есть / А. Ч. Шри Шримад. – М. ; Л. ; Калькутта ; Бомбей ; Нью-Дели : Бхактиведанта Бук Траст, 1992. – 832 с.
6. **Носов, Н. А.** Виртуальная психология / Н. А. Носов. – М. : Аграф, 2000. – 432 с.
7. Упанишады йоги и тантры / пер. с санскр. и сост. Б. В. Мартынова. – М. : Алетей, 1999. – 256 с.
8. Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенова. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 256 с.
9. **Батлук, О. В.** Цицерон и философия образования в Древнем Риме / О. В. Батлук // Вопросы философии. – 2000. – № 2. – С. 115–140.
10. **Лосев, А. М.** Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. / А. М. Лосев. – М. : Изд-во МГУ, 1979. – 415 с.
11. **Цицерон, Марк Туллий.** Избранные сочинения / Марк Туллий Цицерон ; пер. с лат. – М. : Художественная литература, 1975. – 454 с.
12. **Сидоров, А. И.** Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. – М. : Православный паломник, 1998. – 526 с.
13. **Носов, Н. А.** Фома Аквинский и категория виртуальности / Н. А. Носов // Виртуальная реальность: философские и психологические аспекты. – М. : Институт человека РАН, 1997. – С. 68–85.
14. **Ахутин, А. В.** История принципов физического эксперимента: от античности до XVII в. / А. В. Ахутин. – М. : Наука, 1976. – Т. 1. – 291 с.
15. Философия древности и средневековья // Антология мировой философии. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – Ч. 2. – 235 с.
16. **Кузанский, Н.** О видении Бога / Н. Кузанский // Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1980. – Т. 2. – 441 с.
17. **Носов, Н. А.** Виртуальная реальность / Н. А. Носов // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 158–163.
18. **Maslow, A.** Religions, Values and Peak-experiences / A. Maslow. – New York : Viking Press, 1973. – 114 p.

19. **Гегель.** Энциклопедия философских наук / Гегель. – М. : Наука, 1977. – Т. 3. – 653 с.
20. **Носов, Н. А.** Словарь виртуальных терминов / Н. А. Носов. – М. : Путь, 2000. – 69 с.
21. **Лангер, Сьюзен.** Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства / Сьюзен Лангер ; пер. с англ. С. П. Евтушенко ; общ. ред. и послесл. В. П. Шестакова. – М. : Республика, 2000. – 287 с.
22. **Бирюкова, Э. А.** Виртуальные основы этики духовного оздоровления / Э. А. Бирюкова. – Новомосковск : НИ РХТУ, 2003. – 128 с.
23. **Яценко, Ю. Т.** Алкоголизм с виртуальной точки зрения / Ю. Т. Яценко // Виртуальная реальность: философские и психологические аспекты. – М. : Институт человека РАН, 1997. – С. 144–148.

Бирюкова Элеонора Алексеевна

кандидат философских наук, доцент,
заведующая кафедрой истории,
философии и культурологии,
Новомосковский институт Российского
химико-технологического университета
им. Д. И. Менделеева

E-mail: nsitkevich@yandex.ru

Biryukova Eleonora Alekseevna

Candidate of philosophical sciences,
associate professor, head of sub-department
of history, philosophy and culture studies,
Novomoskovsk Institute of the Russian
Chemical-Engineering University
named after D. I. Mendeleev

УДК 1(091): 681.518

Бирюкова, Э. А.

Развитие философско-антропологического анализа виртуальных контекстов духовного оздоровления личности / Э. А. Бирюкова // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2010. – № 1 (13). – С. 60–69.