

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ ПРИ
ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ КАЗАХСТАНСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА**

**РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

В.С. Возняк, Н.В. Гусева

**ДИАЛЕКТИКА ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ.
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И
ВОСПОМИНАНИЯ КАК ТОЧКИ ДУХОВНЫХ ПЕРСПЕКТИВ**

Монография

Усть-Каменогорск
2016

УДК 162.6 (035.3)

В 64

Рецензенты

Майданский А.Д. – доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета, г. Белгород (Россия)

Аляев Г.Е. – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка, сопредседатель Общества русской философии при Украинском Философском фонде (Украина)

В 64 Возняк В.С., Гусева Н.В.

Диалектика духовной реальности. Философско-методологические исследования и воспоминания как точки духовных перспектив: Монография/ Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 373 с.

ISBN 978-601-7334-87-1

Данная монография посвящена рассмотрению актуальных вопросов формирования и проявления духовной реальности. К ним относятся базовые понятия, в которых выражаются способы ее понимания и исследования, а также духовные формы, присутствующие в социальных процессах, в процессах развития человека, научного творчества, миропонимания и мироотношения. Авторы – **Возняк Владимир Степанович**, доктор философских наук, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Львовская обл., Дрогобыч, Украина) и **Гусева Нина Васильевна**, доктор философских наук, академик Акмеологической Академии, председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, Руководитель Международного Центра методологических исследований и инновационных программ ВО КФК (Усть-Каменогорск, Республика Казахстан) – осуществляют философско-методологический подход, ориентированный на диалектико-логический анализ существующих процессов и процессов, которые уже происходили и подвергались определенному осмыслению в истории культуры, истории философии и истории человеческой жизни, связанной со становлением духовности.

Данная монография рекомендуется для научных работников, докторантов, аспирантов, магистрантов, студентов, занимающихся научной работой в области социально-гуманитарных наук, а также ее можно рекомендовать всем, кто глубоко интересуется проблемами понимания духовности и ее развития.

УДК 162.6 (035.3)

ISBN 978-601-7334-87-1

© Казахстанско-Американский
свободный университет, 2016

ПРЕДИСЛОВИЕ

Создание данной монографии стало возможным благодаря многолетнему сотрудничеству ее авторов в исследовании духовного, которое привело к появлению во многом единого понимания как основ духовности, так и перспектив ее развития в бытии человека и общества.

Актуальность рассмотрения проблем формирования и развития духовной реальности заключается в ее основополагающем характере для человеческой культуры и, в этой мере, для сохранения и развития цивилизации. Сфера духовного существует как «энергетический» центр, центр силы и смысла человеческого существования, мироотношения и миропонимания. Именно духовная реальность делает возможным встраивание прошлого, настоящего и будущего в поток каждодневного бытия, делает этот поток способным к саморефлексии в масштабах всей общественной и индивидуальной жизни людей. Присутствие духовной реальности наполняет любую связь человека с миром определениями человечности. Это касается любых видов человеческой деятельности, как творческой, так и повседневной. Сопровождая человеческую жизнь и деятельность, духовная реальность делает каждый ее миг Со-Бытием, способным осветить Добром, Разумностью и Красотой всех, находящихся в нем.

Духовная реальность в человеческом существовании является таким его определением, которое содержит потенциал созидания и творчества всего человеческого рода, всей человеческой культуры от древней истории до современности. В актах творчества духовная реальность находит свое наивысшее выражение, в котором становится очевидной природа человека как субъекта исторического созидания. Сохранение и развитие человека и его мира всегда и особенно в современных условиях прямо связано с созиданием и сохранением всего того, что позволяет духовную реальность уберечь от разрушения и сделать воздухом, силой и движением к жизни, а не к смерти. Вопрос о смерти в современной ситуации не является хотя и угрожающим, но излишеством. Он стоит во весь рост перед современным человечеством в виде целого ряда глобальных проблем, от решения которых зависит его (человечества) жизнь. Решение этих проблем не является простым и легким. Оно потребует от человечества многого, включая наличие готовности и способности отнестись к Природе и к самим себе как к Единой и Ответственной Точке и Силе самой Природы, находящей в человечестве свою защиту и свою мудрость. Такая востребованность и вопрошание к человечеству со стороны Природы и со стороны самого не осознающего себя Общества означает, что для решения современных глобальных проблем необходимо осознание, способное появиться только в контексте духовной реальности. Отказ общества потребления, выражающего тенденцию и состояние, характеризующую цивилизационные процессы, от ценностей и векторов развития духовной реальности может означать лишь то, что решение глобальных проблем как условие выживания современного человечества не будет возможным.

Данная монография посвящена группе вопросов, связанных, во-первых, с пониманием феномена духовности. При этом раскрывается то обстоятельство, что понимание духовности существенно отличается при расщудочном толковании от того, каким оно оказывается, если осуществляется попытка рассмотрения на уровне разума. Философское рассмотрение духовности на основе уже сформированной с древности культуры диалектического мышления позволяет раскрывать горизонты ее развития и то, как ее присутствие может совершенствовать и развивать человеческое мышление, дух и душу, всю человеческую реальность в целом.

Во-вторых, в монографии специальное внимание уделяется вопросам формирования и реализации присутствия духовного уровня в миропонимании, в развитии гуманитарных наук и при специальном рассмотрении – в психологии. Кроме того, в монографии осуществляется обращение к духовности как феномену, неотделимому от характеристик мироотношения и того, как человеческое мироотношение трансформирует феномен духовности в форму социальной и индивидуальной деятельности и памяти. В этой форме духовность становится своего рода основанием для развития человека, общества, науки и т.д. Так, в науке она становится основой того, что принято называть «научная школа», в производстве – «ученичество», в широком культурном плане – «традиция». Духовность через «механизмы» деятельности и памяти делает возможным поступательное развитие культуры, позволяет определять направления развития всех сфер человеческого бытия.

Нельзя не отметить, что вопросы духовного развития и духовного статуса любых сфер современной общественной и индивидуальной жизни людей все больше становятся предметом внимания. Через проблематику духовности происходит своего рода возвращение к ценностям человеческого измерения как нравственного и разумного. Такое возвращение в той степени все более необходимо, в какой современная социальная жизнь все больше погружается в стандарты потребительского мироотношения.

Авторы выражают надежду, что их труд станет полезным и важным для тех, кто серьезно озадачен вопросами не только выживания современного человечества, но и его развития.

[Разделы написаны: автор Предисловия - д.ф.н. Н.В. Гусева, автор Части 1 – д.ф.н. В.С. Возняк, автор Частей 2, 3, 4 и Заключение – д.ф.н. Н.В. Гусева]

От авторов - Гусева Н.В.

ЧАСТЬ 1. ДИАЛЕКТИКА ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ КАК ПРЕДМЕТ ОСМЫСЛЕНИЯ/ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ИСТИННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

В наше достаточно безблагодатное и бесчестное время **диалектика** явно не чести. С горечью замечает Ф.Т. Михайлов: «<...> о диалектике, если и вспоминают, то вскользь, чуть ли не с кривой усмешкой на устах»¹.

Примечательный факт: и в советское время философов, сознательно (т.е. со знанием *дела*, с подлинным пониманием) работающих в режиме «высокой диалектики», было не то что немного – абсолютное меньшинство. И как раз *именно они* на постсоветском пространстве остались верны диалектике (Л.К. Науменко, Г.В. Лобастов, С.Н. Мареев, А.А. Хамидов, Ж.М. Абдильдин, Н.В. Гусева, группа киевских философов школы В.А. Босенко – да не обидятся неназванные) и продолжают свои исследования в этой доброй традиции. Те же, кто постоянно клялись в приверженности «марксистско-ленинской методологии», быстро сменили «ориентации». Все как в жизни: чем чаще и громче клянутся в верности женщине, тем вернее ей изменяют.

Произошло нечто похожее на то, что случилось в постклассической философии, когда философия Гегеля была отправлена в отставку. Г.В. Лобастов пишет: «<...> последующая философия, выбросив Гегеля вообще и занявшись сооружением “системного подхода”, “теории управления” и “синергетической самоорганизацией” и прочих так называемых методов. Именно представления обыденного сознания, очищенные сознанием “научным”, и живут в науке как “естественные” способности ума. Девственная незатронутость ученого сознания философской логикой впадает в эйфорию от счастья открытия давно открытых искусственным умом истин»².

А чего **стоит** увлечение «интервальным подходом», «витруалистикой», «квантовой теорией сознания» и проч. Частнонаучные методы возводятся в ранг общенаучных и тут же – без всякого обоснования – объявляются философскими. Погоня за «новизной», новыми методологиями – болезнь нашего времени. Вспоминается, как один из официальных оппонентов на защите моей диссертации в качестве недостатка указал на приверженность диалектике, а последняя, несмотря

¹Михайлов Ф.Т. О диалектике // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 156.

²Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 267.

на все былые заслуги, явно устарела, и надо бы обратиться к синергетике, ибо, к примеру, диалектика знает только «организацию», а синергетика говорит о «самоорганизации», и далее в подобном духе. Пришлось напомнить, что именно у Гегеля речь идет о *самодвижении*, *саморазвитии*, *самости*, об «отношении к себе», а хотелось резко сказать: «Гегеля в молодости надо было тщательнее читать!».

Попытки замены диалектики частно-научными методологиями, в частности, синергетикой – не что иное, как естественнонаучная диверсия, или – «околонаучное мародерство», по словам В.А. Лазуткина. Кстати, этот автор четко различает синергетику «в узком смысле», которая дала физикам и математикам способность смотреть и на физический мир как на целесообразное (с точки зрения целого), и «синергетику» как новомодную общую теорию бытия, которая «в худших традициях позитивизма стремится стереть все различия, смешать истину и ложь, добро и зло, прекрасное и безобразное: какая схема, модель (какой ракурс) для меня удобней, таким я и вижу мир, главное, чтобы она помогала мне удобно устроиться в нем»¹.

Погоня за модным – отнюдь не признак ума. А ведь так называемый «методологический плюрализм» – весьма модное направление, выдаваемое за последнее слово философской методологии. Единственно верно здесь одно: это действительно «последнее слово» умершей в руках невежд философии. И когда встречаешься с потугами объяснить сознание «квантовым подходом», через «виртуальность» выразить природу идеального, применить «синергетический подход» к исследованию образовательного процесса, равно как и в педагогике заменить категорию «знание» некими «компетентностями», – сразу же вспоминаются слова К. Маркса: «<...> это очень убедительный метод – убедительный для напыщенного, псевдонаучного, высокопарного невежества и лености мысли»².

Плюрализм противоположен *монизму*. Как всегда, у нас праведное смешивают с грешным. Монизм как таковой не содержит в себе ничего недостойного. Преодолевать надо не монизм, а идеологический тоталитаризм как диктат мировоззрения одной-единственной партии. А вот «методологический плюрализм» является своего рода идеологическим диктатом постмодернизма. И что, провозглашение такого себе «плюрализма» ведет к преодолению идеологии и диктатуры? Отнюдь, ведь бывает и диктатура невежества и откровенного

¹Лазуткин В.А. Contra очередной общей теории бытия // Русский мирь. Просветительский альманах. 2000. № 1. С. 214.

²Маркс К. Людвигу Кугельману, 27 июня 1870 / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 32. М.: Политиздат, 1964. С. 571.

идиотизма. При этом играть в «методологический плюрализм» любят именно те, кто в прошлые времена бездумно провозглашал свою преданность марксизму-ленинизму, ничегошеньки не понимая толком в сущности собственно марксистской методологии, ориентируясь на «диамат» в афанасьевско-константиновской упаковке. Филистерам от науки («прохиндеями» называл их Э.В. Ильенков) всегда удобно было служить власть имущим. Они иначе и мыслить не умеют. Для «плюрализма» достойное и адекватное место – на базаре. Если научные исследования в сфере философско-гуманитарного знания, ориентированного на бытие человека в мире, превратились в такую себе болтовню, то, конечно же – за «базар» никто не отвечает. *Монизм* как таковой предполагает, безусловно, единство, однако: *единство многообразного*. А это уже – диалектика. Диалектика, как ее определяет Ф.Т. Михайлов, есть «логическая форма и всеобщий способ рефлексивного (на себя обращенного) теоретического мышления, имеющего своим предметом противоречия его мыслимого содержания»¹.

Философия всегда имела методологию – свою собственную. Это определено ее *предметом* (предельные основания *человеческого бытия* в мире и *всеобщие меры мыслимости* этого бытия) и *особенным* способом схватывания (*осмысления*) этого предмета (предельно самокритичная рефлексия, *мышление* собственно). Посему философия (а диалектика – ее *душа живая*) – *сама себе методология* и нуждается ни в каких *методологических заимствованиях* из сферы иных наук.

Диалектика очень ответственно, то бишь – рефлексивно, *с понятием*, с пониманием относится к себе как к *методу*, осознает самое себя как «сам себя конструирующий путь» (Гегель). Согласно Гегелю, *метод* не является чем-то внешним, прилагаемым к содержанию, он – «не только *в себе и для себя определенная* модальность бытия, но в качестве модальность познания положен как определенный *понятием* и как форма, поскольку она душа всякой объективности и поскольку всякое иначе определенное содержание имеет свою истину единственно лишь в форме»². Значит, *метод* есть *душа содержания, которая в то же самое время становится измерением, ритмом движения нашей собственной души*. Метод не применяется ко всему прочему как своего рода универсальная отмычка: согласно всеобщности идеи метод – «в такой же мере способ познания, *субъективно* знающего себя понятия, в какой он *объективный* способ или, вернее, *субстанциаль-*

¹Михайлов Ф.Т. О диалектике // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 156.

²Гегель Г. В.Ф. Наука логики: в 3 т. /пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М.: Мысль, 1972. Т. 3. С. 290.

ность вещей»¹. Таким образом, сущность метода как такового заключается в первую очередь в его *содержании, субстанциальности* (а отнюдь не в проективности, конструктивности и манипулятивности). Метод – это тот *путь* исследования или осмысления некоторой реальности, который существенно (т.е. в самом существенном) *соответствует* ее собственной природе.

Гегель утверждает, что философский метод «составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения <...> содержания» философии как науки². Метод «не есть нечто отличное от самого предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, *диалектика, которую он имеет в самом себе*, движет вперед это содержание. Ясно, что нельзя считать научными какие-либо способы изложения, если они не следуют движению этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела»³.

Движение самой сути *человеческого бытия* однозначно определяет и метод его, бытия, осмысления, поскольку здесь явно присутствует *диалектика*, которая и движет вперед его содержание.

Относительно метода и его природы весьма полезно прислушаться к словам Мартина Хайдеггера: «В греческом языке “сокрытие”, “обман” означает отход от правильного пути, свертывания с тропы (*патос*). Распространенное греческое слово, обозначающее путь, это *η одос*, а производным от него есть *μεθoδoς*, откуда берет начало и заимствованное нами слово “метод”. Следует, однако, заметить, что греки понимают это слово не как “метод” в смысле какой-то процедуры, которая помогает человеку осуществлять исследовательское, изыскательское посягательство на предметы. Для греков *μεθoδoς* является пребыванием-на-пути, а именно на том пути, который не человеком мыслится как некий “метод”, но указывается самым сущим и таким образом уже присутствует в ракурсе сущего, проявляется. В греческом сознании *μεθoδoς* – это не “способ” исследования, а скорее само исследование как пребывание-на-пути. Для того, чтобы понять природу по-гречески понимаемого “метода”, мы прежде должны усвоить, что для греческого “пути” (*η одос*) характерны вы-сматривание и озирание. “Путь” – это не расстояние между двумя точками и не множественность таких точек. Перспективная и “прозорливая” сущность пути (который сам ведет к несокрытости) и тем самым сама сущность

¹ Там же. С. 291.

² Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т./ пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 107.

³ Там же. С. 108.

хода, совершенного на этом пути, определяются в ракурсе несокрытости и непосредственного прихода к неприкрытому»¹. Сущностное мышление, согласно Хайдеггеру, именно есть *путь*, то есть – «методос». *Мышление само есть путь*. Мы соответствуем *этому пути* только тогда, когда *уже находимся в пути*. Быть в пути, чтобы его прокладывать – это одно. Но есть и другое – встать на этот путь откуда-то *со стороны* и рассуждать о том, различаются те или иные отрезки пути и т.п.; это дело каждого, – того, кто не находится в пути и даже не намерен идти по нему, а оставляет себе в стороне, чтобы только представлять и обсуждать этот путь, рефлексировать относительно него. Вот почему осмысляющее размышление не является просто рефлексией. Но что нужно, чтобы мы *стали на путь*? Хайдеггер отвечает: «Для того, чтобы мы оказались в пути, мы должны, конечно, сдвинуться. Это сказано в двойном смысле: во-первых, мы тронуты, то есть сами открываемся перспективе, раскрывающегося и направления пути, и, во-вторых, мы отправляемся в путь, то есть делаем шаги, без которых нет никакого пути. Путь мышления не тянется откуда-то куда как проложено где-то шоссе, он также сам по себе вообще не существует где-либо налично. Ход и только ход (Gehen), в данном случае мыслящее вопрошание, суть по-ступок (Be-wegung). Это Be-wegung есть разрешение пути появиться. Этот характер мыслительного пути принадлежит вперед-забеганию (Vor-läufigkeit) мышления, которое со своей стороны состоит в загадочном уединении, в высоком и несентиментальном смысле этого слова»².

И вот что предельно важно: сущностное мышление (по Хайдеггеру) имманентно связано с тем, что с человеком, ступившим *на этот путь*, вбросившим себя в эту ситуацию собственно *мышления*, **что-то происходит**. Ведь философия «не просто занятие для мысли, которая увлечена игрой общими понятиями, причем такое занятие, которому можно предаваться, а можно и не отдаваться, поскольку в обоих случаях ничего существенного не происходит»³.

Хотя Хайдеггер и не говорит здесь о диалектике как таковой, он весьма точно характеризует именно *диалектику* как метод. Она – не инструмент, извне прикладываемый к объекту. Диалектика есть *путь – путь всеобщего развития* от природы к человеку, в человеке и чело-

¹ Хайдеггер Мартин. Парменид / пер. нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 133.

² Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академический Проект, 2007. С. 261-262.

³ Хайдеггер Мартин. Парменид / пер. нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 262.

веком (деятельностью) вплоть до мышления, его категориального строя. Поэтому диалектика как метод имманентно требует *пребывания-на-пути, нахождения себя в пути, в «силовых линиях» этого всеобщего развития*. Лишь в этой *ситуации пребывания-на-пути* с нами и происходит нечто существенное – само-изменение, *само-развитие*. Диалектика, как аргументированно утверждает Г.В. Лобастов, не универсальная «отмычка», а *деятельная способность*.

Вот почему собственно человеческое бытие в своей *истине* (т.е. соответствующее своему *понятию*) доступно лишь в пределах диалектики как логики. Если мы теоретически *находим себя* пребывающими-на-пути в предельно широком и одновременно *предельно конкретном* контексте всеобщего развития *от* мировой субстанции к человеку и *внутри* собственно человеческого способа бытия (так понятием общественной истории), мы и способны реалии человеческого бытия *поднимать до мышления*, мыслить их, входить в их содержание по формам (логике) *самого* содержания. В таком случае мы осуществляем идеальное движение собственно *категориально*: не просто используем категории, прикладывая их к эмпирическим фактам (так работает рассудок), а входим в саму категориальность как *представленную* в формах нашего мышления всеобщность универсального бытия, как *силу самого бытия*, обособленную от всеобщности бытия в нашу *способность*. Категории не просто прикладываются, а доводятся до понятия, и само наше движение в понятиях становится *Понятием* как собранной в субъектности *мощи бытия*. Как говорит Г.В. Лобастов, диалектическая логика как наука «вынуждает субъективную мысль осуществлять движение по всеобщей логике самой субъективности, осуществляющейся как познающий процесс в его идеальной форме. Поэтому, конечно же, это процесс рефлексивный. Но рефлексии здесь подвергается не индивидуальная “дурная” субъективность в ее случайности бытия, а всеобщая субъективность исторического человечества, объективный дух, как бы сказал Гегель»¹. И такая «всеобщая субъективность» берется диалектикой *целостно*, а не фрагментарно.

Иные методы аналитики человеческого бытия (в антропологии, социологии, в психологии и педагогике) довольно успешно могут *описывать* те или иные «срезы» человеческой реальности, однако – без *проникновения в сущность* и ее удержания, поскольку не выходят на историческую целостность бытия человека. Значит, они всегда рискуют остаться в плену *превращенных форм* осуществления человеческого бытия, принимая их за нормальные, истинные. Диалектика

¹ Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 287.

как логика берет человеческое бытие *основательно*, значит – из самого его *основания* (чувственно-предметной практической общественной *деятельности*), понимает историческую необходимость несовпадения сущности и существования человека (отчуждения), равным образом видит она объективную потребность адекватного разрешения субстанциальных противоречий человеческой предыстории. Лишь в таком контексте, лишь в свете такого *всеобщего* любое *особенное* в мире человека может быть не просто описано, но *объяснено* адекватно, не с позиций того или иного частного интереса, а с позиций самого объективного, беспокойного, противоречивого, драматического и порой – трагического – развития человеческого бытия как общественной истории. «Понимающее мышление, – утверждает Г.В. Лобастов, – удерживающее эту истину, всеобщую объективную логику действительности, и основание своих целей видит в *абсолютном моменте* самого бытия»¹.

Тем самым именно диалектика предстает логикой *истинного осмысления* человеческого бытия, иными словами – логикой *мышления* этого бытия в соответствии с *его*, бытия, истиной.

Надо ли отказываться от *диалектики* в пользу, скажем, весьма популярной в современном философском «сообществе» *феноменологии*? Может ли феноменология заменить собой диалектику или как-то ее *дополнить*? – Никоим образом. Возьмем, к примеру, Хайдеггера и его концепт «Dasein» («*вот-бытие*» – буквальный перевод, «*присутствие*» – более удачный перевод В.В. Бибихина). Dasein предстает таким сущим, которое способно *вопрошати* о бытии и что принципиально отличает его от всех других форм и видов сущего. Понятно, что это – характеристика сугубо *человеческого* бытия. Человек не совпадает с собой, в его «природу» не вписано, *как* и *каким* быть, как *становиться* и *быть* самим собой, человеком, собственно. Далее. Именно Dasein имеет *отношение к бытию* как таковому, оно (человек) – *просвет* бытия. Dasein – такое сущее, в бытии которого речь идет о *самом* бытии, значит – о *само-бытии*. Однако может ли Мартин Хайдеггер ответить на вопрос: а *почему именно человек* имеет отношение к бытию? Немецкий мыслитель, справедливо оказываясь видеть основание собственно человеческого бытия в антропологических характеристиках индивида, для описания особенностей собственно человеческого способа бытия вводит *экзистенциалы* – «бытие-в мире», «подручность», «забота», «страх», «благодарение», «память» и проч., противопоставляя их категориям, которые он, как замечает Степан В. Возняк, почему-то трактует не по-гегелевски, а в духе Аристотеля и

¹ Там же. С. 449.

Канта¹.

Так почему же только человеческое бытие имеет доступ к самому бытию и не есть просто сущее среди прочего сущего? Диалектика как логика *может ответить* на этот вопрос. Общественный человек в своей деятельности присваивает определения самой субстанции, он движется как *обособленное всеобщее* самого бытия, владеет *собой* как универсальной *силой самого бытия*. «Целое активно в отношении своих частей. Но эта целостность принадлежит стихии бытия в его бесконечных пространственно-временных определениях. Истинное Я, субъектность, появляется там, где целостность бытия, – а не случайная совокупность его определений в той или иной вещи, – получает обособление в особой форме существования. Где обособливается не частичность, а всеобщность сама по себе, где часть втягивает в себя всю полноту целого и, не разрушая бытия этого целого, оказывается способной подчинить себе любую часть бытия. Здесь часть получает все права целого и в силу этого обладает не той или иной совокупностью деятельных способностей, а способностью целостности, которой подчинена каждая из способностей и вся их совокупность в целом. То есть она владеет сама собой. Она самосознательна и свободна, ибо не есть часть как часть, а есть часть как целое»². Вот почему человек способен относиться к бытию не как часть к целому, а как *всеобщее* к *всеобщему* и для всеобщего.

Итак, диалектика обладает способностью *объяснить феноменологию*, а последняя объяснить первую никак не может, да и не входит подобное объяснение в круг ее забот и задач. Феноменология работает с *феноменами* сознания, смысловыми образованиями, утверждая при этом, что *за феноменами* ничего не стоит: они манифестируют самое себя, и только. Предположим, действительно искать нечто, находящееся *по ту сторону* феноменов не надо, но что, собственно, выражают собой феномены сознания, *снятием формы* какой реальности они являются, чтобы быть столь значимыми для человека? И *почему* они присутствуют в сознании, почему сознание устроено именно *так*, а не иначе? Феноменолог скажет: мы на такие вопросы не отвечаем и даже их не ставим. – Спасибо за честный ответ. Но вот Гуссерль, пытаясь уйти от неминуемого солипсизма, говорит: мы другого (других) познаем *по аналогии* с собственным «я». Но ведь на деле все с точно-

¹ См.: Возняк Степан В. Экзистенциалы как формы мышления в философии Мартина Хайдеггера // Аль-Фараби: Философско-политологический и духовно-познавательный журнал. Алматы, 2013. № 1 (41). С. 17-18.

² Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 443.

стью до наоборот: нет никакого «я» до встречи с «ты», мы в другом как в зеркале находим себя и созидаем себя из своих обращений к другим. Человек *начинается с другого человека* и только тем самым – становится способным *отнестись к себе* и обрести со-знание, со-весть. Диалектика может это объяснить, феноменология – нет.

Современные противники диалектики, не удосужившись содержательно войти в нее и освоить, говорят о ее неэффективности и «неприменимости» в отличие от иных, модных методологий, которые-де успешно применяются *где угодно* (и *как угодно*), особенно в аналитике человеческого бытия в его *социальной* проекции. И при этом в тени остается тот принципиальный факт, что диалектика как логика и теория познания не есть *объектное* знание и *объектное* мышление. Редуцировать диалектику до объектности, а человеческое бытие – до *социумности*, значит – умертвить самое диалектику (так легче объявить ее устаревшей), а бытие человека рассматривать сугубо в превращенных формах, не ведая притом об этой превращенности.

Нельзя из диалектики что-либо «взять» и «применить» – в смысле *употребить*. Не получится. Диалектика – не на потребу, и самый непотребнейший способ обращения с ней – отнестись к ней потребностно, применительно. Не тот это предмет, вернее – не та реальность. Говорят, что Маркс «применил» гегелевскую диалектику (предварительно критически, разумеется, переработав) к анализу политической экономии в своем «Капитале». – Не совсем так. Если бы Маркс набросил гегелевскую сетку категорий (пусть материалистически переосмысленную) на исследуемую им реальность, ничего кроме карикатуры у него бы и не вышло. Маркс глубоко усвоил, освоил гегелевский способ мышления (а диалектика только и может существовать как *способ мышления*, как деятельная способность). И не «применил» этот способ мышления к экономической реальности, а *мыслил эту реальность именно диалектически*, этим способом мышления, раскрывая «специфическую логику специфического предмета», реализуя им же в ранних трудах провозглашенный принцип *суверенности* мышления – относиться к вещи так, как того требует *сущность самой вещи*.

Считается, что теория *развивающего образования* В.В. Давыдова, его концепция *видов обобщения* в учебной деятельности связана с «применением» диалектики. И здесь все не так. Суть дела не в *применении* категорий «идеальное», «абстрактно-общее» и «конкретно-всеобщее» к дидактике, а в особом мышлении, в *способе мышления относительно конкретной реальности*. На самом деле здесь, по моему, происходит следующее: В.В. Давыдов *доводит* эти категории до понимания внутренних измерений движения педагогического про-

цесса (логика, она же онтология), до логики понимания самого этого процесса в его сущностных, нормальных, соответствующих своему понятию, формах (теория познания) и до раскрытия конкретных форм реализации такого движения в способах построения учебных программ и деятельности педагога (мыслящая педагогика).

Вся суть дела – в «*доведении до...*», а не в «прикладывании извне». Конкретные формы реализации новой дидактики, как и принципы диалектической, собственно, дидактики В.В. Давыдов не дедуцирует, не выводит из идей Гегеля или Э.В. Ильенкова. Как замечает Мих. Лифшиц, «абстрактные выводы из самых верных истин не заменяют своей деревянной прямолинейностью анализ конкретных вопросов жизни»¹. Конкретные вопросы жизни можно «мыслить» не мысля, прикладывая к ним ту или иную схему, шаблон, матрицу, модель, подгоняя – сознательно или бессознательно – под тот или иной *интерес*. А можно конкретные вопросы жизни мыслить, собственно, *мышлением*, поднимая их *на высоту мысли*. Ведь говорил же Гегель: лишь будучи поднятой на высоту мышления, лишь в мышлении вещь есть то, что она есть. Конкретные вопросы жизни, взятые мышлением, доведенные до мышления, *раскрываются* мыслью и в мысли, напряженным и строгим ритмом ее понятий, «трудом понятия» (Гегель) в соответствии со своим понятием, в имманентном самодвижении сущности, ее определений. Я даю этой реальности *прорасти в меня*, двигаться во мне и мной *как в самой себе*, сквозь меня и моими словами рассказать *о самой себе*, – и рассказать совершенно *свободно*, непринужденно, без принуждения и насилия, не по нужде, а просто так, ничего не ради. Такое мышление, говорил Гегель, пребывая всецело в состоянии «у-себя-бытия», всецело определяется *лишь содержанием* своего предмета.

Вот почему диалектика и не «применяется», и В.В. Давыдов ее не «применял». Он вскрыл внутренние противоречия традиционного построения обучения, обнаружив, что тот способ обобщения, который в традиционной дидактике считается «священной коровой», на деле является рассудочным, низшим, абстрактным, эмпирическим. В.В. Давыдов довёл диалектическую логику (как единство онтологии и гносеологии) *до мыслящей педагогики*; вернее, педагогика и *стала мыслящей* в результате такого до-ведения.

А в таком до-ведении – суть дела. Ведь это: доведение, доведение, до-ведение, *развитие* ведания как ведающее (понимающее) развитие. А в итоге получается *развивающее* обучение.

¹ Лифшиц Мих. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 142.

Суть принципа единства диалектики, логики и теории познания раскрывается Э.В. Ильенковым следующим образом: человек изменяет, преобразует действительность в согласии с законами движения и развития самой объективной действительности; законы изменения мира человеком совпадают (не могут не совпадать) с законами саморазвития мира; эти законы (преобразования мира человеком), будучи осознанными, становятся логическими законами, законами мышления. В таком случае специфика мышления состоит в отсутствии какой-либо *своей* изначальной специфики, – иными словами, в *универсальности*. Онтология, теория познания и логика – не три различных науки, дисциплины, а суть одно: Логика, она же – онтология и гносеология. И, как мы выяснили, *мыслящая педагогика*. И все это – Диалектика, которая одновременно и этика, и эстетика.

В своей всеобщей форме диалектика является *теорией* (логикой) *развития*. *Всеобщего* развития. Но с пониманием как *развития*, так и *всеобщности* и по сей день дела откровенно плохи. Развитие обычно представляется как особый вид движения, связанный с улучшением, прогрессом, совершенствованием. А всеобщность берется сугубо абстрактно, номинально – как повторяемость признаков. Правит бал логика здравого смысла. Гегель был абсолютно прав, когда утверждал: «Развитие есть всем знакомое представление; но в том и состоит характерная черта философии, она исследует то, что обыкновенно считается известным. То, что мы употребляем, не задумываясь, чем мы пользуемся в повседневной жизни, является как раз неизвестным, если мы не обладаем философским образованием. Дальнейшее более точное и строгое прояснение этих понятий есть задача науки логики»¹.

Дело в том, что *категория развития* не «берется», не схватывается на уровне *наличного бытия*. Здесь стоит обратиться к «Науке логики» Гегеля: в сфере бытия (области непосредственного) осуществляется *переход* (от одного к другому), в сфере сущности – *рефлексия* (свечение одного в другом, взаимопроникновение, противоречивость), и только в сфере понятия как единства бытия и сущности – *развитие как таковое* (через диалектику единичного, особенного и всеобщего). Гегель пишет: «Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом, а есть *развитие*, так как различное одновременно непосредственно положено как тождественное с другим и с целым и определенность положена как свободное бытие цело-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 / пер. с нем Б. Столпнера // Сочинения. М.: Партиздат, 1932. Т. IX. С. 26.

стного понятия»¹.

Если мы ищем признаки «развития» на уровне *наличного* бытия, мы будем видеть «совершенствование» тех или иных свойств, черт, характеристик (даже не доводя до понятия сам термин «совершенствование»). Здесь – что-то совершенствуется, улучшается. А там – портится, деградирует. Делаем вывод: «развитие» по объему уже, чем просто «движение», все движется, но далеко не все развивается. – Вывод *неправильный*. Ведь здесь нет *теоретического* подхода: мы ограничиваемся лишь эмпирическим обобщением и не обременяем себя восхождением в область собственно *всеобщего* как такового. Когда мы сугубо рассудочно различаем понятия «движение» и «развитие», мы не даем себе отчета о *способе* осуществления мышления в этом процессе: некритически взятые из обычного *представления* признаки, якобы присущие развитию в отличие от просто движения, прикладываем к тем или иным участкам реальности и сортируем: здесь *наблюдается* развитие, а там – нет. Сами же подобные «признаки» ни в коей мере не доводятся до понятия, до выявления категориального содержания.

На наш взгляд, наиболее целостно, разумно и конкретно диалектическое *понятие развития* категориально раскрыто в концепции киевского философа Валерия Алексеевича Босенко, в его книге «Диалектика как теория развития» (Киев, 1966)². Рассматривая вопрос о связи понятий «движение» и «развитие», автор утверждает, что никак их нельзя соотносить по объему (будто развитие не так «широко», как просто движение): они одинаково *всеобщи*, как и все категории диалектики. Различие же этих понятий чисто *логико-гносеологическое*: развитие является *сущностью движения*, движение есть *явление развития*. Развитие, по концепции В.А. Босенко, представляет собой единство возникновения и исчезновения, прогресса и регресса, изменения и сохранения, то есть, оно является чистым *противоречием*. А потому не следует, как это делает здравый смысл, развитие отождествлять только с прогрессом, улучшением, усложнением структуры, необратимостью, совершенствованием и проч. Развитию присуща поступательность и восхождение (через отрицание отрицания). *Сущность развития – в развитии сущности*. – И это не «игра слов», а весьма точное схватывание сути дела. Развитие предстает процессом непрерывного возникновения, развертывания и разрешения против-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем.Б. Столпнера. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 343.

² См.: Босенко В.А. Диалектика как теория развития. К.: Изд-во Киевск. ун-та, 1966.

речий. А на уровне понятия (в чисто гегелевском понимании последнего) развитие идет от «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие», которое является действительностью. При этом не следует забывать, что у Гегеля движение от первого до последнего состояния происходит через необходимое звено – «бытие-для-другого». В состоянии «для-себя» синтезируется «в себе» и «для-другого», они «снимаются», то есть уничтожаются в своей обособленности и одновременно сохраняются в своей сущности.

Общественно-историческая форма движения материи является *продолжением развития* всех предыдущих форм движения (природы), причем развитием универсальным, поскольку ее движение осуществляется по логике самой субстанции: атрибуты субстанции человек делает собственными определениями. Само историческое движение этой формы *ускоряет* всеобщее развитие до чистейшей формы всеобщности – мышления, которое предстает *развитием* самого *развития*.

Становление человеческой субъективности в онтогенезе (значит, в образовательном пространстве) – является и воплощением (осуществлением) всего развития общественно-человеческой культуры, и одновременно – продолжением этого развития, *развитием развития мировой субстанции* в уникально-индивидуальной (то есть – *неделимой*) форме. Каждая человеческая субъектность – это не просто уникальный универсум, но – уникализированный (индивидуализированный) Универсум (как универсум общественно-человеческой культуры, так и всей целостности бытия как такового).

Отсюда следует несколько парадоксальный вывод: *человек обречен на развитие* (равным образом как он и обречен, как говорит Ж.-П. Сартр, на свободу). Любая человеческая деятельность, *всякий* акт человеческого общения, движения ума, сердца, души – так или иначе (под определенным углом зрения) является *продолжением развития* общественно-человеческой культуры *здесь и сейчас*, актуально, поскольку они осуществляются в общественно выработанных и так или иначе *освоенных* формах жизнедеятельности и мысли как *живая пульсация субъективности*. Здесь развитие отнюдь не связано с некоторой «новизной», чем-нибудь «ранее не бывалым», «совершенствованием». Просто мы обречены на развитие. Это не означает, что мы «*обречены развиваться*». Нет, мы сами по себе способны и можем очень спокойно – и даже ускоренно – *деградировать*. Однако, чтобы мы ни делали, что бы не создавали или вытворяли, везде *сквозь* нас, нашими действиями, поступками, мыслями и чувствами *продолжает себя универсальное всеобщее развитие*. – Правда, (и здесь суть вопроса),

продолжать себя через и сквозь нас (нами) всеобщее универсальный развитие может по-разному: *целостно* или *частично*, искаженно, ущербно.

Итак, человек обречен на развитие, продолжение универсальной целостности бытия (через развитие культуры). Однако продолжать (развивать, воплощать) это развитие человек может (и еще как может!) в крайне *искаженных, превратных и даже отвратных формах*. Недаром К. Маркс считал *отчуждение* необходимой исторической формой *развития* человека, всех способностей рода «человек».

Валерий Алексеевич Босенко не устал повторять: чтобы понять какую-либо из категорий диалектики, ее надо «*до-водить до...*». Нет, не до наглядного примера, – *до понимания*. Нельзя, считал он, понять содержание категории «материя», не доведя ее до субстанции, а саму материальную субстанции – до ее развития по формам материального самодвижения, а саму иерархию движения форм движения – до появления общественно-практической формы движения. А общественно-практическую форму движения следует доводить до такого ее состояния, когда с необходимостью совершается принципиальный исторический переход от производства вещей к *производству самих форм общения*. «Материю» нужно доводить таким образом до сознания – как вообще сознания, так и до *сознательного сознания*, и лишь тогда мы получаем адекватное понятие. Причем материю надо «доводить до...» не просто как «категорию», а также как реальность, и не только в понимании своем, но и *практически*, участвуя в общем деле разрешения адекватно понятых противоречий человеческой предыстории. Только так мы и получаем подлинное *понятие*. Причем – в таком случае не мы «владеем понятием», а понятие *овладевает нами*, и мы сами становимся понятием. Попадаем в ту ситуацию (которая уже не ситуация просто мышления, а *состояние собственного бытия*), которую Гегель весьма удачно выразил так: «быть в своем *бытии* своим *понятием*»¹.

То же самое относительно понятия *развития*. Не доведенное *до развития в познании и мышлении*, развитие (по концепции В.А. Босенко) еще не есть понятие, идея, принцип. Не следует разыскивать в окружающей действительности «примеры» на развитие; надо отказать от услуг *объектного мышления*, представления, поставляющего «картинки» развития в тех или иных системах, объектах, структурах. Таким способом всеобщность развития и не видится, и не доказывается. *Объективное* развитие следует *доводить до* продолжения его в *субъ-*

¹Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета // Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1959. Т. IV.С. 30.

ективной форме, развитие субстанции – до развития её же в исторической общественной *практике* человечества, а последнюю – тоже брать в имманентном развитии вплоть до исторической необходимости превращения развития в форме случайности в развитие *в форме свободы* как осознающего себя (сознательного) развития. И все это объективно-субъективное развитие, далее, необходимо до-развивать до познания и мышления: в действительном мышлении объективное развитие до-развивает себя до мыслящего способа своего осуществления, до *развития самого развития*, где оно и выявляет свою всеобщую природу, свои закономерности, сущность и существенность, где развитие из понятия становится *идеей и принципом* развития.

Иными словами, *всеобщность* развития берется лишь в контексте движения *от бытия к человеку* – и *внутри* человеческого способа бытия и мышления. Согласимся: такой контекст обладает предельной «широтой» и «глубиной». А точнее – является не просто «контекстом», а реальностью, и не просто «реальностью», а *действительностью*. И лишь в измерениях *так* помысленной действительности становится понятно, что развитие в субъектной форме как развитие самого человека в личностной форме его осуществления – является *высшей формой* универсального развития самой субстанции, предстаёт как развитие развития, продолжение его в откровенно субъектной форме. Субстанциальное развитие продолжает и осуществляет себя *в становлении человеческой субъективности*, которое происходит непрерывно и неизменно, становление каждый раз новой, индивидуальной (=неделимой), вот именно этой субъективности по законам всеобщего развития не как его «случай» или «пример», а как именно продолжение, осуществление, выполнение и *исполнение* его. В таком контексте нельзя не согласиться с Г.В. Лобастовым: «<...> субъект есть всеобщая форма (сила) самой объективной действительности, и таковым он становится постольку, поскольку вбирает в себя это всеобщее содержание объективной действительности, закрепляя его в продуктах своей деятельности и в ее процессе противопоставляя тому или другому особенному природному содержанию. Человеческая деятельность, следовательно, есть форма *развития* самой объективной природной действительности, имеющая момент абсолютного содержания и объективное значение для нее самой, поскольку она выявляет ее собственные всеобщие формы и организует ее в соответствии с логикой этих форм»¹.

Развитие как таковое является противоречивым единством *изме-*

¹ Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 254.

нения и сохранения. Что-то может быть сохранено, оставаясь самим собой, только в процессе становления (как единства бытия и ничто), изменения, само-изменения. И наоборот: что-то способно к самоизменению только в ситуации сохранения своей тождественности с собой. Внутренняя противоречивость сущности и состоит в том, что тождество по отношению к себе одновременно предусматривает отличие от себя, – это есть *негативное отношение к себе*, как любил говорить Гегель. Каждое «нечто» в своей сущности больше самого себя, превышает себя, поскольку необходимо включает в себя свои многообразные связи с другими «нечто» в составе определенной целостности, которые и определяют ее *особенность*, то есть идеально включает в себя «другое».

Куда же движется развитие, развитие мировой субстанции? – При слове «развитие» рассудок услужливо подсказывает такое представление, что развитие есть движение вовне, к «новому», иному. На деле же всё обстоит не совсем так, а точнее – совсем не так. Развитие как собственно развитие есть движение не *от* себя, а *к самому себе* и в этом смысле – *возвращение* к себе. Вслушаемся в Гегеля: «То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его *возврат к себе*».

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается – вечно совершается – на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, *нашел себя*, стал *для самого себя*, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог *найти самого себя*, лишь для того, чтобы он мог *возвратиться* к самому себе» (курсив мой – В.В.)¹. Этот момент в различных поверхностно-эмпиристских трактовках категории «развитие» начисто *игнорируется*. Однако – тут не просто «момент», а сама *суть дела*. «Можно сказать, – утверждает Г.В. Лобастов, – что мировой процесс, будучи движением из самого себя (в силу отрицательного отношения его к самому себе) к самому себе, к самотождественности, с необходимостью и порождает человека как форму, снимающую объективные пределы мира и потому обособляющую логику этого мира вне его самого. И это “вне” есть внутри как его, этого мира, инобытие, идеальное. Поэтому мир развивает из себя человека и в чело-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 / пер. с нем Б. Столпнера // Сочинения. М.: Партиздат, 1932. Т. IX. С. 28-29.

веке достигает тождества с самим собой. Ясно, что абсолютность этого тождества содержит в себе столь же абсолютный момент противоречия. Но задачи, которые не разрешает природа сама по себе, теперь выпадают на долю человека, который их разрешает – но лишь как условие личностного бытия, развитие духа»¹. Человеческая деятельность – это *для-себя-бытие природы*, поскольку «*субъектность принадлежит самому объекту, действительности, а не только человеку с его особыми природными способностями. И наоборот, человек как субъект есть сама действительность, ее вполне определенное образование. Если развернуть это тождество противоположностей во времени, то суть дела может и должна быть понята как становление субъектности и свободы: развитие действительности на определенном этапе осуществляет себя через обособление своей способности к развитию в форме субъекта, ее внутреннее противоречие всеобщего и особенного обнаруживается как противоречие субъективного и объективного, и далее – как противоречие свободной и сознательной деятельности человека*»². И в этом развитии в форме субъекта, в форме сознания и свободы мировая субстанция шаг за шагом *возвращается* к самой себе. В человеке мыслит сама природа, само всеохватывающее бытие. Поэтому универсальное развитие, как говорит Гегель, «не направлено во-вне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т.е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной»³. «Лишь идея существует вечно, потому что она есть в-себе-и-для-себя-бытие, т.е. она есть возвратившееся в себя бытие»⁴.

Истинное творчество человека выступает продолжением универсального развития. Конечно же, это не просто вполне абстрактное создание чего-то «нового», «ранее не бывалого», не столь модная и остро востребованная инноватика на продажу, креативщина, – воистину творчество является «разрешением антиномий бытия потенциями самого бытия», как говорит Г.В. Лобастов. Поэтому «творчество и есть развитие самой действительности. Развитие через субъективную форму. Субъект здесь обнаруживает собой и действенно проявляет

¹ Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 448.

² Там же. С. 455-456.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 / пер. с нем Б. Столпнера // Сочинения. М.: Партиздат, 1932. Т. IX. С. 32.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. С. 33.

мощь самой действительности»¹. Тем самым через творчество действительность возвращается к самой себе, возвращается в себя, но – уже в форме – для-себя-бытия.

О «возвращении к себе» как *конечной цели* развития идет речь и в следующих размышлениях Гегеля: «Развитие понятия в направлении своего определения, своего конечного пункта или, если угодно, своей конечной цели мы должны понимать как некое полагание того, что оно есть в себе; оно состоит в том, что эти определения содержания понятия получают существование, проявляются, но получают существование, проявляются не как независимые, самостоятельные определения, а как моменты, остающиеся в лоне его единства, как идеальные (*ideelle*), т.е. как положенные. Это полагание можно, следовательно, понимать как некое проявление вовне, выпирание, выхождение за свои пределы, поскольку субъективность понятия теряет себя во внеположенности своих определений. Однако оно сохраняется в последних как их единство и идеальность, и это выхождение центра в периферию, рассматриваемое наоборот (*vonderumgekehrten Seite*), есть поэтому столь же принятие обратно во внутреннюю сферу этого вышедшего вовне, некое воспоминание (*Erinnern*), что оно-то (понятие) и есть то, что существует, во внешнем проявлении»².

Конечно же, возможны различные онтологические *уровни* «возвращение к себе» мировой субстанции (*идеи* – в терминологии Гегеля): «<...> в конечном духе это возвращение идеи к себе имеет лишь свой отправной пункт, и только в абсолютном духе оно получает свое завершение, ибо лишь здесь идея постигает себя не в односторонней форме понятия, или субъективности, и не в столь же односторонней форме объективности, или действительности, но в совершенном единстве этих различных ее моментов, т. е. в ее абсолютной истине»³. И далее: «<...> переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе является сущим вне себя»⁴. Вот что интересно: и в «конечном духе» (индивид, самость, «Я») *таки происходит возвращение к себе* «идеи», а не только на завершающей стадии.

Как сие понимать? Скажем так: где есть действительное развитие

¹ Лобастов Г.В. Философские, психологические и педагогические проблемы формирования личности: Монография / Под общей ред. докт. философ. н. Н.В. Гусевой. - Усть-Каменогорск, 2014. С. 22.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. – С. 39-49.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 21.

⁴ Там же. С. 24.

– там как раз и происходит возвращение Абсолюта к себе. Ибо *действительность* развития – не на уровне конечных систем, структур, форм существования, а в мере *участия* каждого конечного в мировом круговороте, во всеобщих связях, в сущем *всеединстве*, в *степени присутствия* всеединства в каждом отдельном и особенном. И даже регрессивные ветви (этапы, стадии) движения любого конечного образования интегрированы во всеобщее развитие, «работают» на него, выступают формой его проявления.

Вот, к примеру, человеческая *старость* является *формой развития*. Чего? Истории, культуры, в конечном счету – *бытия*. Неужели *старость* – это *только* упадок всех сил и энергий, *только* закат жизни моего индивидуального и неповторимого «я»? Накопленный за долгие годы жизни *опыт может способствовать* развитию – других людей, науки, культуры; поддержание этого *опыта* в активированном состоянии не дает угаснуть *мышлению* и *чувствам* наперекор неумолимо угасающему телу. Меня – рано или чуть позже – *не станет*, но развитие мировой субстанции неумолимо продолжится, нет – уже *не без* меня, ибо мгновенная (по меркам вселенной) вспышка моего сознания уже оставила некие следы в универсальном развитии (добрые или злые – иной вопрос), там самым дальнейшее движение субстанции к самой себе будет так или иначе нести не просто «следы», а *самое мое присутствие* при однозначном физическом отсутствии.

Развитие – единство *прогресса* и *регресса*, но не в том смысле, что с одной стороны – прогресс, а в другом отношении – регресс. Разумеется, если речь идет о конечных системах, мы можем выделять прогрессивные и регрессивные ветви (этапы, стадии) их развития. Но диалектика, подчеркивал всегда В.А. Босенко, *не имеет дела* с конечными системами, она – о *всеобщем*. А в таком плане прогресс есть *сразу же* и регресс: каждый шаг (один и тот же) в *одном* определенном направлении отрицает возможность движения в *иных* направлениях, поэтому в процессе развития *обретение* всегда неминуемо сопровождается неизбежными *утратами*. Вот подлинная драма, а подчас – и трагедия – бытия. Как сказал поэт: «Чего не потеряешь, того, брат, не найдешь»... Развитие *не есть победное шествие*, оно воистину *драматично* и *трагично*, что и демонстрирует нам наша собственная общественная история, в том числе – и та, свидетелями и участниками которой мы ныне являемся.

Итак, в человеческой деятельности, продолжающей развитие субстанции в осознанной форме, в человеческом творчестве мир как целое (бытие, абсолют) – возвращается к самому себе, реализует, осуществляет самого себя. Правда, *только ли* в творчестве происхо-

дит «возвращение абсолюта» и наша встреча с ним? Интересно послушать размышления В.В. Бибикина. Считается, что приобщение к Абсолюту (бытию), Соборному Разуму дается не всегда, а лишь в творчестве. Полемизируя по этому вопросу с П.А. Флоренским, В.В. Бибикин спокойно отвечает: нет, не так. «Не нужно творчества для того, чтобы Логос давал о себе знать: он дает о себе знать всегда, везде, на улице, не обязательно в творчестве, а в искренней человеческой растерянности, и в речи маленьких детей»¹. Вот так-то. Не только в творчестве. Нет никаких оснований творчество возводить в абсолют, ведь «никакое творчество не обеспечивает ничего. Среди творчества – и острее, чем без и вне творчества – страшнее, грознее – встает та же необеспеченность нам Бытия, та же невозможность нам осуществиться иначе, как – не в вещах – а в Бытии, как его присутствие, а не присутствие ничто»². Что же обеспечивает? В.В. Бибикин спрашивает: философия? Нет. Религия, богословие? Нет. Наука? Нет. Ведь «<...> вовсе не творчеством только поэтическим, но и простой совестливой искренностью всякого слова и даже молчания блюдетя равновесие (обоих начал – Разума соборного и индивидуальной, личной мысли – В.В.), если оно блюдетя <...>»³. Значит, дело не в «обеспечении», а в *человечности* собственно *человеческих состояний*. Но разве подобные состояния являются развитием? И причём тут *развитие*? Да вот как раз и «притом» – *именно развитие*, что в таких состояниях уже собран, свернут, *снят* опыт истории культуры, чувства, мысли и воля поколений людей, «опыт» труднейшего пути развития матушки-природы до нас, людей, – и в таких состояниях сбываемся *не просто* мы, а *нами* и сквозь нас *сбывается* само всеохватывающее бытие, *его целостность*. Насколько целостно само это сбывание (со - бытийность), зависит от качества состояний, от нашей собственной *развитости*. Верно и обратное: сама степень нашей развитости и развитости состояний нашей субъективности зависит от меры «втягивания в себя», *снятия в себя всего пути к себе*, опыта предыдущего развития. *Осознавания* опыта предыдущего развития как пути к самому себе, и посему – *понимания* и себя, и мира.

Способ существования любого феномена культуры как культуры собственно – развитие и *только развитие*. Возьмем любое произведение высокого искусства – то ли из живописи, то ли из поэзии. Обывательский подход сразу же возражает: какое может быть здесь «развитие», кто бы позволил «развивать» (в смысле улучшать, дописывать,

¹ Бибикин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 71.

² Там же. С. 72.

³ Там же. С. 75.

совершенствовать), скажем, полотна Рафаэля. – Но кто же виноват, что неискушенный диалектикой, почтенный рассудок развитие мыслит себе столь убого! Картина Рафаэля как художественно - эстетический феномен *обретает свою действительность* лишь в актах созерцания, лишь в актах переживания, то есть в *движении своего содержания* от объективного бытия в субъективное состояние, в *чувственное состояние* человеческой субъективности. И это есть *именно развитие* в точном смысле слова, развитие в своем понятии. Разумеется, дело отнюдь не в том, что всякий-де видит там «свое», переживает «по-своему», «неповторимо». Индивидуально – *несомненно*, но здесь как раз *индивидуализируется всеобщее*, входя в состав каждый раз иной субъективности. Содержание художественного произведения входит в формы самодвижения человеческой субъективности, может *становиться формой движения*, жизненной пульсации субъективности; именно поэтому *оно развивается*, осуществляясь *лишь в развитии* – от самого себя к нам, в нас и нами. Само же художественное произведение впитало собой содержание культуры как своей эпохи, так и предыдущих, сняло в себя и собой саморазвитие субстанциальных форм бытия, и продолжается, *развиваясь в нас*. И тем самым – и *исключительно* тем самым – оно *развивает нас*, наше чувство и мысль. «Красота обнаруживает свою подлинность, – утверждает Г.В. Лобастов, – лишь в переживании, единственным “инструментом” которого является все духовное содержание личности. Эта *духовная субъективность человека* является и единственным “пространством” переживания объективно-реальной жизненной действительности»¹. Итак, объективная действительность, жизнь собственно – имеет единственное «место» быть *пережитой*, воспроизведенной в иной форме и тем самым сохраненной: в «духовной субъективности человека», во «всём духовном содержании личности», и именно в этой форме она, жизненная действительность, *продолжает* свое – и не только *свое*, а всеобщее развитие как *развитие всеобщего*. Где *подлинное* развитие, развитие, соответствующее своему понятию, (равным образом, подлинны истина, добро и красота) – *различие* между своим и не-своим (чужим) исчезает. Гегель утверждает: все деятельности духа суть не что иное, как «различные способы приведения внешнего к внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это возвращение, через эту идеализацию, или ассимиляцию, внешнего дух становится духом и

¹ Лобастов Г.В. Философские, психологические и педагогические проблемы формирования личности: Монография / Под общей ред. докт. философ. н. Н.В. Гусевой. - Усть-Каменогорск, 2014. - С. 472.

есть дух»¹. Всеобщее развитие «не знает» чужого, у него нет чужого, ему *ничто не чуждо*, в том числе – и самое *ничто*, ибо развитие способно, как говорит Гегель, *негативное* обращать в бытие.

Платоновские диалоги существуют только *в развитии*. И дело не в появлении все новых комментариев к ним. Они оживают, становятся собой, переходят из текста, т.е. состояния *в-себе-бытия*, в подлинное *для-себя-бытие* лишь становясь *для-другого*, читателя (желательно – неспешного, вдумчивого, способного встретиться с мыслью Платона), исследователя. Но и даже простого студента-первокурсника. Беспокойная мысль Платона разворачивается не только между собеседниками в том или ином диалоге, но и может развернуть себя в мысли студента, мыслью студента, даже его и недо-мыслием (ведь у Платона всё сложно). Но она входит в состав мысли (и чувства) читателя, она развивается – не в смысле «совершенствуется», «улучшается» и проч., – мысль Платона *развивается в мысль* его читателя, *продолжает себя* в нём и тем самым *развивает мышление* того, кто пришел на встречу с подлинной мыслью.

Если так повернуть дело, то становится ясно, что *всеобщность* развития реализуется не наличием кем-то установленных его черт и «признаков» в каждом «куске» действительности, а движением *от* объективного к субъективному и в субъективное, движением самого объективного *в* субъективное. От бытия – к нам и *в нас*, *через нас* и *нами* самими. Именно таким движением развитие есть *возвращение к себе* – и самого бытия в его целостности, и *каждой* формы, вплетенной в этот процесс, к самой себе. Ибо – возвращаясь к всеохватывающему бытию, эта форма тем самым возвращается к самой себе, к своей *истине*. А если такой формой выступает человек как обособленное от всеобщего *само это всеобщее* бытия, то возвращение бытия к самому себе в процессе развития становится понятным.

Разумеется, развитие – это не только возвращение к себе, но и переход на *более высокие* ступени бытия. От чего же зависит эта «высота»? – От *меры возвращения* бытия в себя и к себе. Чем более универсально такое возвращение, *тем выше* ступень развития. Высота той или иной формы дочеловеческой природы зависит от меры воплощения всеобщности самой природы. Значит, она определяется, по видимому, тем, в какой мере она идет *«по направлению»* к человеку. А вот уже в самом человеческом способе развития субстанции «более высокое» определяется отнюдь не технической оснащённостью, а *нарастанием меры человечности* в реальных формах отношения людей

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем.Б. Столпнера. Т. 3. Философия духа. - М.: Мысль, 1977. - С. 19.

друг к другу. Суть же человечности – утверждать *не себя*, а Другое, и в таком утверждении чувствовать и понимать *всю полноту* собственно себя и своего, собственного, само-утверждения. Вот это – скорее всего – и есть *восхождение* к человечности как *возвращение* к *порождающему основанию*, к самому себе. И только так возможно *развитие*, равным образом – и *понимание* развития.

Восхождение в развитии как возвращение к порождающему основанию человеческого бытия одновременно с необходимостью предполагает *выхождение из* ситуации господства частного, корпоративного, эгоистического интереса: ведь такое господство является свидетельством трагической *неразвитости*, незрелости *мира человека*. К. Маркс, говоря о коммунизме как положительном упразднении (т.е. *снятии*, а не ликвидации) частной собственности, этого самоотчуждения человека, характеризует его как «подлинное *присвоение* *человеческой* сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего **развития**, **возвращение человека к самому себе** как человеку *общественному*, т.е. *человечному*» (жирный курсив – мой. В.В.)¹. Итак, в нормальном (соответствующем идеалу) состоянии своего бытия человек возвращается к самому себе. А в таком состоянии *единственными* регулятивами человеческой жизнедеятельности становятся Истина, Добро и Красота. Дабы состоялось такое возвращение, необходимо *развитие*. И безусловно – адекватное понимание *существа развития*. Значит – развитие самой *способности* понимания.

Диалектика как логика абсолютно продуктивна при мыслящем рассмотрении образовательной деятельности. Продолжение универсального развития *становлением* *человеческой субъективности* в адекватной, целостной, неповрежденной форме – это и есть нормальный образовательный процесс, соответствующий своему понятию. Именно поэтому диалектика и есть логика педагогического мышления (конечно, если оно действительно мышление). *Высшая форма всеобщего развития* как такового представлена нам в формах образования как *образовывания* человеческого в человеке. «Высшая» не значит «лучшая», «более совершенная», но именно *высшая как снятие* всех предыдущих форм движения и развития. Конечно же, само подобное снятие как продолжение развития может (и еще как может!) осуществляться настолько превратно и отвратно, безобразно в смысле безобразно, что увидеть в образовании такое «высшее» порой весьма

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 116.

сложно и даже невозможно. Увидеть – нельзя, а понять – можно и нужно. Ибо развитие может осуществляться и продолжаться в весьма антагонистических формах, в неузнаваемых формах, – но все-таки именно развитие, именно оно, никак не меньше. А потому основным способом осуществления человеческой субъективности в образовательном процессе предстает ее развитие. Речь идет не просто о том, что «ребенка нужно развивать» – в смысле «формировать». Здесь все гораздо сложнее. *Сущность развития – в развитии сущности.* Таким образом, развитие ребенка (учащегося) в своей настоящей форме происходит в процессе изменения (само-изменения) его отношений с другими.

В.И. Слободчиков приводит интересный факт. В 1998 году на Эльконинских чтениях академик В.В. Давыдов (психолог, автор концепции развивающего обучения, друг и соратник Эвальда Васильевича Ильенкова) сформулировал одну из наиболее острых проблем психологии в современной социокультурной ситуации: как возможно саморазвитие человека, обретение им, говоря словами А.С. Пушкина, способности к самостоянию? И далее особо подчеркнул, что без *специального философско-логического анализа категории «развитие»* невозможно не только решать эту проблему, но даже приступить к ее постановке¹. В.И. Слободчиков пишет: «С одной стороны, категория развития существует довольно давно. Но в европейском сознании она появилась недавно, благодаря Гёте, который фактически ввел категорию развития в философию, а затем это было распространено и на науки. И хотя психологи клялись и божились этой категорией развития, но она и до сих пор продолжает оставаться либо общей декларацией, либо магической формулой»². – Вполне можно согласиться, поскольку «развитие» и психологии, и в педагогике, функционирует на уровне «проговаривания», а не нормы научного исследования и понимания. Автор категорию «развитие» применительно к человеческому бытию интерпретирует так: «Развитие – это некое вхождение в некий способ бытования, освоение его, преодоление и вхождение либо в новый способ, либо в отказ от всяких способов и построение принципиально своего. Это движение для меня и есть развитие. И его предель-

¹ См.: Слободчиков В.И. Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://library.by/portalus/modules/psychology/readme.php?subaction=showfull&id=1107593635&archive=1120045907&start_from=&ucat=27&

² Слободчиков В.И. Парадигмы развития современной психологии и образования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://charko.narod.ru/tekst/alm3/slob.html>

ной формой является саморазвитие»¹. Позитивным при этом является тот момент, что развитие не берется как совершенствование, прогрессирование какого-либо качества, свойства, а как *вхождение* индивида в определенный «способ бытования», вхождение в ситуацию, освоение ее содержания и преодоление, выход в иное. Нельзя не согласиться и со следующим утверждением: «необходимо ввести особое представление о “развитии вообще” – как о кардинальном структурном преобразовании человеком своей собственной самости; как о сдвиге, скачке в общем ходе его развития, которые не сводятся ни к процессуальным, ни к деятельностным характеристикам. Речь должна идти о развитии не только по сущности природы (созревания), не столько по сущности социума (формирования), а прежде всего по сущности человека – о саморазвитии: как фундаментальной способности человека становиться и быть подлинным субъектом своей собственной жизни; способности превращать собственную жизнедеятельность в предмет практического преобразования»². При этом В.И. Слободчиков чётко определяет то действительное «пространство», где совершается (должно совершаться) развитие: человек зарождается, рождается и живет в системе реальных (а не просто абстрактно-общественных), *живых*, хотя и разнородных, связей с другими людьми (первоначально с матерью, затем с близкими, впоследствии с дальними). «Наличие и сам характер этих связей (физических, биохимических, психологических, духовных, социальных и др.), динамика их преобразования в систему предметных отношений как раз и образуют подлинную ситуацию развития»³. Тем самым «человек преобразует жизнедеятельность других в способ (“орган”) своего существования»⁴. Без теоретического понимания этого обстоятельства не может идти речь ни о развитии, ни о собственно субъективности. Ведь «один человек для другого – не просто одно из условий его существования наряду со многими другими; другой – не просто персонификатор культуры и источник общественно выработанных способностей, а фундаментальное онтологическое основание самой возможности возникновения человеческой субъективности, основание нормального развития и полноценной жизни человека»⁵. Живая общность людей – *со-бытие*. Именно

¹ Там же.

² Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// library. by/ porta-lus/modules/psychology/ readme.php? subaction= showfull&id= 1107593635 &archive = 1120045907 &start_ from=&ucat=27&](http://library.by/porta-lus/modules/psychology/readme.php?subaction=showfull&id=1107593635&archive=1120045907&start_from=&ucat=27)

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

со-бытие «и есть та действительная ситуация развития, где впервые зарождаются специфически человеческие способности, “функциональные органы” субъективности (во всех ее измерениях), позволяющие человеку однажды действительно и самому “стать в практическое отношение” к своей жизнедеятельности. Со-бытие и есть то, что развивается, результатом развития чего оказывается та или иная форма субъективности. Соответственно, сам ход развития в таком случае состоит в возникновении, преобразовании и смене одних форм совместности (единства, со-бытия) другими формами – более сложными и более высокого уровня развития»¹.

Подобный подход, глубоко философски продуманный, редко встречается в современной психологии. Автор чётко указывает, где следует искать **собственно развитие** человека, его субъективности. Однако при этом само *развитие как таковое*, его сущность, остаются, на мой взгляд, недостаточно раскрытыми.

Если сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, то развитие не является простым изменением *абстрактных* качеств, черт, характеристик, свойств. Сущность человека в своей действительности есть живой ансамбль его общественных отношений, «обращений» к *субъективности других* и тем самым к своей собственной. Таким образом, *развитие* этой сущности состоит в непрерывном решении противоречий этих отношений, а в этом процессе живая субъективность наполняется объективным содержанием – содержанием культуры, только и питает человеческое в человеке, воспроизводит, *сохраняет* и *творит* его.

Человеческая субъективность *не может не находиться* в состоянии *развития*, – это факт. Вопрос лишь в том, как это развитие будет происходить – частично, повреждённо, односторонне, обеднённо или – целостно и гармонично. И дело не в особых «развивающих» педагогических технологиях, «развивающих играх», «проблемном методе» и т.п., – все это не то, хотя и занимает определенное место, выполняет свою роль, развивая те или иные функции, однако *не это обеспечивает развитие субъективности* ребенка. Так оно выглядит только *на поверхности*, что «развивающие технологии» осуществляют развитие. Действительность же развития человеческой субъективности реально обеспечивает *искренность* обращений, искренность тех отношений, в которые мы вводим ребенка, их *душевно-духовный контекст*, душевно-духовный настрой, интонация, напряжение. В том числе и *напряжение противоречий*, которое следует уметь выдерживать, не впадая в истерику, *напряжение противоречия*, в которое стоит входить, ко-

¹ Там же.

торой можно жить, пребывая в поисках адекватных путей их решения. А традиционная педагогика зря предохраняет учащихся от ситуации противоречия, полагая, что надо детям «давать твердые знания», несомненные, – иначе как же у них сформируется научное мировоззрение? Какие противоречия могут быть в воспитательном процессе, ведь детям нужно прививать правильные, «наши» ценности, а там не место противоречием! Не любит педагогика противоречия, ох как не любит ... Не замечая, что все ее чрезмерные усилия *противоречат* потребностям саморазвития субъективности ребенка, настолько противоречат, что находятся в состоянии антагонизма с действительными потребностями саморазвития человеческой души и человеческого духа.

Не стоит также забывать, что развитие происходит как единство прерывности и непрерывности (дискретности и континуальности), и перерывы постепенности («скачки») бывают весьма болезненными, драматичными. Развитие идет через отрицание и двойное отрицание. Итак, чтобы утвердить что-то, дойти до «позитивного», нужно, чтобы произошло отрицание самого отрицания. Умеем ли мы – вместе с Гегелем – мыслить положительное как равным образом отрицательное, а отрицательное как равным образом положительное? И мыслить не только на уровне теоретических спекуляций (в хорошем смысле слова), а *мыслить духовно-практически*, деятельно, в своем со-действии с детьми и учениками? – Вот задача, и она весьма тяжела, почти не под силу нам. Но без этого развитие субъективности в педагогическом процессе останется бессильным благим пожеланием.

Относительно развития субъективности в образовательном процессе также следует помнить, что никаких гарантий здесь быть не может. Жесткий детерминизм здесь однозначно не срабатывает, как не работает сама логика однозначности. Принципиальная неоднозначность и непредсказуемость – такова *природа человеческой субъективности*. Но только неоднозначное и непредсказуемое *способно к развитию*. И педагогу надо действовать в соответствии с этой природой. Именно такая педагогика будет воистину природо-сообразной.

А поскольку развитие есть такой выход из себя, который есть вместе с тем возвращением к себе (Гегель), то *именно так* и должно происходить целостное развитие в процессе образования, во всей учебно-воспитательной *со-деятельности* детей и взрослых, учащихся и учителей. Все усилия старших должны быть направлены на то, чтобы «другой» для ребенка (другие люди, мир человека, общество, матушка-природа – в конце концов, произведения культуры, содержание знаний как феномен культуры, а не какая-то «информация») все время *находилось в режиме «своего другого»* и никоим образом не «чужо-

го». Чтобы в этом «другом» ребенок раскрывал себя и чувствовал свое общение с «другим» как *возвращение к себе*. Чтобы весь мир, мир как целое – становился шаг за шагом *родным домом* ребенка, чтобы граница между «своим» и «чужим» все время снималась, растапливалась, исчезала.

Не мы должны развивать ребенка, но мы можем *создать* условия для более-менее нормального его развития, само-развития. Создавать *вместе* с ребенком, – чтобы эти условия были *его* условиям, *своими условиями*, а не навязанными извне благодеяниями, которые так или иначе воспринимаются как нечто откровенно чужое. Наши педагогические развивающие усилия должны быть *направлены не на ребенка*, а на сам характер наших отношений с ним, на то *поле общения*, в котором живут ученики и учителя. Стоит позаботиться, чтобы эти отношения были живыми, субъектными, – а все живое и одушевленное включает в себя мощную *энергетику саморазвития*, которую и надо освободить, – освободить от оков формализованных структур, внешних неуместных регламентаций, чисто *внешней* казенной целесообразности. Связи и отношения должны все время меняться, сбрасывать устаревшие формы, исчерпывать себя, трансформироваться – не ради какой-то абстрактной и очень модной – «новизны», а только ради сохранения их *чисто человеческого, человеческого, субъектного*, смыслового характера, шаг за шагом *наполняясь* формами, содержанием и духом *высокой культуры*. Они должны быть такими, чтобы буквально впитывали в себя культуру – они должны дышать культурой, дышать истинным духом как духом истины, добра и красоты, духом свободы, смысла и безграничного уважения к «другому». При таких условиях *развитие субъективности* ученика (и учителя тоже) возможно, оно может состояться *в направлении человека*, к человеческому образу и подобию. То есть, может быть целостным и так или иначе гармоничным. Образование, диалектически понятое, есть самотворение человека. «А самотворение человека есть воспроизведение атрибутивной логики природы – как самого себя»¹.

Диалектика в неумелых руках «не работает». Значит, нужны руки умелые, нужен ум – не «очумелый» в рассудочных игрищах. Диалектика – это *школа* (Платона, Аристотеля, Николая Кузанского, Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля, Маркса, Ильенкова), в которой надо постоянно и по-настоящему *учиться*, то бишь, как говорит Хайдеггер, приводить себя и свои поступки в соответствие с тем, что к нам обращено *по своей истине*. *Учиться становится* человеком собственно и *оста-*

¹ Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012.С. 448.

ваться человеком в любых, пусть самых ужасных, нечеловеческих условиях эмпирического существования. Диалектика – не для «применения», а для *само-изменения в направлении понимающего ума*. Диалектикой можно *жить*, жить *в диалектике*. Что означает – жить в Истине и Истиной. Но при этом обязательно помнить, что никому из смертных *ни при каких обстоятельствах* нельзя сказать о себе: «Именно я есть Истина и Путь».

1.2. ДУШЕВНОЕ И ДУХОВНОЕ

Дух и душа – категории в первую очередь собственно философии как теоретической рефлексии на предельные основания человеческого бытия в мире. Однако и психология как «наука о душе» никоим образом не должна обходить вопрос о различении *душевного* и *духовного*, поскольку нечувствительность к подобному различению так или иначе *редуцирует* духовную реальность к исключительно душевной, а последнюю – к психике, трактуемой либо узко-натуралистически, либо функционалистски. И тогда исчезает *сам человек*, и остаются разнообразные наукообразные подделки под него.

Душевное и духовное как реальность не поддается сугубо объектному мышлению. Кант был совершенно прав, отнеся душу как таковую к вещам-в-себе, непознаваемым средствами обычного научно ориентированного рассудка. Психология, испытавшая искус стать наукой как «позитивным знанием», по словам В.А. Ключевского, из науки *о душе* превратилась в науку об её *отсутствии*. Посему и проблема различения душевного и духовного не решается средствами объектно-рассудочного мышления.

Различение – развлечение рассудка, его влечение к разъятию целого. Однако прежде чем различать, надо **увидеть целое**. Подобного **видения**(а потому – и **ведания**) рассудок лишен начисто. Во внешнем непосредственном опыте предметное бытие дано нам как одновременно и цельное и в себе различенное. Поэтому в своей различительной активности рассудок имеет дело с уже «готовым»: все случилось, про-изошло, стало до него и, слава Богу, без него. Рассудок лишь закрепляет предметную расчлененность особой процедурой, вычлняя и каталогизируя так называемые «отличительные признаки» с целью прочного овладения предметами. За всем этим скрывается **полезность**. Чтобы удержать содержание для использования, его необходимо умертвить, разъять, разложить по признакам, «отпредсказать», изъять из него душу, – и тогда оно легко поддается утилизации и манипулированию. Омертвленное, умерщвленное прекрасно

«служит». Оно не сопротивляется и позволяет с собой делать все что угодно, как угодно, кому угодно и для чего угодно. Некрофильствующий, растлевающий, «растленный рассудок» (П.А. Флоренский) – добродетель «научного познания» (дознания), пытающего природу на предмет годности к употреблению.

Если существует задача смыслового (интонационного) различия «души» и «духа», то необходимо вспомнить, что рассудок не знает и знать не может различия (различивания) как такового. Его норма – разность, а не иные лики *одного и того же*. Следовательно, проблема не в различии как субъективном акте познающей рефлексии, а в том, как нечто *само реально различается*, само-различается, являя лики, образы единого, неделимого, и, в то же время, многообразно в себе различенного.

Однако для проникновения в такую сущность, для понимания (проникновенного понимания) такой сущности необходимо иное познание, иной способ отношения. Рассудок посредством своего схематизма овладевает содержанием как содержимым, выталкивая из него душу-форму. Сверх-рассудочный способ проникновения – это **становление себя содержанием**, и в этом процессе совпадают, посредуя друг друга, со-ображение и во-ображение, – посредуя до степени живой эйдетической, равно – эстетической **непосредственности**. Не разговор «о содержании», но *самому становится содержанием*, содержанием, жить его жизнью, изживать собой, и тем самым дать ему раскрыться свободно и незамутненно, раскрыться собой, различиться и различаться вместе с ним, **испытывая** (но не пытая, не допытывая, не допытываясь) его саморазличение, его «беспокойство в себе» как собственную муку. – Но для этого необходим иной *опыт*. Имя ему – *диалектика*.

Определение само по себе – ведь неблагодарная и весьма опасная, поскольку всегда можно ошибиться, прикладывая *свою* мерку. Нет ничего печальнее, нежели «отдефинированная» потугами нашего *малого разума* (т.е. рассудка) реальность. Гораздо интереснее мыслить в таком «режиме», чтобы нечто само себя определяло, обнаруживая свой имманентный предел и тем самым выказывая свою сущность.

Попробуем сначала зайти с позиций трансцендентального определения. Трансцендентальное – значит из глубин нашего «я» идущее, сквозь «я», через «я», но обращенное к реальности. Шеллинг утверждает: «природа трансцендентального рассмотрения должна вообще состоять в том, что все, что в любом другом мышлении, знании или деятельности оказывается вне сознания и абсолютно необъективно, здесь доводится до сознания и становится объективным; короче го-

вора, в постоянной самообъективации субъективного»¹. Основное здесь – в доведении до сознания. Ведь мы всегда размышляем «из я», из сознания, но далеко не всегда даем себе в этом отчет. Нам представляется, что при вынесении «я» за скобки мы обеспечиваем себе полную и беспримесную объективность. *Объектность* не есть *объективность*. О душе и духе разговаривать средствами и в тоне *объектного мышления* – не стоит, – предмет непременно ускользает.

Тело – моё, душа – моя, дух – мой. И сразу же обнаруживается, что здесь всё намного сложнее – дух одновременно мой и не-мой, он есть моё измерение, но такое, сквозь что *проступает существенность бытия*; душа – неоспоримо моя, и в то же время в ней столько от «не-я»... Тело – однозначно моё, – а чьё же еще? Но и тут не все так просто.

Согласно В.В. Бибихину, вещь – есть, живое – живёт, а человек, помимо того, что он *есть* как вещь, *живёт* как всё живое, по существу своему – **присутствует**. Причем не присутствие принадлежит человеку как его предикат, а человек – своему присутствию как способу свершения бытия.

Душевное и телесное являются мерами **моего присутствия**. *Душевное* – **мера моего присутствия** в том, что я делаю, во всей моей деятельности, отношениях, обращениях – к иным субъектам и к самому себе; мера *целостности* моего присутствия. Можно сказать и по-другому: это **степень интенсивности** моего присутствия во всём. Предельный уровень понижения тонуса интенсивности моего присутствия в моей деятельности – *бездушие*. Я совершаю нечто, не участвуя, не присутствуя в этом. «Присутствуя, они отсутствуют» (Гераклит). Высшая мера интенсивности моего присутствия – когда сделано «от души», когда «всю душу вкладываю» в то, что свершаю. Правда, можно присутствовать **целостно**, «всеми фибрами души», всеми ее измерениями (чувством, волей и разумом), а можно весьма интенсивно присутствовать *частично*, фрагментарно, партикулярно. Можно «от всей души» отдаться своим чувствам, изгоняя при этом разум и волю, можно отдаться разуму, игнорируя сердце, – и тогда попасть в цепкие лапы рассудка. Рассудок небездушен², он способен, вытесняя

¹Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Сочинения : в 2 т. / сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. М.: Мысль, 1987. Т.1. С. 237.

² В это плане интересны слова Мих. Лифшица из черновика письма Г. Фридлендеру (1966): «Вы пишете, что Бакунин всегда считался человеком головным, рассудочным. Возможно, согласен, но это лишь потому, что его пламенный фанатизм был бешенством рассудка. Это часто бывает с революционерами такого типа. И это – важная историческая черта. Но сделать из своей жизни то, что сделал из нее Бакунин, без революционного сердца, оставаясь рассудочным человеком в обыва-

остальное, себя ставить на место сердца (в центр), и от «всей своей рассудочной души» саму душу превращать в душонку. Можно и волю свою возвести в «*uberalles*», загоня в угол разум и сердце, и присутствовать в своем воле-изъявлении очень интенсивно, но *по-человечески не-целостно*. Если душевное есть **мера целостности** моего присутствия, то оно должно быть измеряемо мерой присутствия **моей целостности**.

Телесное – есть **мера моего чувственно-предметного присутствия** в чувственно-предметном измерении мира. Прекращение такого присутствия есть смерть в ее обычном, медицинском смысле. Телесное ни в коем случае не есть падшее, греховное. Ведь не в том печаль, что так называемый «телесный низ» начинает доминировать и властно требовать своего, – не тело, не плоть виновны в испорченности и всевозможных проказах субъекта. Ну не надо делать плоть «крайней», виновной в наших грехах. Она невинна и невиновна. Это **я**, сукин сын, **позволяю**, чтобы «телесный низ» взял *надо мной* верх. И только. Зло, как давно и совершенно справедливо было замечено, исходит от нечистого сердца. Хочется обратиться к словам Мих. Лифшица: «чем больше разврат, безумие и ужас, тем громче стучатся в дверь чистота, разум и человечность. Они не противоречат физическому счастью нашего рода – никто еще не доказал, что телесная жизнь должна быть обязательно пошлой. Веселое, теплое, дружелюбное в ней – величайшее благо. Тело бьется за нас до конца, отступая в последний угол, где выхода уже нет, – нет потому, что конечность отдельных эпизодов мировой жизни есть условие ее расцвета»¹.

Обратим внимание: и телесное, и душевное – есть меры моего присутствия, меры присутствия меня. По сути, тело и душа – *одно и то же*, только *выраженное разным способом*. Тело и душа – различные способы выражения и осуществления одного и того же. Чего же? – Не «чего», а «кого»: меня, человека. Телесное есть мое присутствие в *протяженном* (пространство), мера моего простираения в телесном же мире; душевное есть *дление* (время) и удержание моего присутствия во всём том, в котором я участвую. Сама **интенсивность присутствия** (и в простираении, и в длении) есть **время** моего бытия, которое разворачивается в пространство мира. Только вот простираю и длю себя я «на длину» *лишь собственного «я»*, или же – «на длину» *мира*

тельском смысле слова, нельзя – поверьте <...>» (Лифшиц Мих. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 338).

¹ Лифшиц М.А. В мире эстетики. Статьи 1969–1981 гг. М.: Изобразительное искусство, 1985. С. 219.

как *целого* (где, кстати, нет «длины», где длительность и простираение ежесекундно переходят друг в друга)? – А здесь мы выходим уже на собственно **духовное** как таковое, без чего моё телесное и душевное присутствие – и *не присутствие* вовсе...

Духовное попробуем определить сперва не как мое присутствие, не как присутствие меня, а присутствие **во мне**. *Духовное – мера присутствия* в моей деятельности и отношениях-обращениях того, что несоизмеримо **выше меня**, – бытия в его непременно *абсолютных* измерениях. Чем ниже планка **интенсивности** (вплоть до полного замерзания) присутствия в моих поступках, мыслях, чувствах *Истины, Добра и Красоты*, тем ближе всё, что я делаю (как бы душевно насыщено я бы сие не совершал) к чистой *бездуховности*. Тогда точка замерзания становится точкой омерзания.

Дух есть особое измерение человеческого бытия, точнее – не просто «измерение» (поскольку дух – безмерность бытия), а истечение, эманация самой сути бытия как собственно человеческого, – бытия, стремящегося к своему целостному проступанию, выражению и завершению в человеке. В **онтологическом** плане «дух» означает глубинную причастность человека бесконечным смыслам универсального бытия: человек – «просвет бытия», он «брошен в истину бытия» (М. Хайдеггер). **Экзистенциальный** же эйдос духа положен в переживании причастности «Я» мирам иных субъектов. В таком переживании преодолевается граница между «моим» и «чужим», ибо чего-то совершенно другого для духа не существует (Гегель), – однако без властного посягательства на иную субъектность.

Дух есть деятельность, но в то же время дух есть что-то особенное в деятельности, – то, что делает ее собственно человеческой и сохраняет *меру ее человечности*. Последняя определена извечным стремлением человека к Истине, Добру и Красоте, которые образуют абсолютные основания духа, или же – основания абсолютного духа. По отношению к абсолютному целесообразность выступает подчиненным моментом. Притязание целесообразного на полное поглощение и подчинение духовного есть проявление претензий цивилизации на господство над культурой.

Гегель считал, что всякая деятельность духа есть не что иное, как различные способы приведения внешнего ко внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это *возвращение*, через эту идеализацию, или ассимиляцию, внешнего дух становится духом и есть дух; всякая деятельность духа есть постижение им самого себя. «Ассимиляция» внешнего в данном случае означает то распредмечивание содержания предмета деятельности, которое осуществляется в толще самой дея-

тельности. Вне этого **приобщения** субъекта к **содержанию** того, с чем он имеет дело, духа просто нет, а есть внеположенный предмет-объект, в который необходимо внести «потребную» (не ему, предмету, а лишь самому субъекту) форму. Вот сама-то **имманентность** субъекта содержанию предмета деятельности, когда он не просто вносит форму, но пре-существляет нечто незримо сущее и в предмете, и в самом себе, и в бытии как таковом, – приближает, по-видимому, нас к пониманию природы духа.

Субъектное бытие, бытие человеческой самости, «души» – не существует вне непрерываемой сплошности *форм жизнедеятельности*, которые достаются в наследство от истории. Передача их из поколения в поколение, от человека к человеку, свершающаяся извечно, – абсолютное условие для осуществления актуальной жизнедеятельности. Сама **форма** жизнедеятельности, взятая процессионно, в своем имманентном перевоплощении, и есть самое что ни есть «чистое» в деятельности, *трансцендентальное*, поскольку не замутнена эмпирическим содержанием, хотя и не существует без него и как таковая почти никогда не осознается субъектом. В самой этой форме нет плоти, она бесплотна, сверхчувственна; однако форму собственно человеческого чувства она обретает в эстетическом переживании. Она непрерывно сбрасывает свое временное тело и живет этим превращением, живет в этом перевоплощении.

Вот это-то «чистое» в деятельности и есть, собственно, «ткань» духа, его субстрат. Через эту «чистоту» и осуществляется бессознательное укоренение индивида в истории и культуре. Вернее, **дух – это укорененность** не столько в истории, сколько в **культуре**, которая представляет собой «непротяженность и недетерминированность истории» (А.В. Босенко).

Скорее всего, на таком «уровне» и присутствует дух в деятельности. В деятельности дух – созерцание, в созерцании – деятельность, в переживании – его содержительность, софийность, в мысли – ее чувственная насыщенность и выразительность. Дух – всегда есть как бы голос «иного», **трансцендентальное эхо**, в котором я слышу не самого себя, отброшенного назад от препятствия, но – интонацию, тонус самого бытия, его несокрытости, – как ответ (отсвет, свет) на мое вопрошание.

Дух не есть сама деятельность, он – ее трансцендентальный план, и даже не «план», и не «уровень», а **субстанция**, которая равным образом есть **субъект**. Становление субстанции субъектом и наполнение субъекта субстанциальным содержанием – единый процесс, который может быть интерпретирован как реальное движение духа.

В каком смысле дух есть субстанция человеческого бытия? – Хотя бы в том, что вышеупомянутая форма жизнедеятельности, «чистая» форма определяет бытие человека и образует саму возможность собственно человеческого отношения, и действия. Предметно-вещные факторы, обстоятельства, результаты, аксессуары – акцидентальны и преходящи. А ежели понять, что «чистые» формы каким-то таинственным образом **наследуют всеобщие меры самого универсума**, саму безмерность его и являются **формами развития и осуществления всеобщего бытия** как такового, то **субстанциальность** этих форм, которые не просто формы духа, а сам дух в своем непокое, – не вызывает особых сомнений. Диалектика духа – это, в первую очередь, диалектика трансцендентного и имманентного, субстанциального и субъективного, душевного и духовного.

Как могу я знать о реальности духа? Как вообще возможен дух как реальность? Каким образом обнаруживается-опознается эта реальность именно в качестве реальности духа? – Сам по себе дух не есть знание, как не является он просто предметом, объектом познания. В ситуации крутого излома судьбы, когда злые обстоятельства стремятся испытать нас на «излом», – нам желают не терять «присутствия духа». Действительно, любые беды, напасти, несчастья и утраты можно перенести, претерпеть, изжить, если сохраняется «присутствие духа». Возможно, **присутствие** как таковое (при-суть-ствие) и есть способ явленности духа?

Дух не существует вне и помимо необходимых форм своего самообнаружения (Гегель). Дух «присутствует» в этих формах. – Правда, наше безумное и бездумное, обездушенное и затхлое время усиленно пытается и душу, и дух человека превратить в сплошные «присутственные места», чуть ли не в «места общего пользования». Пока мы противостояем этому, противостояем своему времени, его злободневности, мы и сохраняем дух в себе. А может, само присутствие духа дает нам силы устоять, – кто знает...

Дух обнаруживается, манифестирует себя не как объект, позволяющий приписать себе те или иные предикаты-признаки. Но он и не есть наш собственный предикат, признак, свойство. Дух есть нечто неотделимое от нас самих, – потеря «*присутствия духа*» равнозначна утрате самого себя, и утрате онтологической. И в то же время дух есть нечто такое, что многократно превосходит наши силы, наш опыт, нашу сущность и природу. Дух не есть «нечто», он – не-что, его «что» превыше всяческой «чтойности» и «этости», и потому он – ничто. Но такое «ничто», в свете которого любое «что» вдруг становится видимым, значимым, сущностно укорененным и энергично выразитель-

ным.

Дух как **реальность** есть **идеальность** моих «внутренних», душевно-духовных состояний, когда они даны не сами по себе как таковые, но когда сквозь них просвечивает *иное бытие, иная реальность*. Это «иное» – не просто внешний мир предметных обстоятельств, обступающих меня форм вещей (хотя последние, безусловно, представлены, идеализированы в сознании). Быть другим, оставаясь при этом самим собой, и означает обладать кроме реального еще и *идеальным бытием* (Гегель). Идеальность – как *свечение иным содержанием сквозь себя*: самим собой представлять-репрезентировать «иное».

Идеальное как форма светит отраженным светом. Но **где источник самого света?** – Общественное бытие, культура, природа, универсум, субстанция? – Однако в таком случае «дух» есть всего лишь неприкаянно витающая, бестелесная форма (способ репрезентации как форма общественно-человеческой жизнедеятельности), форма вездесущая, сохраняющая себя во всех своих телесных превращениях. Неутомимо-беспокойный метаморфоз идеальных (и при этом вполне объективных) форм есть **способ существования** духа, но не сам дух как таковой. Дух обнаруживает себя как форма «чистой деятельности» (Гегель), но как удержать его как **собственно дух**, не редуцируя к формам самообнаружения (вне которых, в то же время, как говорит Гегель, его нет), не приняв те или иные формы за сам дух, самое его существо?

«Иное», открывающееся нам в самоуглублении, тот **свет**, который многократно отражается - рефлектируется через идеальные формы, есть реальность не в форме **объекта**, не в образе «**Оно**», но в образе «**Ты-бытия**». Как говорит Мартин Бубер: «Дух в его человеческом проявлении есть ответ человека своему **ТЫ**»¹. **Реальность** духа есть **идеальность** любого бытия как преодолевшего «**онность**» (Г.Д. Гачев), равнодушную внеположенность, – это проступание в любом фрагменте бытия «**Ты-бытия**», которое и открывается человеку, становясь **откровением** духа. Бытие, несущее на себе печать (печаль) духа, всегда и непременно «**Ты-образно**». Оно *обращено* ко мне. И я созерцаем им, мыслим им, осмыслен им, *со-мыслен* им.

Способность удержания бытия во образе «**Ты-бытия**», способность к **отношению** (которое, по Буберу, всегда «**Я-Ты**», а не «**Я-Оно**»), глубинная причастность самой сути бытия, восприимчивость к трансцендентному, и есть, по-видимому, пребывание **в реальности** духа. Сама эта способность и есть то, что именуют «**духовностью**».

¹Бубер М. Я и Ты /пер. с нем. П.С. Гуревича // Квинтэссенция: Филос. альманах. 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 317.

Дух живет человеческим **отношением**, он жив этим отношением. Не терять «присутствия духа» – значит не просто удерживать самостояние в вертикали духа, не просто сохранять опору в духе, но и всячески препятствовать превращению «Ты» в «Оно», уберечь в себе способность видеть, чувствовать, переживать и понимать «Ты-бытие». И тогда никакое вещное воздействие чего бы то ни было не сможет распорядиться моей субъектностью как *простым объектом* среди прочих объектов.

Дух как таковой имманентно связан со **свободой**. Именно в духе утверждается: «индивидуум против стадности, внутренняя достоверность против документа, музыкальность против глухоты, личное понимание против авторитета, моральная фантазия против вымуштрованного долга, богоподобность против случайности генотипа»¹. Однако, как различить собственно душевные и духовные феномены? Понятия «душа» и «дух», «душевное» и «духовное» не поддаются рассудочной рефлексии, строгой логической дистинкции. Здесь «логика твердых тел» беспомощна и неуместна: душа, равно, как и дух, не занимают никакого «места» в пространстве физического мира. Их пространство – **метафизическое**, т. е. собственно душевное и духовное.

Смысл внутренне-интонационного различения душевного и духовного проступает тогда, когда мы в своем эмпирическом опыте сталкиваемся с их противоположностью, – с бездушием и бездуховностью. Бездушна непроницаемость субъектного бытия, его чисто вещная плотность, плотность, жесткость, черствость, неподатливость. Бездушно подчинение велений сердца требованиям холодного и расчетливого разума, – пардон, – рассудка, выдающего, как обычно, себя за разум. Бесконечно бездушны «анализ, рассудочность, чинность» (Игорь Северянин). Бездуховно приземленное оскотление человеческих устремлений, замыкание на эмпирической конечности и вещности. Бездуховно утверждение обусловленного в противовес (а главное – **за счет**) безусловному, относительного – в противовес абсолютному, конечного и временного – за счет бесконечного и вечного.

С точки зрения рассудка – это все «эмоции», а не наука. Где же теоретическая строгость?!² –А я и не брал на себя повышенных обяза-

¹ Свасьян К.А. Становление европейской науки. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1990. С. 56.

² Освальд Шренглер безусловно прав: «Недаром каждый язык своими тысячекратно запутанными обозначениями предостерегает от намерений теоретически расчленивать и упорядочивать душевное. Здесь упорядочивать нечего» (Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 478).

тельств быть «научным» и «строгим». Доверие опыту бытия и рефлексия не «над категориями», а над бытийственным опытом, разумеется, при помощи категорий, – вот что в рассмотрении «душевно-духовного» дает большую степень достоверности, нежели любой отвлеченно-категориальный анализ. – Итак, как же различаются «дух» и «душа»?

Итак, понятия «дух» и «душа» не поддаются строгому логическому различению. Они неопределимы путем обычного «дефинирования» – через род и видовые отличия.

Могут ли «дух» и «душа» выступать как **категории**? – Почему бы и нет, но как абстракции они не имеют содержания и лишь что-то там «обозначают», указывая на то, что может быть раскрыто и без этих слов-сокращений. Если же категории брать не абстрактно-рассудочно как пустые формы, наполняемые **содержимым** извне, а понимать их вполне *конкретно* (спекулятивно-конкретно), то в таком случае они предстают **живыми субъектами**. И как такие они *исполнены содержанием*, они «исполняют» содержание как сугубо содержательные формы. Они конкретны, ибо образуют «точки», узлы **сращения** (и сращивания) человека и мира. Они есть *ритм* становления субстанции субъектом. Так понятая *категория* выступает определением субстанции, которое **одновременно становится** субстанциальным определением человека. Будучи определением человека, категория «исполняет» содержательность универсума в живом движении человеческой субъективности, удерживая (со-держа) человеческую причастность бытию.

Если «душа» и «дух» являются определениями самой субстанции, если они онтологически укоренены, то они могут становиться и определениями природы человека – в универсальном смысле. При таком «раскладе», безусловно, «душа» и «дух» являются категориями. Душа – как принцип самосущести, самодвижности глубин бытия; дух – как принцип всеединства сущего, и даже не просто «принцип», а как *реально осуществляемое всеединство*, в его раскрытости навстречу человеку, в его стремлении к человеку. Всеединое жаждет **уединения** (в смысле – до-развития) – в человеке, в человеческой **свободе**, в субъектной самодвижности.

Обычное познание сопряжено с внешним опытом и с его неизбежной и неизбывной рационалистической субъект-объектной противопоставленностью. С позиций такого опыта душа вместе с духом представляют собой нечто *всего лишь* «субъективное», в смысле – эфемерное. Тот факт, что душевно-духовная реальность есть конкретная **в-себе-и-для-себя реальность**, объективность *высшего* порядка, –

обнаруживается при радикальной смене установки сознания. «Дух есть нечто, – говорит И.А. Ильин, – что каждый из нас не раз переживал в своем опыте и что нам всем доступно»¹. – Доступно, но как? – Во **внутреннем опыте** как живом непосредственном опыте, – опыте непосредственности. С.Л. Франк называет такой опыт «живым знанием», «знанием-жизнью»: «В этой духовной установке познаваемое не предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слитое с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нам, – открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни»². Именно в таком опыте, по существу своему допредикативном, и дано нам бытие как таковое, – дано до всяческого рассудочного, субъект-объектного «рассечения духа» (Н.А. Бердяев). Рационализированный, рассудочный опыт замутняет чистые истоки бытия: в нем оно уже препарировано, обездушено. – Кстати, не являются ли грандиозными по замыслу и замысловатыми по исполнению попытками прорваться к такому первичному, живому опыту и сквозь него выразить все сущее – «субъект-объект» Шеллинга и «спекулятивно-конкретное», Абсолютное Понятие Гегеля?

Первичность живого опыта может быть проблематичной с чисто абстрактной точки зрения – противопоставления «материализма» и «идеализма». Однако, если вступить на стезю *умного созерцания* такого опыта, или хотя бы «припоминания» (Платон) его, то для нас он обретает черты безусловности как несомненная и безусловная реальность. Его невозможно ухватить извне, с позиций некоего терминологического ряда, поскольку он до-предикативен. Знание, которое вынашивается и рождается в глубинах жизненного (а не просто обыденно-повседневного) опыта, знание, в котором участвует все наше существо, – значимей для нас, чем любые удостоверенные строгой наукой факты, существенней, нежели результаты беспристрастного предметного наблюдения. Глубинная очевидность, субъективная достоверность такого знания, раскрывающего нам *особую реальность*, особый способ существования и осуществления бытия, – разумеется, не аргумент в научном споре; хотя сама позитивная наука сплошь и рядом основана на собственных внелогических очевидностях и допущениях.

Та особая реальность, которая открывается нам в непосредственно живом, нерасчлененно душевно-духовном опыте, имеет такую же –

¹Ильин И.А.Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. – С. 307.

²Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA-PRESS, 1956. С. 30.

душевно-духовную – природу. Она не есть «объект» внутреннего опыта, она не предстает нам, мы не встречаемся с ней так, как с предметным обстоянием, – «эту реальность мы ‘имеем’ в той совершенно особой форме, что сами есть то, что имеем. Эта реальность, открывающаяся самой себе – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что само бытие ее есть непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность»¹. – Такова позиция С.Л. Франка. Вспомним, что и у Гегеля самооткровение принадлежит природе духа, что дух не есть что-то абстрактно простое, но нечто, в своей простоте отличающее себя от самого себя, – не что-то, готовое уже до своего проявления, не какое-то за массой явлений укрывающееся существо, – но то, что воистину действительно благодаря формам своего необходимого самообнаружения. Эта мысль Гегеля обретает реальный смысл как раз в контексте обращения к первичному живому опыту. Гегелевское *живое спекулятивное созерцание* удерживает целостность проникновения в предмет как тождество субъекта и объекта. Гегелевское мышление (мыслящая интуиция, сплав мышления с силой продуктивного воображения) осуществляет свое движение в сфере духовного как такового, – не измышленного, придуманного, «отвлеченного», – а реального. *Мыслящему духу* Гегеля был вполне доступен опыт целостного созерцания того первичного живого опыта, о котором идет речь у С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. Однако Гегель не рассуждал много о подобном опыте, он просто-напросто и не покидал его, систематически углубляясь в него и совершая поразительные открытия, понятные лишь для «посвященных», т.е. имеющих *опыт такого опыта*.

Опыт особой реальности, открывающей самое себя, есть *мы сами*. В самих себе, самими собой мы открываем иное измерение бытия, непрозрачное при предметной установке сознания, неуловимое «логикой твердых тел», непредметное, – ибо оно, собственно **духовное** измерение бытия, **открывает себя самому себе и тем самым открывается нам**. Эта первичная неразличенно духовная (она же – душевная) реальность само-различается на «душевное» и «духовное», раскрывая себя как душу и дух.

Наше «внутреннее бытие» есть непосредственное **самобытие**, где отсутствует противоположность субъекта и объекта. Само-бытие – не «содержание», а «со-держашее», – всеединство, существующее как единичное (С.Л. Франк). Непосредственное самобытие как единство непосредственного бытия и самости есть **душа**. Она вполне может ощущаться нами и переживаться как некое живое существо, целост-

¹ Там же. С. 34.

ное, простое и одновременно различенное в себе. Но различенное определенным образом: здесь нет частей, совокупность которых образовала бы целое. Душа *целостно присутствует* в каждой своей «части», в каждом своем моменте. Каждое мгновение душевной жизни равно целому, есть целое и даже энергично превышает его. Душа – как «вечное становление, чистое переживание» (О. Шпенглер). Душа внепространственна, она есть чистое время, и одновременно – некое надвременное единство.

Всеединство, взятое как *одно*, есть безграничность, беспредельность, бездна. «Пределов души не найдешь, исходив все пути, – так глубока ее основа» (Гераклит). Где же граница души? Если душа внепространственна, сферх-пространственна, то она и не может иметь пространственной границы. Следовательно, ее граница – *смысловая*. Однако душа и есть живой смысл, смысловая реальность, данная самой себе и открывающаяся самой себе. Безграничность ее положена во времени как **трансцендирование**, образующее способ существования души, самое жизнь ее. Непрестанное преступление границ, граней, преступание себя в ином, в иное и про-ступание собой, обнаружение себя в ином и иного в себе, – вот почему *не найти пределов души*, «исходив все ее пути». Она всюду и нигде, она вездесуща, и в то же время она есть непосредственно **моя** душа, нечто единично-уникальное, несводимое и неделимое.

Взгляд, обращенный вовнутрь непосредственного самобытия, не может не обнаружить присутствия в душе «иного», – нет, не чуждого, но – **иного**. Сама избыточность души как содержания свидетельствует о неумолимом проникновении иного. Окруженная со всех сторон твердыми, непроницаемыми телами, предметами-вещами, душа как-то противостоит им. Она (и именно она) организует свое собственное тело и деятельно-умно со-образовывает формы движения-действия «одушевленного тела» с формой и расположением, сущностями и законами внешних тел (Спиноза, Ильенков), двигаясь по их мерам и тем самым имея в себе эти идеализированные формы. Однако **источник жизни** души – не в самих этих формах, идеализированных, снятых, ассимилированных. Может быть, таким источником выступает собственное тело? – Конечно, тело определенным образом «подпитывает» душу, но лишь **поддерживает** ее жизнь. Не тело дает жизнь душе и не тело «питает» (вос-питывает) душу. Душа – не «содержанка» тела. Наоборот, это она его «со-держит».

Душа есть **дыхание**, но чем она дышит? Формами не своего тела, иных тел? – Отчасти да, но лишь – отчасти, так сказать, феноменально, еще уже – эмпирически. Чем же живет душа как «сам себя умно-

жающий логос» (Гераклит), как самодвижная энтелехия (Аристотель)? Отчего не угасает как пламя, пожравшее свой материал?

Присутствие иного, родственного по способу бытия, но превышающего силы самой души и дарующего ей ее имманентную преизбыточность, – есть не что иное, как **дух**. Трансцендирование непосредственного самобытия (души) вглубь, в самое свое основание есть ее прорыв к духу, погружение в *духовное* бытие. Тем самым непосредственное самобытие (субъективность) обретает объективность, «**актуальную реальность** в противоположность потенциальности – бытие в значимости в себе и по себе, завершенное, покоящееся, прочное и действующее именно в качестве такового – в противоположность незавершенному, беспокойному, стремящемуся, лишь потенциальному – в непосредственном самобытии. Это и есть то, что мы переживаем как “дух” или “духовную реальность” и без чего по существу не может обойтись наше субъективное непосредственное самобытие»¹.

Однако этот внутренний прорыв души к своему основанию к духу как таковому – вторично, поскольку душа **изначально**, по самой своей субстанции есть дух. В качестве субъективной монады душа **образована духом**. Она есть образ духа. Из трансцендентальных (равным образом, по-видимому, и трансцендентных) нитей духа соткана каждая душа со своим уникально-неповторимым узором. Кроме как из духа, душе **не из чего быть**. Как известно, индивидуальная душа формируется в процессе освоения исторически возникших и закрепленных в культуре *форм специфически человеческой жизнедеятельности*. Транс-историчность этих форм образует трансцендентальную ткань духа. Однако бесконечный **свет** самых потаенных глубин всеобщего бытия не может не проступать, не может не быть энергично выраженным сквозь эти формы. Тем самым человеческая душа обретает возможность непосредственно, напрямик обращаться к духу как таковому. Если формы человеческой деятельности и общения никоим образом не причастны самой **сути бытия**, если в них не представлены потенциальность, мощь, энергия *самой субстанции*, если их связь с «нечеловеческим» существованием сугубо внешняя, формальная, тогда сам факт человеческого бытия, душа и дух человеческий **начисто** выпадают из состава универсума, принципиально внеположены самой субстанции, которая в таком случае – и не «субстанция» вовсе, а мертвая механическая «природа», над которой странно бытуют живые и сверх-живые (т.е. душевно-духовные) существа.

Если душа – дыхание, то ее «воздух» есть дух и только дух («воз-

¹ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 392.

дух»). Не бывает так, чтобы сперва нечто дышало, а затем появилось то, чем оно дышит. Все появляется, образуется сразу, одновременно, если вообще «появляется», имеет начало во времени, а не существует предвечно. Космологический гимн Ригведы: «Без дуновения само собой дышало Единое». Ноуменальное дыхание души, которое именно «без дуновения», – дыхание духом. Душа изначально, в себе, есть дух – субъективный дух. Тот прорыв к духу, к духовной реальности, о котором идет речь у С.Л. Франка, – встреча духа субъективного с объективным и абсолютным духом. Это – стремление души обрести как бы «второе» дыхание. Исстрадавшись в затхлой атмосфере обыденности, задыхаясь в зловонии «цивилизации», где «дух вырождается в духовность» (М. Бубер), а «духовность» стала «душком», – душа, избавляясь от кислородного голодания, прорывается к чистым источникам.

С обычной точки зрения, все выглядит достаточно просто: душа находится в теле, а дух – в душе, составляя, возможно, ее наилучшую часть. Все это в сумме и есть «человек». Но возможен и иной взгляд: душа не принадлежит телу, она не есть его «принадлежность», она не «при» и не «над» и вообще не «лежит». Душа не есть то, что у человека имеется, что человек «имеет».

Живой человек и есть душа как таковая, но – лишь в меру своей «живости», своего присутствия (себя-находимости) в каждом моменте своей активности. Там, где человек действует сугубо рассудочно, посредственно (обездушено, безразлично, тупо), там и на самом деле нет никакой души. Не только природа, но и душа не выносит пустоты. Она докидает опустошенные пространства изживающего себя времени обыденности, – автоматизм рассудка превосходно справляется со своими (если бы только – со своими...) задачами как раз без помощи и присутствия души. Душа по самой своей природе не выносит «дух рассудка», хотя вполне возможен рассудочный тип душевности; бездушие – как тип душевного, в том смысле – как бесформенность – вид формы.

Душа есть **форма тела** (Аристотель, Фома Аквинский). Иными словами, душа есть та в себе бесконечная форма, которой и в которой жив человек. Бл. Августин полагал, что не душа содержится в теле, а тело – в душе, и был безусловно прав, если это соотношение не представлять себе пространственно. Итак, тело человека содержится в душе (душою держится), а тело и душа, в свою очередь, содержатся (со-держатся) в духе. Дух – как то, что объемлет собой и тело, и душу. В таком случае душа и тело одухотворенны, сотворены в качестве таковых именно духом. – Конечно, такая «матрешка» противоречит здравому рассудку и материалистически-рационалистическим при-

вычкам. Однако рассудку, при всей его здравости, вряд ли стоит поручать роль эксперта в столь деликатных вопросах.

Тело как тело живо благодаря дыханию. Одушевленное тело как душа живо ноуменальным дыханием, живо духом. Правда, дух всяким бывает, и в затхлой атмосфере дышать трудно. Качество и интенсивность душевной жизни непосредственно зависит от источника «питания».

Можно (попробовать обернуть соотношение, и все расположится по-другому: сам дух как таковой («пневма») и есть «дыхание», а его «воздух», его истинная атмосфера – душа. Дух душою дышит, а не наоборот. Бесплотный, лишь витающий, дух стремится к воплощению, жаждет одушевления, претворения, осуществления. Он задыхается в разреженной атмосфере горних высей и обретает свое истинное дыхание в душе, в ней оживляясь, в нее воплощаясь. Душа-плоть-оплот духа, тот плот, на котором дух благополучно пересекает реку смертоносного времени. Траектория его движения, отрезок между берегами – лишь черточка между датой рождения и смерти человека. Не желая питаться падалью, дух дышит душами живых людей. Это только с точки зрения индивидуальной души может показаться, что она дышит духом.

На самом-то деле ее дышат и ею дышат, – не она живет, а ее «живут». Высасывая живые соки жизни человека, дух беспечально отбрасывает состарившиеся, употребленные, ненужные оболочки-тела, чтобы вселиться – вживиться-вдышаться в новые существа, даруя им жизнь, но и энергично ведя к смерти. Победное шествие мирового духа-дыхания, его размеренный ход сопровождается звоном погребального колокола, но – и криком новорожденных.

Однако дух, живущий лишь **потреблением** душ живых, не есть дух как таковой, это – *непотребный дух*, «дух бездушных порядков» (Маркс), дух *социума*, горизонтальности социальных обстоятельств, институций и учреждений, дух «мира сего». Он не в силах породить ничего живого, он не животворящ, он не способен к одушевлению, да и не стремится к нему. Дух социума (цивилизации) – всего лишь потребитель, своего рода «социально-государственный **вампи**р». Совершая, если воспользоваться образом С.Н. Булгакова, «онтологическое хищение», он на свою потребу использует то, что не им сотворено.

По-видимому, для человека более предпочтительным будет первый вариант соотношения души и духа. Ведь хочется же всегда и во всем самому быть полноценным субъектом своих действий, самому дышать и самому избирать себе «среду-атмосферу», или же – почву, куда укорениться. Весьма неприятно ощущать и осознавать, что не ты

дышишь, а тобой дышат, не ты распоряжаешься, а тобой распоряжаются. Неуютно, и все. Да и неприлично как-то давать кому-то или чему-то волю над собой. – И все же... Не все здесь так просто.

Послушаем Ивана Ильина: «Дух есть **дыхание Божие** в природе и человеке; **сокровенный, внутренний свет во всех сущих вещах**, начало, во всем **животворящее, осмысливающее, очистительное. Он освящает** жизнь, чтобы она не превратилась в мертвую, невыносимую пустыню, в хаос пыли и вихрь злобы; но он же сообщает всему сущему силу, необходимую для того, чтобы приобщиться к духу и стать духовным»¹. Итак, дух как дыхание, тем более – «дыхание Божие» – не так уже и страшно для человека. Если же душа человека сотворена духом **и уподоблена** ему (ведь – «по образу и подобию»), – то все радикально меняется.

Иными словами, возможен, так сказать, **третий вариант** «пневматологии духа»; в первом – дух был атмосферой, во втором – душа. А здесь – снимается «атмосферность» (средовость) как таковая. И тогда соотношение души и духа будет **встречей – встречей двух дыханий**. Если это так (если это возможно), то дух уже не предстает простой «атмосферой», просто материалом для душе-строительства, средством для душе-спасительства, средством для *устроения души*. В то же время дух – уже и не надменно возвышающийся «воспитатель» (только прикидывающийся, будто «питает» других, а на самом-то деле питает себя – другими), под грозным взглядом которого душа сжимается-съезживается в **точку**, не давая, таким образом, дышать собой.

В истинной *встрече* «другой» всегда есть не «Оно», а «Ты». И посему: «соприкасаясь с каждым Ты, мы смешиваем свое дыхание с дыханием Ты – дыханием вечности»². Душа и дух, человек и Абсолют, человек и история, в конце концов – а может, именно в начале всех начал – человек с человеком поистине встречаются, соприкасаются-соединяются как **два дыхания**. У такого отношения нет ритма, меры, «механизма». Сплошь – **аритмия**, но только она дает дышать **свободно**. Только в ней ощутимо сердце.

Дух как таковой укореняет человека в универсальном бытии, в его глубинах. Дух есть свет неизъяснимый, самооткровение абсолютного человеку и в человеке, – *самооткровение абсолютного человеком*. Но обнаруживается он собственным усилием, – не духа, а человека, опытом человека, который **может** стать опытом духа.

¹Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 308.

²Бубер М. Я и Ты /пер. с нем. П.С. Гуревича // Квинтэссенция: Филос. альманах. 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 333.

Имманентен ли дух душе, принадлежит ли он моей собственной внутренней жизни, или же он есть нечто трансцендентное? – Так формулирует проблему С.Л. Франк и предлагает ее изумительно тонкое решение. Дух есть корень, из которого произрастает душа. Он есть та инстанция, которая придает душевному бытию в его субъективности полновесную актуальную реальность. Погружаясь в свой душевный опыт, мы обнаруживаем причастность к превышающим нас духовным реалиям – Истина, Добро и Красота. Итак: дух и *трансцендентен*, и *имманентен* душе. Между духом и душой (если возможно такое «между») – трансцендентно-имманентное отношение. Диалектическая антиномичность трансцендентного и имманентного не есть некое отвлечение, не есть спекулятивная выдумка. Душа не есть просто мое «внутреннее» состояние или совокупность подобных состояний. Душевное бытие, мое «есмы» есть не внутреннее состояние меня самого, а «**нить**, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности»¹.

Способ существования души как для-себя-бытия – в имманентном трансцендировании имманентного, «эк-стаз» (Сартр), при котором самобытийность не теряет ощущения и присутствия себя в вовненаходимом. Мера душевности в экстатическом порыве положена имманентно интонированной задущестью. Душа в своем самоуглублении, в «исхождении» своих путей, обнаруживает тот *логос*, который «сам себя умножает», т.е. раскрывается как дух, нечто безусловное и абсолютное. Бесконечное – не по ту сторону нас самих, не по ту сторону нашего опыта, а в нас. Что, конечно же, не означает, что вне нас нет никакой бесконечности. Трансцендентное встречается нам в опыте, но в опыте *особом*, при вхождении в ту особую реальность, которая превышает всякую «объективную реальность» и которая являет нам самих себя в самих себе, но не только. Духовная жизнь есть именно та «область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящий нам и противостоящий как трансцендентная реальность нам самим, “субъекту” и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся»². В самооткровении сверхрационального душевного опыта обнаруживается откровение трансцендентной реальности мне. Это не значит, что трансцендентное становится *сплошь* имманентным. Антиномия трансцендентного и имма-

¹ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 358.

² Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 72-73.

нентного неразрешима, – вернее она-то как раз прерывно-непрерывно решается, но для того, чтобы восстать снова.

Во многих языках слово «душа» – женского, а «дух» – мужского рода, и это не случайно. Речь идет о своеобразной «духовной двуполости человека», как говорит С.Н. Булгаков. «Созданный двуполым, а потому именно и являющийся однополым существом, человек в духе своем также имеет эту двуполость и эротическую напряженность знает, как глубочайшую основу и творения, и творчества. Поэтому человек и достоин носить в себе священное пламя Эроса, он есть сын Пороса и Пеннии. Поэтому же опять опыт личной любви таит в себе так бесконечно много откровений о таинствах мироздания»¹.

Душа есть некая страдательность, бесконечное вбирание, впускание в себя полноты бытия, приятие, сердечная открытость, теплота участия и сострадания. Душевность – *женственное* измерение бытия, чистая интонационность человеческого отношения как такового, – отношения, ношения мира в сердце, под сердцем. Умирание, замирание душевности в бытии утверждает жесткость и непроницаемость «твердых тел», – и тогда вселенские холода уносят тлеющие искорки смысла.

Дух – это сила, энергия, деятельность, все-присутствие, устремление и проникновение. Духовность – *мужественная* интонация бытия, мужественность устояния под любыми ударами судьбы, надежность укоренения в абсолютном, оберегание светом нездешнего смысла слабых и незащищенных ростков истинно человеческих чувств. Прекрасно сказано у С.Н. Булгакова: «Гениальность есть мужское, зачинательное начало в творчестве, это – дух; талантливость – женское, воспринимающее и рождающее начало, – душа – Психея. Потому-то гений и есть сама независимость и самобытность; талантливость же, как способность к духовному вынашиванию, всегда имеет пред, собой уже данную тему или мотив, который и выполняется с большей или меньшей степенью совершенства. Поэтому нельзя иметь **волю к гениальности**, напротив, можно и должно иметь **волю к талантливости**: нужно делать себя, ковать свою жизнь». И далее: «вся жизнь человека должна стать обретением гениальной темы и талантливым ее исполнением»².

По-видимому, высшая истина – в *одохотворении души и одушевлении духа*, – во-плотение одного в другом, образующее плотность, полноту и выразительность бытия, плоть как **таковую**, – сплошность

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 292-293.

² Там же. С. 304.

неразличенности телесного и духовного. Однако душа непосредственно тянется не к духу как таковому: душа стремится к *иной душе*. Место их встречи и соприкосновения – всюду и нигде, теперь и никогда. «Чужая душа – потемки». Снятие этой чуждости, непричастности – не «просветление», не «прояснение», не облучение жестким и опасным рентгеном познания, а оберегание, бережение (заключение в берега) **непрозрачности** близкой души, ее тайны бесконечной и присутствия безмолвного...

Что-то незримое, почти аморфное, невидимое, какое-то ничтожное – дух и душа; их **присутствие** почти неощутимо, – зато **отсутствие**, исчезновение, лишенность их обнаруживается сразу, буквально, чувственно-эмпирически, словно живая раскрытая рана... Становится душно, нечем дышать, и уже нет различий, **что** дышит и **чем** дышит, – вместе прекращает быть и то, и другое. «Хочешь знать, что я такое? Подожди, когда меня не станет», – так вслед за Фейербахом могли бы пролепетать нам и дух и душа.

Таким образом, категории «душевное» и «духовное» вполне могут «работать» в современных философских и психологических исследованиях, задавая мировоззренческие и методологические ориентиры адекватного понимания той реальности, в которой живёт человек, понимания специфически человеческого способа бытия, понимания душевного и духовного не просто как «предикатов» человеческого индивида, а как *реальности*, мыслить которую и работать с которой следует адекватно *имманентным* измерениям ее сущности.

1.3. КУЛЬТУРА – ПОРОЖДАЮЩЕЕ ОСНОВАНИЕ, ЦИВИЛИЗАЦИЯ – УСЛОВИЕ

Различение *цивилизации* и *культуры* имеет такое же значение, как и различение *рассудка* и *разума*. В первом случае идет речь о способах бытийствования содержания человеческого мира; во втором – о формах отношения человека к этому содержанию. Как свидетельствует опыт, неразличение культуры и цивилизации приводит к редукции культуры до цивилизации, равным образом как неразличение рассудка и разума оборачивается представлением мышления в образе специфически рассудочной деятельности. Равно как и безразличие к различению *морали* и *нравственности* неизбежно приводит к подмене второго первым. Подобное сведение к низшему достаточно естественно в условиях отчужденной социальности. Если рассудок имеет слабость к марали и морализаторству, то разум несет в себе самую безусловную нравственную само-определенность. Если рассудок ориентирован на

цивилизацию, то разум – на культуру.

Для *рассудка* бытие сводится к совокупности внеположенных объектов-вещей. Тут мы имеем дело с привычной установкой сознания («здравого смысла»), когда под «бытием» понимается то сущее, которое протекает во времени и локализовано в пространстве. Для разума же мир есть нечто многоуровневое, не редуцируемое только к внешности и вещности. Разум ориентирован на **субъектность** бытия, на нечто под-лежащее за непосредственно воспринимаемой эмпирической вещностью и полное собственной жизни и собственных смыслов.

По-видимому, нельзя не согласиться с Н.А. Бердяевым в том, что всякая культура есть *культура духа*, что всякая культура имеет духовную основу как продукт творческой работы духа над природными стихиями¹. Несмотря на то, что субстанцией общественно - человеческого бытия является предметно-практическая деятельность людей, основой культуры как культуры есть дух, если, разумеется, культуру отличать от цивилизации как системы исторически выработанных **средств** обеспечения человеческого жизненного процесса на достаточно развитой технологической основе, а дух не сводить лишь к науке, искусству и религии.

Культура, как пишет А.А. Хамидов, есть «действительность, мир человека, соответствующий собственному понятию, своему адекватному месту и назначению в универсуме»². Цивилизация – это как бы вырожденная культура. В условиях отчуждения именно цивилизация выступает на передний план человеческой действительности, загораживая собой культуру и оттесняя ее на периферию.

Однако культура – первична, «цивилизация же производна от нее; она есть лишь окоченелая и в той или иной степени замкнутая на себя культура»³. Цивилизация питается соками культуры, как бы паразитирует на ней. Хотя, в то же время, цивилизация, возможно, и в какой-то мере предохраняет культуру от сплошной деградации от вырождения в доцивилизационное варварство.

Для Освальда Шпенглера культура и цивилизация соотносятся как «живое тело душевности и ее мумия». «Человек культуры, – говорит Шпенглер, – живет внутренней жизнью, цивилизованный человек – внешней, в пространстве, среди тел и “фактов”. Что один понимает

¹ См.: Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1991. С. 188.

² Хамидов А. А. Категории и культура. Алма-Ата: ГЫЛЫМ, 1992. С. 14.

³ Там же. С. 14-15.

как судьбу, другой понимает как взаимосвязь причины и следствия»¹. Цивилизация следует за становлением как ставшее, за жизнью – как смерть, за развитием – как оцепенение. «**Чистая** цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке ставших неорганическими и отмерших форм» (О. Шпенглер).

А во следующие слова Михаила Пришвина всё расставляют по местам: «Цивилизация и культура, взятые внутрь творческой личности, означают следующее: культура – это связь между людьми в их творчестве, цивилизация – это сила вещей»².

Согласно концепции киевского философа Алексея Босенко, человеческая история протяжена в пространстве и во времени, она необходима и детерминирована. Культура же именно как культура лишена протяженности и детерминации, существуя вне пространства и вне времени как чистое становление, единство бытия и ничто³. В таком случае культура выступает способом непосредственного синтеза опыта рода «человек» в человеческую самость, способом завершения субстанционального содержания человеческой истории в живом переживании, в живой способности. Отношение к человеческому миру как к собственно *культуре* означает снятие рассудочной структурированности и каузальности, пространственно-временной дискретности. Каждый исторический феномен как творение человеческого духа предстает тогда не как объект усвоения, накопления, насыщения (и пресыщения), оценки и использования, существующий «там» и «тогда», а выступает зеркалом моей собственной сущности, моим собственным основанием; он *синтезирует во мне человеческое*, вечное и абсолютное (значит, и сверхчеловеческое); он выступает формой выражения и осуществления моего «здесь-теперь» переживания; он продолжает себя и пресуществляет себя в моей деятельности, но в такой, которая является имманентно *свободной* и *бескорыстной*. Культура как культура раскрывается и живет в деятельности, *лишенной внешней целесообразности*. Культура, как утверждает К.А. Свасьян, есть «человек, взятый во всем потенциале осмысленных свершений; она – культ (точнее – культивация) человеческого бытия, мучительная и долгосрочная возгонка этого бытия от данности материала до ослепитель-

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 539.

² Пришвин М.М. Записи о творчестве // Контекст. 1978. Литературно - теоретические исследования. М.: Наука, 1978. С. 283.

³ См.: Босенко А.В. Реквием по нерожденной красоте. К.: Ред. журнала «Самватас», 1992.

ной художественной формы»¹. – Вот почему отношение к миру как к культуре совпадает с *разумно-диалектическим*(одновременно и по существу – *нравственным*) отношением.

Рассудочная ориентация на содержание человеческого мира связана с рассмотрением последнего под углом зрения *полезности*, – что как раз характерно для цивилизации. Рассудок сам по себе представляет, так сказать, *цивилизационный* момент, механизм мышления. Рассудок – это «цивилизованное мышление». А еще точнее – рассудок есть «цивилизация» мышления, цивилизность мысли. Можно согласиться с Гастоном Башляром, что рассудочный, формально - логические требования являются «требованиями вежливости духа»². – Но именно «вежливости», не более. В повседневной жизни мы ведь как-то интуитивно различаем просто *вежливого* человека от собственно *культурного*, различаем обходительность, «воспитанность» и культурность. Хотя, честно говоря, посреди всеобщего хамства нашего жития-бытия «цивилизованность» и «культурность» просто неразличимы из-за острейшего дефицита как одного, так и другого.

Диалектический разум – это **культура** мышления и одновременно – всеобщий способ репрезентации, *присутствия культуры именно в качестве культуры в жизнедеятельности человека*, в субъективном духе. Диалектика – это не культ ума, но просто – **культура** ума. Ума не «отвлеченного», но – **вовлеченного**. Об этом же – у Н.А. Бердяева: «Разум должен прекратить свое изолированное, отсеченное существование и органически воссоединиться с цельной жизнью духа, только тогда возможно в высшем смысле разумное познание»³. Правда, как это возможна «цельная жизнь духа» без разума, с которой разуму следует воссоединиться, прийти на покаяние? ... На мой взгляд, возвращение «блудного сына» в цельную жизнь, по существу своему, есть вос-создание «цельной жизни духа», ее образование, обретение образа. Может ли «дух» жить цельной жизнью, если ум-разум его покинул?

Бытие, по Н.А. Бердяеву, дано нам в опыте живом, цельном, не рассудочно-рационализированном, не рассеченном на субъект и объект. Именно подобный опыт и является условием, а вернее, – «эфиром» встречи с культурой. В пределах расчленения на «субъект» и

¹ Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический очерк. Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1989. С. 228.

² Башляр Г. Новый рационализм / пер. с фр. Ю.П. Сенокосова, Г.Я. Туровера. М.: Прогресс, 1987. С. 311.

³ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 54.

«объект» культуры как культуры – нет. Хотя она всегда нам предстоит как «внезаходимость», она не есть объект. Инкрустированные в громоздкое, распухающее тело современной цивилизации «памятники культуры», «памятники прошлого», «произведения искусства» – *еще не культура*. Но они **могут стать ею** при определенной духовной установке субъекта, вступающего в *общение с ними* вне всякой детерминированности и внешней целесообразности.

Поэтому культура как сущность предельно **диалектична**: любые попытки ухватить ее как вещь обречены на поражение. Вещь – зафиксировал, а культура – ускользнула. Культура так или иначе предстает общением культур, формой «диалога культур» как общения личностей потенциально различных культур. Предметное поле культуры – это не наличное бытие анонимных продуктов труда или потребления, это – **произведения**. Культура является *сферой произведений* как феноменов культуры. Культура – это форма само-детерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления. «Бытие в культуре, – пишет В.С. Библер, концепцию культуры которого я только что воспроизвел в последних констанциях, – общение в культуре есть общение и бытие на основе произведения, в идее произведения»¹.

Для обоснования тезиса о *культуре как порождающем основании* следует обратиться к идейному наследию выдающегося российского философа Феликса Трофимовича Михайлова (1930–2006), творчество которого малоизвестно в современной Украине и не стало предметом ни тщательного изучения, ни серьезного переосмысления и вовлечения в исследовательский философский и культурологический контекст. Ф.Т. Михайлов никогда не был сторонником жесткой демаркации между философией, психологией и культурологией, не искал пресловутых «междисциплинарных подходов», а мыслил чисто философски, глубоко, рефлексивно. Последняя прижизненная книга мыслителя – «Самоопределение культуры. Философский поиск» (М., 2003). В предыдущие годы он издает работу «Культурология как основа общего человековедения», – тут само название очерчивает специфику авторского подхода.

Российский философ четко разделяет нерелексивные (эмпиристские) и релексивные теории и посему пробует построить основы культурологи по образцу высокой, фундаментальной теории. Он считает, что все фундаментальные теории определяют себя постулативным выбором (ограничением) своего предмета и живой историей сво-

¹ Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 291.

их проблем. Потому и предмет теории культуры – не красочные картинки всего созданного человеком, а те средства и способы чувственного осмысления и преобразования мира бытия – внутреннего мира человека, совершенствованием которых люди формируют, развивая, свои *способности* творчески переосмысливать свое бытие в мире и бытия мира в своем сознании. Понятно, при таком подходе собственно философская методология «срабатывает» в каждой точке размышления, а посему Ф.Т. Михайлов и не ищет какой-либо особенной «культурологической» методологии.

Для понимания культуры как порождающего основания принципиальное значение имеет михайловская *концепция «обращений»*. Философ разделяет тезис К. Маркса о сущности человека как ансамбле общественных отношений, однако при этом различает *социальное* и *общественное*, считая первое превращённой формой собственно общественного. Общественное как таковое автор выводит из *общения*, а его радикально углубляет до *обращения* как субъективно мотивированного эмоционально насыщенного отношения *изнутри субъективности* человеческого индивида к субъективности других, и тем самым – к себе. Именно здесь надо искать онтологию культуры. Культура является *«исторически всеобщей категорией бытия – бытия человеческого»*¹. Дело в том, что «своим происхождением, расселением, выживанием и развитием люди обязаны постоянному поиску со-мыслия и со-чувствия в общем деле преобразования условий и средств жизни (только потому, кстати сказать, и целесообразного, осознаваемого преобразования)»².

Культура есть то, что порождает и сохраняет человека, ибо порождающим человека отношением является отношение (*обращение*) к субъективности других в поисках со-чувствия, со-мыслия, со-гласия, со-действия³.

Ф.Т. Михайлов понимает *обращение* и как механизм порождения культуры, и как механизм ее развития, и как механизм ее освоения в онтогенезе. Все универсалии культуры так или иначе ориентированы на внутренний, субъективный мир человека, который понимается как «я», расширенное в культурно-исторической перспективе. Все формы культуры приобретают свою действительность только *в актах живого обращения людей друг к другу* (и тем самым – к самим себе). При этом

¹ Михайлов Ф.Т. Культурология как основание общего человековедения // Избранное. / М.: Индрик, 2001. С. 258.

² Там же. С. 259–260.

³ См.: Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 500.

они (формы культуры) самим становятся средствами осмысленного, эмоционально-насыщенного и выразительного обращения, которое всегда адресно и предполагает отзыв и ответ. При этом утверждается и аргументируется принципиальная тождественность интер- и интра-субъективности культуры людей, тождественность всегда индивидуальных и всегда надындивидуальных сил их общей истории.

Российский философ так определяет культуру; «*культура* есть не что иное, как предпосылка, процесс и результат творения людьми жизненно необходимых им *обращений* друг к другу и к себе самим. Но тем самым она – творение и сотворённость *представлений, переживаний, аффектов, воли и мыслей* и всех иных субъективных мотивов жизнедеятельности человека, ставших предметом осмысленного переживания и *для них самих* в своей адресованной другим (и себе) *овнешнённости*»¹. А вот это же определение по-иному: «<...> **культура** – не что иное, как процесс постоянного творения внешней обращённости беспокойной души человеческой к субъективности других людей, столь же настойчиво ищущих сочувствия в осмысленном освоении своего трагически одинокого и всегда общественного (лишь в общении, через обращение к другим возможного) бытия»².

В поисках постулатов фундаментальной теории культуры российский мыслитель, реализуя принцип любой фундаментальной теории, утверждает, что важно, чтобы *не мы* определяли и объясняли культуру. Намного важнее, чтобы мы проследили за тем, как *она сама* (то есть люди, которые ею жили и живут) определяла и определяет себя. «Самоопределение – это сила и суть Бытия. Самоопределение культуры людей – это ее сила и суть. Это её Начало, заложившее силу и суть её самотворения и саморазвития, осуществляемых не чем иным, как самотворением и реализацией духовных и практических сил каждого её субъекта, ею же и *определённого*. А субъекты её самотворения – это мы, каждый из нас»³. **Быть человеком** каждого из нас определила культура, именно в силу этого мы и способны собой определять культуру. Определение человека культурой возможно лишь через его, человека, *личностное самоопределение*.

Подобный подход, как мне видится, является классикой высокой *диалектики*. Одно дело, когда мы сами даём определение чему-либо, «дефинируем», прикладывая определенные мерки или подводя под них. И совсем иное – когда нечто *само себя определяет*, полагает,

¹ Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. М.: Индрик, 2003. С. 266.

² Там же.

³ Там же. С. 268.

реализует, осуществляет. Тут «определение» (само-определение) берется не просто как логическая, а *онтологическая* категория. Посему адекватное понятийное определение чего-либо возможно лишь как воспроизведение того, как это «нечто» само себя определяет. Мыслить, считает Гегель, это двигаться в сущности предмета так, как если бы он сам двигался внутри себя; мыслить – это не рассказывать самому про нечто, а предоставить этому «нечто» возможность *рассказать о себе, о своей истине* – мною, сквозь меня. Ф.Т. Михайлов пишет: «<...> я против вербальных определений культуры. Культуру определяет само начало человеческого типа жизни на Земле – *начало истории человечества*, рефлексивно осознанное и как постулат *фундаментальной теории культуры*»¹.

При каких условиях, когда – тот или иной феномен предстает именно как феномен **культуры**, а не просто как полезная вещь? – Когда он *обращён ко мне*, когда сквозь него *проступают обращения* иных субъектов в поисках со-чувствия, со-мыслия, со-действия, когда он становится *способом моего собственного обращения* к самому себе и одновременно положен как форма моего (всегда так или иначе креативного) *обращения к субъективности других*.

Дух *культивирует* человеческое в человеке, питает человека собой (вос-питывает). Культура – *одухотворяет* человека. Посему речь стоит вести не столько о духовной культуре, сколько о *духовности культуры* и, в свою очередь, о *культуре духовного*.

Различение культуры и цивилизации предельно значимо именно в *философско-образовательном* ракурсе. Традиционный (отчужденный, овещнённый) педагогический процесс предельно нечувствителен к подобному различению (равно как и к различению рассудка и разума, морали и нравственности), культура в нём вытеснена на периферию, а все внимание сосредоточено на цивилизационной стороне дела – педагогические (обязательно передовые, инновационные) «технологии», обогащение и изощрение инструментария и форм контроля. *Сила вещей* подавляет *живую связь людей*. Нормальный же образовательный процесс (т.е. соответствующий своему понятию) отдаёт предпочтение *культуре*, которая должна становиться «третьим субъектом» учения и воспитания, *подлинным субъектом*. Если культура – *порождающее основание*, то именно она и должна учить и воспитывать, *порождать и бережно хранить, оберегать человеческое* в индивидах.

Способно ли нынешнее образование *культивировать человеческое* в человеках и быть озабоченным *всецело именно этим*, а не раз-

¹ Там же. С. 6.

личными условиями («цивилизацией») процесса? Вопрос, по-видимому, риторический.

1.4. ДИАЛЕКТИКА МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА

Принцип *развития* в диалектики внутренне сопряжен с принципом *всеобщей связи*, который лучше всего раскрывается через категорию «всеединство».

Метафизика всеединства является отличительной чертой русской религиозной философии Серебряного века. Особая роль в разработке самого понятия «всеединство» принадлежит Владимиру Соловьеву. В.В. Зеньковский замечает: «Могучее влияние Вл. Соловьева выдвинуло <...> концепцию всеединства в русскую философскую мысль, зачаровало ею, как чарует греза, созидающая мифы. *Мифология всеединства* – так можно было бы охарактеризовать это движение мысли»¹ У В.В. Зеньковского имеются свои претензии к метафизике всеединства: он полагает, что «роковым спутником метафизики всеединства» является пантеизм, поскольку весьма рискованно (с точки зрения христианской догматики) сближает Бога и мир. Абсолют мыслится вовлеченным в мировой процесс: в единство бытия включается и Абсолютное, что и превращает единство бытия во всё-единство. С точки зрения прот. В.В. Зеньковского система всеединства верна в той мере, в какой говорит о космосе, мире, и этим должна ограничиваться.

Оставим в стороне чисто доктринальные споры, но заметим, что различные варианты метафизики всеединства более тяготеют не к пантеизму, а к *панентеизму*, в русле которого не считается, что все процессы мира сами по себе Божественны, – они лишь обладают пребывающей в Боге сущностью.

Вслушаемся в размышления Владимира Соловьева. Истина в первую очередь состоит в том, что она *есть*. Она представляет собой и не факт ощущения, и не акт мышления. Истина не является отношением субъекта и объекта, но есть то, что *содержится* в этом отношении. Поэтому она не бытие, а сущее (русский философ совершенно иначе разводит «бытие» и «сущее», нежели М. Хайдеггер). Но есть – всё. Следовательно, *истина есть всё*. А если истина есть всё, то каждый частный предмет, явление, существо *в своей отдельности* от всего не есть истина, потому что не существуют они в своей отдельности, а лишь – со всем и во всём. Итак, всё есть истина в своем единстве,

¹Зеньковский В.В., прот. История русской философии: в 2 т. Т. II. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 385.

как единство. Множественность не есть истина. Разные вещи могут быть истинными, если они *причастны* к тому, что есть истина. Сущее как истина есть не множественность, а единство. Поэтому «истинно-сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть **всё**, точнее, содержит в себе всё, или истинно-сущее есть всеединое»¹.

Схватывание человеком *всего* как *единого* является отнюдь не результатом «обобщения» сходных признаков, абстрагирования, как учит формальная логика, оно осуществляется *совсем иначе* – собственно *диалектически*, т.е. в чувственно-практически в живом опыте общения. Как это происходит в онтогенезе – прекрасно раскрывает Ф.Т. Михайлов: «Мир всеобщего бытия один, что кажется ясным так же, как ясны нам не требующие доказательства постулаты Евклида. Как ясно ребёнку, что его не “два” и не “много”. Да и сам вопрос: един ли мир? – приходит к нам не из философских умозрений, ищущих логического обоснования этого единства, и не из космогонических картин Вселенной. Тут именно тот случай, когда ответ ясен до того, как приходит мысль о самой возможности вопроса. Ведь первое же наше пробуждение от изначальной младенческой слитности с единой гармонией тепла, света, материнской ласки и других ещё неосознанных внутрисебя-переживаний погружает нас сразу во всё, что есть. А есть то, что вокруг нас... То, что в одном круге восприятий и чувств всё вместе, и это всё одно. Всё, что есть, всё, что было, что может быть, всей своей необъятностью обнимается одним чувством бытия – чувством торжествующей жизни»². «Но вот по мере появления и развития направленной потребности организма младенца в обращении взрослых к его витальным (организменным) нуждам, просыпается и в нём поисковое и фиксирующее внимание к отдельному, к лицу матери, к лицам других близких взрослых, к висящей над кроваткой яркой игрушке... Но и при этом – лица, улыбки, фигуры, движения близких людей, предметы, ими вносимые в цепкое восприятие младенца, выделяясь и обособляясь хватистыми, закреплёнными движениями всех органов жадного до впечатлений мозга – органов чувств, пальцев рук, всех мышц и т. д. все они каждым отдельным впечатлением о себе несут и вносят собой в созревающее “Я” ребёнка чувственно единое поле реальности мира, его в себя принимающего»³.

Смысл всеединства глубоко метафизичен, поскольку присутствие

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 692.

² Михайлов Ф.Т. Культурология как основание общего человековедения// Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 352-352.

³ Там же. С. 353.

всего во всём имеет не материальную, а *идеальную* природу. «Вещество есть косность и непроницаемость бытия – прямая противоположность идее, идее как положительной всепроницаемости, или всеединству»¹. В пределах материальной сферы каждое существо закрыто, непроницаемо, ограничено особым бытием; в нематериальной же сфере каждое существо открыто, проницаемо и «заключает всех в себе и себя во всех»².

Разумеется, идея всеединства не была исконно «русским» изобретением. Интуиция всеединства пронизывает собой всю толщу историко-философского процесса. Вот прекрасное и ясное размышление Николая Кузанского: «в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно им самим: не имея возможности из-за своей конкретной определенности быть актуально всем, каждое конкретизирует собой всё, определяя себя в себя самого. Соответственно, если всё во всём, то всё явно предшествует каждому. Это всё не есть множество, ведь множество не предшествует каждому, <...> не множество вещей актуально присутствует в каждом, а [вселенское] всё без множественности есть само это каждое»³.

«Как абстрактное существует в конкретном, так абсолютный максимум мы видим прежде всего в определившемся максимуме, так что во всех частных вещах он пребывает уже в порядке следствия, абсолютным образом пребывая в том, что конкретно определенным образом есть все. <...> Конкретность означает определенность во что-либо, скажем, в то, чтобы быть тем или этим»⁴. Этим Н. Кузанский, по-видимому, хочет сказать, что абсолютное мы видим в относительном, бесконечное – в конечном, общее – в отдельном. Конкретность у него – не просто «определенность чего-то», а «*определенность во что-то*». А посему каждое нечто *намного больше самого себя*, поскольку *в него, в нем и им* определилось «всё» – в качестве его самого.

Каждое нечто вбирает в себя всё, конкретизирующееся в этом «нечто», и тем самым становится самим собой. Следовательно, быть конкретным и *быть конкретно* – это не просто существовать в качестве отдельной единичности, а бытийствовать в качестве сгущенного,

¹ Соловьев В. С. Красота в природе // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 363.

² Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 78.

³ Кузанский Николай. Об учёном незнании / пер. с лат. В.В. Биbihина // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 110.

⁴ Там же. С. 109.

стянутого, стяжённного, свёрнутого в себе «всего» – а *собственном виде*, значит, – в *собственном эйдосе*.

Вслушаемся в ход размышления Николая Кузанского: «<...> Вселенная существует только в конкретной определенности вещей и всякая актуально существующая вещь конкретно определяет собой вселенское всё так, что оно становится актуально ею самой. В свою очередь все актуально существующее пребывает в божестве, поскольку он есть актуальность всех вещей. Но акт есть завершение и конечная цель потенции. Значит, если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей вещи, то бог, пребывая во Вселенной, пребывает и в каждой вещи, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в божестве в качестве [конкретизируемой ею] Вселенной. Поэтому сказать, что каждое – в каждом, значит то же самое, что бог – через все – во всем и все через все – в божестве»¹. Чтобы схватить эти глубокие истины, необходим, по словам Кузанца, «тонкий ум». Каждое – в каждом и всё – в Боге, поскольку всё во всём. Слушаем дальше: «Но поскольку Вселенная пребывает в каждом так, что каждое – в ней, то она есть в каждом конкретно то самое, чем оно конкретно является, а каждое во вселенной есть сама Вселенная, хотя Вселенная в каждом пребывает различно и каждое во Вселенной – тоже различно»². – Вот пред нами тонкая и содержательная *диалектика единичного и всеобщего*, раскрывающая саму «конструкцию» всеединства (онтология) и показывающая, как следует ее мыслить (логика и онтология). Категория всеединства не поддается однозначной рассудочной экспликации, поскольку мы имеем здесь дело с *противоречием*, – с определенной *мистикой*: в каждом «нечто» свёрнуто «всё». В каждой вещи это «всё» существует как она сама: «<...> в камне все – камень, в растительной душе – сама эта душа, в жизни – жизнь, в чувстве – чувство, в слухе – слух, в воображении – воображение, в рассудке – рассудок, в интеллекте – интеллект, в божестве – бог. И пойми, что единство всех вещей, или Вселенная, пребывает в их множестве, и, наоборот, их множество – в ее единстве»³. А вот конкретнее насчет мистики: «Вглядись внимательнее и увидишь, что каждая актуально существующая вещь успокаивается благодаря тому, что все вещи суть в ней она сама, а она сама в божестве – бог. Вот чудесное единство вещей, их удивительное равенство и чудодейственная связь, благодаря которой все пребывает во всем! Здесь, как ты пони-

¹ Там же. С. 110.

² Там же. С. 110-111.

³ Там же. С. 111.

маешь, коренится и разнообразие и связь вещей»¹.

Присутствие одного в другом, каждого – в каждом, всего – во всем, – именно *присутствие*, а не наличествование, оставляющее физические следы, – вот наиболее удивительное, загадочное, таинственное, непостижимое в бытии... Чистая *мистика*, и тем не менее – факт, реальность, бытийственность. Кстати, В.В. Биbihин переводит хайдеггеровское *Dasein* (вот-бытие, обозначающее способ бытия человека) именно как «*присутствие*». Где-то здесь кроется тайна невысказанной родственности человека и мира. – Как мы можем знать о таком все-присутствии, о всеединстве? Реальным прообразом, «протофеноменом» его выступает *сфера душевно-духовного*, личностного самобытия, а еще ближе – наше собственное «я», которое способно к всеприсутствию, вездесущести и способно вбирать в себя «вселенское всё».

Конечно, трезвый рационалист с закоренелыми натуралистическими привычками сразу же и непременно возразит: какое право мы имеем чисто субъективный способ бытия «опрокидывать» на весь универсум? Ведь это же «антропоморфизм»! – Разумеется, ничего никуда «опрокидывать» не надо. Однако, по-видимому, следует смириться с тем фактом, что человек осваивает реальность *в формах своей активности*, в своем образе и своим образом, – это, во-первых. А во-вторых, глубины реальности раскрываются нам не во внешнем наблюдении, а *сквозь самих себя*, – не «по аналогии» с собой, а через мыслящий духовно-душевный опыт, в том числе и опыт осмысления предельных оснований собственного самобытия. Одним из итогов такого самоосмысления и одновременно одной из форм осуществления его и выступает категория «всеединство».

С.С. Хоружий дает такое определение: всеединство есть категория онтологии, «обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй»². Существенность всеединства не поддается рассудочно-дискурсивному исчислению.

Если всеединство есть истинно-сущее, то каков удел, какова значимость *единичного, индивидуального, частного*? Не растворяет ли метафизика всеединства единично-индивидуальное бытие в едином, не утверждает ли она приоритет и господство всеобщего над отдель-

¹ Там же.

² Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения: в 2 т.Т. 1. М.: Мысль, 1992.С.XVIII-XIX.

ным? – Одномерно-рассудочное сознание, застревающее на уровне номинализма, на подобные вопросы отвечает однозначно: система «всеединства» не может не приносить в жертву отдельное, единичное, индивидуальное *во имя* всеобщего. Правда, тут возможны варианты: подобного рода ущербное сознание может либо протестовать против метафизического «тоталитаризма», отстаивая до хрипоты права частного, уникального, особого, либо санкционировать господство абстрактно-всеобщего над отдельным, будучи верным идеологическим слугой такого подавления всех различий.

Беда в том, что рассудочно инфицированное сознание «единство», всеобщность представляет по собственному образу и подобию, т.е. сугубо *абстрактно*. Преимущество же метафизики всеединства в том, что своим ненавязчивым апофатизмом она *не дается* в лапы рассудку, оставаясь непредметной и непонятной для него. Метафизика всеединства не является рассудочной метафизикой, она насквозь диалектична, спекулятивна, умозрительно *конкретна* и интуитивно насыщена глубинными человеческими переживаниями.

Наша «самость» как непосредственное самобытие, считает С.Л. Франк, есть всеединство бытия, взятое в качестве *единичного*. «Самость», т.е. моя жизнь, как она изнутри есть для меня, для себя самой, – противится растворению в безусловном бытии и «ревниво оберегает свое собственное бытие». Однако это «противление» совершается не против всеединства и не вопреки ему. Ведь «в <...> истинном всеединстве должно было бы быть сохранено именно *всё* – и в том числе, следовательно, и в первую очередь, и наше собственное *самобытие*, во всей его полноте и метафизической глубине»¹. Моя «самость» не только не поглощается всеединством, она существует и *сохраняется благодаря* всеединству. Она «соткана» сплошь из него, возвращена им, сама *является этим всеединством*, взятым как единичное (единичным всеединством), сама есть безграничное, существующее в конкретной форме ограниченного. «Самость» порождается всеединством отнюдь не ради безличного и безразличного растворения в нем.

Когда же «самость» забывает о своем родстве и происхождении, о своей *истинной родине и природе*, противопоставляет себя иным «самостям» и всеединству бытия как таковому, полагая *саму себя мерилом истины*, будучи всецело озабочена поисками «своего», – тогда в мир приходит зло. Образуется «трещина во всеединстве» (С.Л. Франк). Как совершенно точно замечает Гегель, зло «есть не что иное,

¹ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 423.

как дух, ставящий себя на острие своей единичности»¹. При этом в «ситуации зла» или «в состоянии зла» самость *не теряет своей имманентной свободы*, не утрачивает своей природы как «оединченного всеединства», но действует *противно* как своей природе, так и сущности всеединого бытия. Вот в чем секрет *ужасающей силы зла*: не имея собственного «источника питания» (зло – не субстанциально), оно вооружается силой и мощью всеединства. Оно живет и действует, злодействует и побеждает за счет «*онтологического хищения*» (С.Н. Булгаков), за счет другого и против другого, *за счет всего и против всего*.

Владимир Соловьев дает такое определение положительного всеединства: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единство существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»². Итак, зло может исходить не только от одуревшей «самости», нанизавшей себя на острие своей отделенности, но и от «единства», которое во имя себя самого стремится подавить или поглотить единичное. Подобного рода «единство» очень похоже на излюбленную категорию рассудочного сознания – «абстрактно-общее». Правда, зачастую утверждение «ложного, отрицательного единства» оказывается как раз результатом активности, ослепшей от самоутвержденчества «самости», которая подменяет собой действительное всеединство, возводя саму себя в абсолют, ставя себя на место Бога, – тем самым подминая под себя всё и вся.

В *истинном всеединстве* ничего не приносится в жертву: ни частное, ни всеобщее. В то же время между ними, – если речи идет об истинном всеединстве, – не может быть и, так сказать, «либерального» отношения: «сам живи и жить давай другому». В сфере *действительно истинного* нет места для подобного рода логики, меркантилизма, мелкой торговли, – нет места для нашего столь привычного «с одной стороны, с другой стороны». Здесь – совершенно иной настрой мысли, иной способ узрения и осуществления сущности. Нет «частного» и «всеобщего», *между* которыми следует установить какие-то связи (это – движение по внешнему контуру). Есть – *одно*, которое в

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 26.

² Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 552.

своём саморазличении, саморазвитии полифонирует, будучи, говоря словами С. Л. Франка, «антиномистическим монодуализмом». Дело не в том, что «частное» и «всеобщее» должны жить мирно, *уступая друг другу* место. «Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному»¹. Итак, дать «место в себе» другому, *вместить его*, а не просто чуточку «подвинуться».

Метафизика всеединства требует сосредоточения мысли на внутренних основаниях, требует умения удержать в мысли немислимое, парадоксальное. Достойное, идеальное бытие, – продолжает Владимир Соловьев, – есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»². Положительное всеединство есть «простор частного бытия в единстве всеобщего»³. Обратим внимание: не ограничение частного бытия, не подчинение его всеобщему, а именно – «простор». Причем, Владимир Соловьев полагает, что обеспечение подобного простора частного бытия в единстве всеобщего образует *идеальную сущность добра, истины и красоты*. «Достойное идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом – свою частность, одним словом, абсолютную солидарность всего существующего, Бог – всё во всех»⁴.

Таким образом, метафизика всеединства раскрывается как *метафизика свободы*, – как это не противоречит логике «здорового смысла»: ежели есть связанность, то о какой свободе речь? В эфире истинно всеединого все существует как бы согласно великой формуле: «нераздельно и неслиянно», все сохраняет свое самостояние и самоопределение благодаря взаимопроникновению и абсолютно взаимопроникает благодаря самостоянию.

«Критерий достойного или идеального бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого»⁵. Положительное всеединство как истинное и достойное бытие, –

¹ Соловьев В. С. Красота в природе // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 361.

² Там же.

³ Там же. С. 362.

⁴ Там же. С. 395-396.

⁵ Там же. С. 392.

формулирует далее Владимир Соловьев, – есть «жизнь всех друг для друга в одном»¹. Поразительным образом эти идеи русского философа перекликаются и интерферируются с гениальными строчками Р.-М. Рильке:

*«Ведь вот он, грех, коль есть какой на свете:
Не умножать чужой свободы всей
своей свободой...»*

Идея всеединства, взятая в метафизическом контексте, настраивает мысль на удивительный лад: сама мысль оказывается способной шаг за шагом восходить ко всеединству, вырываться из липкой паутины привычных слов и представлений, становиться воистину зрячей мыслью. «Всеединство» – не «отвлеченное понятие»; тут *отвлеченно* мышлению делать нечего. Метафизика всеединства инициирует «вовлеченное» мышление, – такое, которое не подавляет чувства и переживания, не живет за счет их усыхания, атрофии, но вмещает их в себя, *даруя* им всеполноту. *Диалектика* – это **вовлечённое** мышление, которое не живет за счет хищения энергий иных сущностных сил человека, но погружает их и себя в таинство «нераздельности и неслиянности», в таинство самой существенности бытия. Его «номос» – не «похищение», а «восхищение» – другим и другого.

1.5. СОБОРНАЯ ПРИРОДА СОБСТВЕННО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ТВОРЧЕСТВА

Данный раздел можно было бы назвать «общественные основания человеческого бытия и творчества» или – «*общественность* как основание человеческого бытия и творчества», если бы само «*общественное*» не понималось в обыденном (и не только) сознании как «всемство» (Ф.М. Достоевский), как «социальное», как сугубо внешняя связь между человеческими индивидами, как абстрактная противоположность «индивидуальному». Вот почему я настаиваю в данном случае именно на концепте «*соборность*».

Соборность является основанием человеческого *способа* бытия и, соответственно, творчества. Концепция соборности всесторонне развита в русской религиозно-философской мысли в трудах А.С. Хомякова, В.С. Соловьёва, С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева. *Соборность* противопоставит ассоциации как механическому сообществу индивидов-атомов и представляет собой *особенный тип человеческой общности*, который

¹ Там же. С. 393.

характеризуется *взаимопроникновением* «элементов» и их свободным самостоятельным существованием («положительное всеединство» у В.С. Соловьёва). Соборность отличается от западного понимания «кафоличности», которая трактуется как повсеместность, всемирность. На Востоке же кафоличность характеризуется не в смысле внешнего распространения, а в измерениях некоей *внутренней* настоящести, истинности. Иными словами, в латинском варианте «католикос» приобретает значение абстрактно-общего, а в православном «кафолический» понимается конкретно (если категории «абстрактное» и «конкретное» брать по-гегелевски), как определенная *действительная конкретность*, как внутренний универсализм, где целое равно части и часть никак не меньше целого.

Согласно С.Л. Франку, соборность является *органически неразрывным единством «я» и «ты»*, вырастающим из первичного единства «мы». «При этом не только отдельные члены соборного единства (“я” и “ты” или “вы”) неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство “мы” и расчлененная множественность входящих в него индивидов»¹. Единство «мы» не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. «А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только “я” немислимо вне объемлющего его единства “мы”, но и наоборот: единство “мы” внутренне присутствует в каждом “я”, есть внутренняя основа его собственной жизни.<...> В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенции, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов»².

Для адекватного понимания творчества и его природы следует обратиться к сущности собственно человеческого способа бытия. А здесь самое существенное – то, что индивид присваивает *опыт других, опыт рода* сверхбиологическим способом, присваивает как культуру, оказывается способным *нести в себе опыт рода* не в генофонде, не через природные механизмы, а совсем иначе – в сознании, *сознанием*. Собственно, последнее и означает – *со-знание, совместное знание*

¹Франк С.Л. Духовные основы общества. Режим доступа: <http://predanie.ru/frank-semen-lyudvigovich/book/128116-duhovnye-osnovy-obschestva/#toc9>

² Там же.

как моя *индивидуальная* способность. Форма, схема совместно-разделённой (то есть – конкретно-общей) деятельности присваивается индивидом как *собственная способность*, как единственно возможный способ его, индивида, отношения к миру и к самому себе.

Филогенетически поворот к человеку начинался с *ухода внутрь*, в «самость», иначе говоря – с «интериоризации» схем внешне-предметной коллективной деятельности. Но откуда берётся сама способность к интериоризации? С чего начинается человек? – *С другого человека*. Ф.Т. Михайлов *начало человека* непосредственно связывает с феноменом «*обращений*»: «Нерасчленимый атом духовно-практического бытия людей – это не что иное, как сохраняющее и изменяющее их жизнь обращение друг к другу и к себе самим. Субъективно целеустремлённое обращение к субъективности друг друга»¹. Именно в таких обращениях – происходит «акт рождения в человеке осознаваемого объективного мира, а главное – это акт рождения реально-идеальной сути его тождества со своим родом – с человечеством»². Именно в *сплошности подобных обращений* и зарождается способность «ухода внутрь», *впускания в себя других*, рода, человечества. Кстати, способность к подобному «впусканию вовнутрь», *принятию* и есть, собственно, *душа, душевность*.

В человеческой субъектности воистину *собран* весь мир. Понятием «Я», как отмечает Г.В. Лобастов, фиксируется предельная представленность своих собственных оснований, поэтому Я – это начало, которое вбирает в себя возможности всех вещей, их начала и противоречия и именно поэтому оно способно к свободному полаганию активности. «Положенная своим собственным противоречием, активность Я осуществляется сообразно началам каждой вещи. Поэтому в каждой вещи, которая превращена в предмет деятельности Я, оно видит самого себя, начало. Я есть единственный действительный субъект. Субъектность здесь не только проявлена, но и представлена единственно истинным образом, т.е. в форме тождества с бытием. Я тем самым и есть истинное, конкретное тождество субстанции и субъекта. Развитие субъектности поэтому может быть понято только как движение отождествления ее с соответствующей субстанцией»³. Человеческая субъектность, таким образом, извлечена «из определений самой действительности» и является способностью в каждый момент своего

¹ Михайлов Ф. Т. Э. В. Ильенков: диалектика как логика // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. М.: Микрон-принт, 1999. С. 79.

² Там же. С. 80.

³ Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 317.

активного бытия присвоить себе субъектность этого объективного мира»¹. А посему своей индивидуальной активностью индивид «не противостоит внешнему бытию с его природными и историческими определениями, а как раз наоборот – приводит в активное движение субъектность этой культуры, совпадая, отождествляясь с ней. Потенции бытия сразу и непосредственно становятся его потенциями»².

Таким образом, человек в своем способе осуществления бытия получает доступ к *самому бытию* как таковому и тем самым он осуществляет свою активность **соборно** с самим бытием. Человек событийствует с бытием. Универсальную силу и мощь бытия как такового человек обращает на само бытие, поэтому в человеческой деятельности бытие входит в самое себя по логике самого себя, или же, иначе говоря, – выходит из себя для возвращения к себе в способе движения, скажем так – *Dasein*, то бишь специфически человеческого способа бытия.

Человек (как человечество) имеет доступ к бытию еще и потому, что индивид обретает свою человеческую сущность сверх - биологическим способом, присваивая опыт поколений, распредмечивая формы деятельности и общения. Индивид в своем индивидуальнейшем существовании *всецело соборное* существо, живой ансамбль всех общественных (не *социальных* просто, а именно *общественных*) отношений, *обращений* к субъективности других и тем самым – к самому себе. Социальное не тождественно общественному и никакой мерой не совпадает с соборным; социальное есть *превращённая форма* общественного, выдающая себя на поверхности как самое «общественное». Некритическое мышление об этой превратности и не ведает, а посему ненормальную форму принимает за норму. «Всеобщее вещей обособилось в человеке, а потому и стало для них, этих вещей, мерой»³. Но точно так же всеобщность опыта рода «человек» обособливается в индивиде, индивидуируется. Только в обществе (но не просто в социуме) индивид может *обособиться*, чтобы стать действительно *человеком*. Тем самым каждый *акт обращения* людей друг к другу может (и должен) быть понят как «отношение не только к субъективности других, но и как отношение к миру Бытия в целом»⁴.

Иными словами, *логика* обретения доступа к бытию совпадает с *логикой* обретения индивидом доступа к собственно человеческому

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 51-52.

³ Там же. С. 398.

⁴ Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Михайлов Ф.Т. Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 492.

бытию, это – одна логика, логика *движения и осуществления соборности*. Сознание, как утверждал С.Н. Трубецкой, есть умение держать собор со всеми (вот отчего и язык точно поймал эту суть – «*сознание*»). *Мышление* есть способность держать собор с самим бытием, действовать сообразно *сути дела* (Гегель), в соответствии с формами и законами самой действительности (Э.В. Ильенков), *со-действовать* сущности бытия (М. Хайдеггер).

Посему хочется не согласиться с Г.Г. Шпетом в его утверждении, что «хитро не “собор со всеми держать”, а *себя* найти мимо собора, найти *себя в своей* имярековой свободе, а не соборной». Ничей чужой опыт меня убедить не может, не потому что – невероятно, а потому что – неразумно, т.е. неизреченно¹. Перед этими словами Г.Г. Шпет, правда, замечает, что «*иначе как по этому собору* никто не поступает, а «единогласия» не было и нет. Дело, по-видимому, в имманентных пределах *феноменологического* метода, о чём уже говорилось. Диалектика же утверждает, что *мимо собора* себя найти невозможно, мимо собора и меня, собственно, нет, поэтому некому искать, нет субъекта поиска. Однако соборность уж никак не есть «единогласие», она скорее – реальное *многоголосие*, но в таинственной, трансцендентальной интонации *со-гласия*. Снова **диалектика**: единство различного, многообразного.

Понятие «*соборность*» проникает и в мыслящую психологию. Известный российский психолог В.И. Слободчиков говорит: «Я ввёл в психологию понятие “со-бытийная общность”. В основе её лежит принцип неслиянности и нераздельности. Это принцип Троицы, но он пронизывает не только Церковь, но всю человеческую жизнь. Он живёт в семье (неслучайно семью называют малой церковью), в дружеских объединениях (но не в дворовых компаниях, устроенных совсем по другому, по силовому-иерархическому принципу). Суть этого принципа в том, что мы вместе и в то же время каждый уникален, самобытен. Но сама по себе эта со-бытийность не складывается. Чтобы объединиться по этому принципу, люди должны приложить усилия. В противном случае они попадают либо в симбиотическую общность, либо в формальную структуру. В первом случае самобытность, индивидуальность человека уничтожается, во втором – человек атомизируется, происходит обезличивание людей. Опыт со-бытийной общности был задан 2000 лет назад, когда Христос собрал вокруг себя апостолов. Потом в богословие вошёл принцип соборности, суть которого именно в неслиянности и нераздельности. <...> размышления и поис-

¹Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994.С. 116.

ки привели меня к идее со-бытийной общности – как основы, источника развития “собственно человеческого в человеке”»¹. Понимание соборности как «со-бытийной общности» как раз указывает, что именно так люди становятся причастными бытию. *Со-бытийность* становится подлинным событием человеческого способа существования. Вне со-бытийности друг с другом доступ к *собственно бытию* (и к *собственному бытию*) для человека закрыт. А точнее: человека как человека *нет* вне со-бытийности.

Бытие *соборно* с нами – но лишь в меру *нашего собора с бытием*, его целости.

Поговорим немного о *Dasein*. В русской традиции переводов произведений М. Хайдеггера есть несколько вариантов перевода этого термина: Е.В. Борисов, И.М. Инишев – «*вот-бытие*», В.В. Биbihин – «*присутствие*», наличествуют и иные варианты. Биbihинский перевод весьма примечателен. Автор различает существование, жизнь и присутствие: «Назовем существо человека присутствием. Вещи существуют. Животные живут. Человек существует как вещь, живет как живое существо, присутствует как может присутствовать только человек и все человеческое»². «Присутствие никогда не где-то там, оно всегда близко мне, касается меня благодаря моему собственному присутствию и через него»³.

Сам М. Хайдеггер употребляет термин «присутствие», раскрывая смысл бытия. При этом он пишет: «<...> присутствие *собирается* в пребывании», а устойчивость в «присутствии присутствующего есть *собранность* (курсив мой – В.В.)»⁴. Иными словами, выражая *суть бытия* через присутствие, М. Хайдеггер буквально намекает на *соборность*.

Таким образом, присутствовать – значит быть собранным, *пребывать в соборе*. Мера и интенсивность *моего присутствия* в моих делах и отношениях – *душевность*. Мера и интенсивность *присутствия во мне*, в моих поступках и отношениях иной реальности, безусловно превышающей меня и обуславливающей меня (*бытия* собственно) – *духовность* как таковая.

Раскрываясь в человеке, бытие открывается самому себе. Равным образом – человек в ситуации *Dasein*, открытости бытию, открывается

¹ Слободчиков В.И. Без духовной составляющей не понять человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/4560.html>

² Биbihин В. В. Мир. Томск: Водолей, 1995. С. 24.

³ Там же. С. 25.

⁴ Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 208.

самому себе, возвращается к себе. Тайна всеохватывающего бытия и тайна человеческого бытия – не две тайны, а одна. Впрочем, об этом лучше сказано В. Шекспиром:

*Одна судьба у наших двух сердец:
Замрет мое – и твоему конец!*

Поэтический язык удивительным образом схватывает сакральность самого слова «бытие». Вот, к примеру, О. Мандельштам:

*Может быть, это точка безумия,
Может быть, это совесть твоя –
Узел жизни, в котором мы узнаны
И развязаны для бытия.*

А это – Иннокентий Анненский:

*... И там, среди зеленолицых,
Тоску привычки затая,
Решать на выцветших страницах
Постылый ребус бытия.*

А вот – Герман Гессе:

*Рассудок, умная игра твоя –
Струенье не вещественного света,
Легчайших эльфов пляска, – и на это
Мы променяли тяжесть бытия.*

Этот же автор весьма точно указывает на причины ускользания, недоступности бытия нам:

*Нам в бытии отказано. Всегда
И всюду путники, в любом краю,
Все формы наполняя, как вода,
Мы путь нащупываем к бытию.
...Осуществить себя! Суметь продлиться!
Вот цель, что в путь нас гонит неотступно, –
Не оглянуться, не остановиться,
А бытие все так же недоступно.*

Сказано предельно ясно: если мы озабочены реализацией себя, своих – и только своих – смыслов, бытие от нас отворачивается. Озабоченность исключительно своим – то ли индивидуальная, то ли корпоративная (групповая, этническая, национальная) – отбрасывает нас от бытия. Индивидуализм разрушает чистоту *Dasein*, поиски «идентичности», столь модные в наши дни, являются свидетельством глубинной самоутраты человека, утраты не идентичности, как обычно полагают, а, собственно, себя как человека. И как всегда – ищем не там, где потеряли, а там, где «освещено». Ищем потребностно, «на потребу», чтобы удобнее и успешнее устроиться в мире сущего. Зна-

чит, лишь в ситуации полагания нами в качестве своих – *смыслов самого бытия*, бытийственных смыслов – бытие становится нам доступным. Мы открыты бытию, бытие открыто нам. Если *Dasein* воистину *со-бытийно*, то природа его непременно *соборна*.

А ведь утверждение соборной природы *Dasein* несколько провокативно: при чем тут *соборность*, коль речь идет о *Dasein*? Ведь с *Dasein* непосредственно связан феномен *экзистенции*, а последняя, как принято считать, несовместима с общностью, общественностью, соборностью и предстает чем-то сугубо индивидуальным, *самостным, яйным*.

Теперь – о соборных основаниях творчества. Для понимания оснований *творчества* принципиальное значение имеет мысль К. Маркса о том, что если животное тождественно своей жизнедеятельности, то человек отличает себя от своей жизнедеятельности и способен самое свою жизнедеятельность делать предметом воли и сознания¹. Человек способен *стать в отношении* к своей жизни. Творчество же как таковое обусловлено именно этой человеческой способностью *делать для себя предметными* свое собственные *формы активности* и тем самым изменять, *преобразовывать* их. Однако такое преобразование может происходить в различных «режимах». Инновации, проективность, *креативщина* – это такой режим пере-осуществление схем и форм активности, в котором субъект полностью обеспокоен реализацией исключительно *своей* (субъективной, партикулярной, корпоративной) цели и совершенно равнодушен к логике и онтологии целого. Именно здесь творчество и выступает в *превращенных* (извращенных, обеднённых, редуцированных, неистинных) *формах*.

Г.С. Батищев пишет: «Творчество начинается воистину по ту сторону всякого своемерия. Привнесение готового, априорного мерилла в креативную атмосферу было бы недостойной грубостью, отзвуком низших уровней бытия»². Творчество в своей истине есть *со-творчество*, равно как и человеческое *субъектное бытие* всегда по самой своей природе, имманентно, в самих глубинах своих *со-субъектно* (термин В.А. Лазуткина). В концепции «позднего» Г.С. Батищева «творчество» и со-творчество» относятся к универсалиям «глубинного общения», причем *именно со-творчество* раскрывает истинную природу как творчества, так и человеческого призвания в бытии. Творчество, согласно Г.С. Батищеву, является *свободным да-*

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 93.

² Батищев Г.С. Диалектика общения. Режим доступа: [http:// mixdreams. com/ ru/ library/ batishhev-relation.html](http://mixdreams.com/ru/library/batishhev-relation.html)

ром встречи, даром межсубъектности, и связано оно со сдвигом порога распредемечаемости, с расширением и углублением креативности за прежние пределы. Однако такой «сдвиг» гармоничен лишь при условии, когда субъект сам становится *достойным* его, когда «большее богатство ценностных адресатов оправдывает также и большие силы, и способности у него, т.е. когда у него есть *чему и кому* посвятить свое творчество»¹. Вот именно на таком уровне углубления становится ясно, что соборность выступает *онтологическим* основанием творчества. В самих глубинах человеческого способа жизнедеятельности, так сказать, на уровне «в-себе-бытия», соборность питает, порождает и хранит человеческое в человеке. Поэтому «творчество по сути своей междусубъектно, так что сами креативные сущностные силы полностью проникнуты логикой междусубъектности»².

Следующая мысль Г.С. Батищева тоже весьма интересна. Русский философ полагает, что подобно тому, как нельзя понять *развитие* с позиции не-развития, как нельзя понять *становление* с точки зрения ставшего бытия, точно так же и еще гораздо более серьезной степени верно то, что «творчество может вступить в адекватную ему самому *встречу* лишь с родственным ему бытием, а поэтому раскрыться постижению *исключительно и только для ТОЖЕ творчества*»³. Необходима внутренняя *со-причастность* творческих, их сущностная *взаимность*, их бытие ради друг друга, их *посвященность* и *адресованность* друг другу⁴. Поэтому истинное творчество есть «в каждом дыхании его – со-творчество, постоянно озабоченное тем, чтобы быть всегда сгармонизированным со все дальше простирающимися смысловыми ориентирами его деяния: и чтобы вновь и вновь начинать свое деяние не со своего мерил, но с более истинного, более богатого, более мудрого: чтобы судить не со своей, якобы единственно возможной, вершинной точки зрения ни не своим “закрытым” судом, но непрестанно видеть и судить себя глазами других; чтобы высоко и бережно нести свою все возрастающую ответственность перед всей беспредельной объективной диалектикой. И самому быть не кем иным, как живым Ответом ей»⁵. Диалектика со-творчества именно такова, что глубины и богатства неисчерпаемого бытия даются только навстречу бескорыстному отношению, «парадигмально непредвзято-

¹ Там же.

² Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб: РХГИ, 1997. С. 443.

³ Там же. С. 113.

⁴ См.: там же. С. 115.

⁵ Батищев Г.С. Диалектика общения. Режим доступа: [http:// mixdreams. com/ru/ library/ batishev-relation.html](http://mixdreams.com/ru/library/batishhev-relation.html)

му исканию и вопрошанию». Значит, человеку в такой ситуации очень важно не просто ощущать и осознавать себя творящим, но и очень остро и сознательно переживать себя как *наследника* универсального бытия («беспредельной объективной диалектики»), в том числе – *наследником опыта* рода человеческого, наследником всех поколений людей. И лишь тогда достижимо «единение человека с *человечеством* как претворение глубочайшей *со-причастности* судьбы каждого судьбе всех и зависимость судьбы всех от судьбы каждого»¹.

При таком понимании мы имеем дело уже с соборностью (как онтологическим основанием творчества) не просто «*в себе*», но и в состоянии развитом, развёрнутом, «*для себя*». Посему можно утверждать, что соборность есть такое онтологическое основание творчества, которое позволяет ему пребывать в пределах *человечности* как таковой и быть по существу *со-творчеством*. Любое творчество «*в себе*» есть *со-творчество*, ибо в его *основании* непременно лежит именно *соборность*.

Соборность и человечность не просто взаимосвязаны, – они насквозь проникают друг в друга, обуславливая друг друга. Вот почему человечность (соборность) как таковая лежит в *основании* человеческого способа бытия. Человечность (соборность) *порождает* человека и собственно человеческое в человеке. Соборность является собственно человеческой формой проявления и осуществления сущего *всеединства*.

Творчество лежит в самом основании человеческого бытия и предстает *всеобщим* способом собственно человеческого бытия. Человек обречен на творчество – если его лишить возможности творить, то он будет *вытворять*, как равным образом человек обречен на свободу, обречен на развитие (ведь деградация является также формой развития, его «своим иным», точнее – «своим чужим», но – своим). На что только человек не обречен – и на смерть также. Вот только *быть человеком* он не обречен. Человеку человеком нужно *становиться*, и весьма часто он так и не становится им (т.е. личностью как высшей нормальной формой осознанного способа существования и осуществления универсальной субстанции), – не становится, если останавливается в своем само-становлении, затормозит в тупой гордыне – «я уже человек!».

Обычно творчеству как *продуктивному* процессу противопоставляют простую *репродукцию*, деятельность по схеме, шаблону, алгоритму. Действительно, историческое разделение труда обрекает большинство людей именно на такую – *использующе-приспособи-*

¹ Там же.

тельную – деятельность, противоречащую человеческой природе. Но ведь подобные функции неизмеримо лучше, быстрее и точнее человека выполняет всякая «аппаратура» (как точно сказал господин Коровьев у М. Булгакова в романе «Мастер и Маргарита»).

Однако настоящему творчеству противостоит и другое – его весьма распространенный (и ныне очень уважаемый и *высокооплачиваемый*) *симулякр*: инноватика, креативизм, связанный с экспансией *проективного мышления*, рассудка. В.П. Зинченко назвал проектирование еще одним СПИДом XX века. Погоня за новизной, поклонения новизне – продукт современной *буржуазной* цивилизации. Мих. Лифшиц писал: «Новизна становится главной ценностью, а столкновение нового с устаревшим стандартом быта – формальной схемой жизни»¹. Логика отрицания старого становится «логикой дьявола»² вместо того, чтобы служить ступенькой к более высоким формам человеческой жизни. Всё это так или иначе является «бредом тёмного обывательского сознания, охваченного манией разрушения во имя нового»³. На вопрос «Что такое творчество?» обывательское сознание сразу же отвечает: «Это созидание чего-то *нового, ранее не бывалого*». Блестяще, буквально наотмашь сказано Мих. Лифшицем: «Неопатия, погоня за новым – это болезнь современного обывателя, всегда способная сделать его предметом любых расчетов»⁴.

В философско-теоретическом плане за экспансией чисто проективного мышления стоят претензии конечного рассудка на право переустройства действительности согласно *своим* смыслам и целям. Справедливо утверждает В.В. Бибихин: «Я знаю, как сознанию тяжело избавиться от иллюзии, будто оно само как-то рождает, находит или артикулирует свои смыслы»⁵. Утилитарно-рассудочное мышление включает в себя *реформаторские* тенденции, стремление противопоставить себя существующему объективному положению вещей. Однако «расстояние между субъективным конечным рассудком и объективным миром весьма велико»⁶.

Поклонение «креативности» является лишь гордыней конечной

¹ Лифшиц Мих. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 105-106.

² Там же. С. 306.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же.

⁵ Бибихин В. В. Время читать Розанова // Розанов В. В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. IX.

⁶ Лифшиц Мих. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 460.

сознания, рассудочной болезнью ума, стремящегося все время исправлять действительность, вносить в нее *свои* смыслы и помыслы. «Не сон разума, – пишет В.Г. Арсланов, – порождает чудовищ в XX веке, а его бодрствование и чрезмерная активность»¹. Примитивный рационализм, верящий только в аргумент силы, сочетается с волюнтаризмом, – «бездумным самомнением субъекта, считающего, что мир, лежащий перед ним, – слепой и мёртвый объект для его творческой активности»². Эпоха односторонне развитой субъективности, рефлектирующего рассудка, «претензий конечного разума на рациональное руководство миром связана с буржуазным горизонтом»³. Нельзя не согласиться и с таким размышлением Мих. Лифшица: «<...> сама творимая человеком действительность, и тем более она должна быть свободна от нашего субъективного прожектерства и доктринерского вмешательства. Умный человек должен от этого отучаться и, признавая независимость исторической действительности от претензий нашего недовольного маленького сознания, делать свое дело, как всякий обыкновенный участник общественного труда и борьбы. “Будем возделывать наш сад!” Чем независимей от наших претензий становится действительность, тем более разум становится ее *естественным* элементом, тем свободны мы сами внутренне – в философском и художественном смысле»⁴. Все настоящие художники «в большей или меньшей мере объективны, сознают ограниченность “конечного рассудка” и его вмешательства в действительность для исправления оной»⁵.

Таким образом, *креативщина, инноватика* в условиях современной буржуазной по духу и целям цивилизации – это творчество в режиме «псевдо», паразитирование на творчестве, разрыв необходимых связей человека с человеком (и с самим собой, со своей собственной глубиной), и в то же время – сплошная эксплуатация этих связей, *пользование* их изумительной энергетикой и мощью ради корыстного, частного, ограниченного и ограничивающего. Пользование соборностью – *против* соборности.

Часто своим студентам привожу слова одного писателя, запомнившиеся мне еще со студенческих лет. Характеризуя свою героиню, автор говорит: «Она *ценила быт и недооценивала бытие*». Так что же,

¹ Арсланов В. Г. Постмодернизм и русский «третий путь»: *tertium datur* российской культуры XX века. М.: Культурная революция, 2007. С. 10.

² Там же. С. 109.

³ Лифшиц Мих. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 462.

⁴ Там же. С. 463.

⁵ Там же. С. 456.

спрашиваю я своих слушателей, «недооценивала» эта дама? Ответив на этот вопрос, мы можем выйти на категориальные определения бытия, на само его существо.

В состояние, в ситуацию *Dasein* необходимо войти. И тогда вдруг обнаружится, что *Вот-бытие* – это другой, *другой человек*. Но возьми ты его *соборно* – как *Dasein*. Вне потребностно-полезностного, инструментального отношения, а в образе «Ты-бытия», *бытия «Ты»*. А ведь *увидеть в другом человеке само бытие*, целостность бытия, ощутить его неумолимое присутствие – значит *влюбиться* в него, *полюбить* его. Еще иначе: мы любим другого лишь тогда, когда *вдруг* в нем *прозреваем само бытие*, целостность всеохватывающего бытия. Вот почему любят не «за что-то», а *просто так*. И лишь тут свершается – по Аврелию Августину: люби – и тогда делай, что хочешь. Все верно: ты тогда хочешь лишь того, чего желает всё бытие, *само бытие*, ты свободно осуществляешь *волю бытия* как такового. Пусть будет воля Твоя, не моя. Лишь тогда, как сказал апостол, – не я живу, а Христос живет во мне. Быть со Христом – высшая точка *соборности*, высшая точка бытия как само-бытия, высший момент присутствия, *Dasein*. Войти в ситуацию *Dasein* – значит стать *воистину* соборным существом, в-себе-и-для-себя.

1.6. ОСНОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ. ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ

Само название раздела содержит некоторое противоречие. Человечность есть основание, но сама имеет некоторое основание. Конечно же, логика здравого смысла подсказывает простой выход – надо развести «по разным основаниям»: человечность чем-то обоснована, но сама по себе служит основанием чему-то иному. Искать же *основание самого основания* (человечности) и т.д. – уходить в «дурную» бесконечность. Попробуем осознать остроту вопроса и перевести ее в режим мышления.

Среди наиболее адекватных определений можно выделить следующее. А.В. Суворов пишет, что «человечность – это фундаментальная форма духовности, характеризующаяся повышенной чуткостью к проблемам других людей и готовностью помочь им в решении этих проблем»¹. «Человечность» обычно трактуют как категорию *этики*.

¹Суворов А.В. Концепция духовности Даниила Андреева и смысл жизни // Рецепція ідей Канта у філософії? та культурі російського Срібного віку: Матеріали між-

Позволю себе с этим не согласиться. Каждая фундаментальная категория философии обязательно является и категорией онтологии, и гносеологии, и логики (разумеется, диалектической). В современных исследованиях «человечность» не рассматривается как категория онтологии. Поэтому сосредоточимся на *онтологическом содержании* категории «человечность».

Утрата человечности является выражением *человеческой самоутраты*. Вообще-то человеку *терять себя* весьма свойственно. Равно как и *обретать*. *Потерять себя* способно лишь такое существо, которому его природа не предзадана естественными процессами, которое обречено свою природу и сущность, *самого себя* постоянно *обретать собственным усилием*. Животное в определённом смысле счастливо изначально: оно не может себя потерять...

Буду настаивать на тезисе, что *человечность* есть то, что лежало в основании человеческого бытия и именно она и *продолжает порождать* – в буквальном и точном смысле слова – собственно человеческое в человеке.

Киевский философ (незаслуженно забытый) Вадим Петрович Иванов¹ происхождение человека связывает с возникновением «отношения к самому себе», становлением «самости», субъективности с ее имманентной способностью быть «для себя». Суть поворота к человеку как революции в процессе эволюции «как раз состояла в уходе внутрь, в “самость”, в идеализации всех внешних проявлений жизнедеятельности. Иначе говоря, начало человека ушло в самого человека, в идеальную сферу его бытия и потому не оставила после себя заметных ископаемых следов»². Речь идёт об интериоризации в психике отдельных существ общей схемы их совокупной деятельности. А это, в

народної наукової конференції (Дрогобич, квітень 2014 року). – Дрогобич: Вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2014. С. 282.

¹Можно вспомнить, что оппонентом на защите докторской диссертации Вадима Петровича Иванова в Киеве 12 мая 1978 года был выдающийся философ XX века Эвальд Васильевич Ильенков, тогда я с ним и познакомился. На следующий день состоялась встреча Э.В. Ильенкова на кафедре диалектического материализма Киевского государственного университета им. Т.Г. Шевченко со студентами – участниками проблемной группы профессора Валерия Алексеевича Босенко. Более трех часов Эвальд Васильевич отвечал на наши вопросы. Как-нибудь найду возможность написать об этом подробно. Книга В.П. Иванова «Человеческая деятельность – познание – искусство» (1977) для нас, студентов-третьекурсников философского факультета, стала откровением; в 80-е годы я слышал, что ее экземпляр в Ленинке был зачитан до дыр. Прочитать ее можно по ссылке: <http://radaread.com/?book=31886&pg=40>.

²Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. – К.: Наукова думка, 1977. – С. 37.

свою очередь, означает, что индивид присваивает *опыт других, опыт рода* сверхбиологическим способом, присваивает как культуру, оказывается способным нести в себе опыт рода не в генофонде, не через природные механизмы, а совсем иначе – в сознании, *сознанием*. Собственно, последнее и означает – *со-знание, совместное знание* как моя индивидуальная способность.

Вспомним Гегеля. Для-себя-бытие является синтезом бытия-в-себе и бытия-для-другого. Значит, чтобы быть в состоянии для-себя, надо своё бытие-для-другого снять, идеализировать, о-своить, присвоить как свою способность. Освоить и присвоить *бытие других как своё собственное*. И лишь так владеть собственным индивидуальным (в смысле – неделимым) бытием. Человек начинается не с того, что свое индивидуальное бытие подчиняет родовому, коллективному, общественному, – а с того, что в своем *индивидуальном бытии начинает сразу же выступать общественным существом*, конституируя свою индивидуальность как родовую, полагая *себя и своё собственное* как родовое, то есть – собственно человеческое.

В этом пункте выразительно проступает *логика всеединства*, очень тонкая диалектика, поразительно точно схваченная Николаем Кузанским. Человек, говорит Н. Кузанский, – не есть ни Сократ, ни Платон, а в Сократе – Сократ и в Платоне – Платон. Добавлю от себя: это не значит, что *человек как таковой* является неким повторяющимся признаком, одинаковым и у Сократа, и у Платона и т. д, Всеобщее (универсальное, родовое) *конкретизируется* в каждом единичном не своей «похожестью» (повторяемостью) у многих единичных, а *именно как это, вот это единичное*. Николай из Кузы пишет: «Если человечество будешь рассматривать в виде некоего абсолютного бытия, ни с чем не смешивающегося и ни во что не конкретизируемого, и рассмотришь человека, в котором это абсолютное человечество пребывает абсолютным образом и от которого происходит конкретное человечество отдельного человека, то абсолютное человечество будет как бы подобием Бога, а конкретное – подобием Вселенной. Как то абсолютное человечество пребывает в человеке изначально, или первично, и, значит, в порядке следствия пребывает и в каждом члене и в каждой части, так конкретное человечество есть в глазе – глаз, а сердце – сердце и так далее, благодаря чему в каждом члене пребывает каждый другой»¹. – Итак, «пребывающее человечество» *конкретизируется* в каждом отдельном индивиде и притом – абсолютным образом, но, как мы знаем, абсолютное не бывает без относительного, значит – конкре-

¹Кузанский Николай. Об учёном незнании / пер. с лат. В.В. Биbihина // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 112.

тизируется *относительно абсолютным* образом, и от меры этой относительной абсолютности зависит *мера человечности* человека. Человечество как таковое никоим образом не является некоторой *абстракцией*, «абстрактным объектом», «конструктом»: оно предстает как *конкретное* человечество. Не абстрактное конкретизируется в отдельном («конкретном»), а конкретное (как *конкретно-всеобщее*) *конкретизируется в конкретном как отдельном, всё* – в каждом как именно *этот* «каждый».

На глубинную связь *всеединства* и *человечности* указывает Владимир Соловьёв: «Все есть одно – это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. <...> Если все есть видоизменение единой сущности и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать?»¹. Именно всеединство есть «начало человечности»².

Вот почему метафизика *всеединства* и является одновременно метафизикой *человечности*.

Возвращаюсь к своему утверждению, что *человечность* как таковая лежит в основании человеческого бытия и именно она и *продолжает порождать* (продолжает хранить, потому что порождает, порождает именно потому, что сохраняет) – в буквальном и точном смысле слова – собственно человеческое в человеке.

Объективное основание человечности – присутствия человечества (рода) в человеке, реальная *конкретизации всеобщего в отдельном*, что, в свою очередь, и конституирует, точнее – порождает его *особенность*. *Субъективное* основание человечности – *мера* моего ощущения, переживания и осознания этого присутствия других (человечества) во мне и, соответственно, развитость моей *способности определять* свои дела, поступки, отношения этим присутствием во мне других (человечества). Мера сформированности моей *способности самоопределяться* человечеством (другими) как конкретно-всеобщим, моей способности само-определяться тем, что реально меня хранит, воспроизводит, *порождает* – как именно меня, но – как *человека* собственно (а не просто эмпирического индивида, особь, экземпляр) – предстает *мерой моей человечности*.

Об этом же речь идет у Канта. Категорический императив (во первых) – чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законода-

¹Соловьёв В.С. Исторические дела философии [Электронный ресурс] / В.С. Соловьёв. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/svs/idf.htm>

² Там же.

тельством, то есть – поступай не как обыватель, «как все», а так, как если бы ты хотел, чтобы *все поступали*, не делай для себя исключений. И, во-вторых: поступай всегда так, чтобы человечество (как в твоём лице, так и в лице каждого другого) – никоим образом не выступало *только средство*, в как – цель сама по себе. Когда же – «только средство», то получаем основание расчеловечивания, бесчеловечности.

Посему вполне можно согласиться с А.А. Гусейновым, утверждающим, что «бытие общественных индивидов только тогда окончательно гарантировано и в человеческом смысле совершенно, когда в их деятельности в качестве незримой сверхцели присутствует человечество, выступающее в лице каждого из его представителей. Потребность эту можно было бы назвать потребностью в человечности»¹.

Как уже было замечено, филогенетически поворот к человеку начинался с *ухода внутрь*, в «самость», иначе говоря – с интериоризации схем внешне-предметной коллективной деятельности. Но откуда берётся сама способность к интериоризации? Не искать же ее, в самом деле, в особом устройстве мозга... Ф.Т. Михайлов начало человека непосредственно связывает с феноменом «*обращений*»: «Нерасчленимый атом духовно-практического бытия людей – это не что иное, как сохраняющее и изменяющее их жизнь обращение друг к другу и к себе самим. Субъективно целеустремлённое обращение к субъективности друг друга»². Именно в таких обращениях – происходит «акт рождения в человеке осознаваемого объективного мира, а главное – это акт рождения реально-идеальной сути его тождества со своим родом – с человечеством»³. Михайловское «*обращение*» глубже просто отношения, связи, взаимодействия, ведь оно идёт из самой субъективности – к субъективности другого: «<...> возникновению и развитию духовной сущности своей психики каждый индивид *Homo sapiens* обязан лишь своему *собственному субъективному устремлению*... к полному сроднению с субъективностью других людей. И прежде всего – с эмоциональными переживаниями каждым из них своей *способности суждения* о... совместно творимом их общем будущем»⁴. А посему: «Порождающим и сохраняющим человека отношением было, есть и

¹Гусейнов А. А. Мораль // Общественное сознание и его формы. М.: Политиздат, 1986. С. 145.

²Михайлов Ф.Т. Э.В. Ильенков: Диалектика как логика // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. 2-е изд., испр. и доп. М.: Микрон-принт, 2001. С. 79.

³ Там же. С. 80.

⁴Михайлов Ф. Т. Фантазия – главная сила души человека // Избранное. М.: Индик, 2001. С. 67.

навсегда останется отношение к субъективности других людей, ищущее *со-чувствия, со-мыслия (со-знания) и со-гласия в со-действии с ними*, формирующее мотивацию их и его поведения, способное обеспечить *расширенное воспроизводство* средств к жизни и главных его условий: самоорганизующейся общности людей, креативной и когнитивной духовной и духовно-практической его продуктивности. Порождающее отношение, как и всякое отношение чего-то к чему-то, включает в себя не два, а три активно “действующих лица”: то, что относится, то, к чему оно относится, и *само* связывающее их *отношение* – связку. В этом смысле всякое (тем более порождающее) отношение обратимо: все его три элемента с равной необходимостью порождают своё единство, свою целостность»¹.

Вот почему человечность как таковая лежит в *основании* человеческого способа бытия. Человечность *порождает* человека и собственно человеческое в человеке. Это, так сказать, «человечность-в-себе», в состоянии «в-себе-бытия». И вот в *истории* на пути развёртывания этого «в-себе» в состояние «для-себя» (в собственно развитую форму) вследствие отчуждения человек *теряет самого себя*, теряет человечность как реальный способ построения субъектных связей, как способ мироотношения. Человеческое овещается, субъект-объектные связи подавляют и вытесняют на периферию субъект-субъектные. Однако за разнообразными вещными, корыстными, полезными проявлениями жизни, за теми или иными сугубо вещными потребностями кроется *потребность в другом человеке*. Ведь, как писал К. Маркс, «мы имеем перед собой под видом *чувственных, чужих, полезных предметов*, под видом отчуждения, *опредмеченные сущностные силы* человека»². И даже в изуродовано вещной форме мы так или иначе, совершенно нерелексивно, не отдавая себе отчёта, испытываем нужду именно в *опредмеченных сущностных силах* человека, а не просто в полезных внешних вещах. Здесь человеческое – лишь средство, и это бесчеловечно, что всего лишь *средство*, – но оно все-таки присутствует. Скрыто, латентно, в эмплиците. Значит, расчеловеивание предстаёт лишь формой (сугубо превращённой) проявления (и, как ни парадоксально, *развития*) человеческого. Бесчеловечность как таковая возможна лишь как *порча человечности*, её уродование, усекновение, *неразвитость*. Бесчеловечность является порушенным *всеединством*. Но человечность таки *лежит в основании*.

¹Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 500,

²Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 42. С. 123.

Получается так, что *всеединство* как таковое есть начало и основание человечности. Конкретная конфигурация этого всеединства как основания положена *в самом существе* человеческого способа бытия: нести (и не просто «нести», «иметь», «владеть», но – продолжать, значит – *развивать*) в своем *индивидуальнейшем* существовании *всеобщие-человеческие* формы и способы (опыт рода, нести и хранить его сверх-биологическим способом) и непрестанно находиться в ситуации *отношения к этому опыту* (что и есть *со-знание, со-знательность, со-весть*). Способность *свободно само-определяться* этим опытом и тем самым выстраивать свои обращения к другим человекам на основании именно и преимущественно *такого самоопределения* (а не партикулярного, эгоистического интереса) и есть **человечность** как таковая. Утверждать *не себя*, а Другое, и в таком утверждении чувствовать и понимать *всю полноту* собственно себя и своего, собственного, само-утверждения.

Вот почему основание человечности и основание человеческого бытия – не два основания, а *одно*. Именно через человечность как основание собственно человеческого бытия реализуется само основание (как самообосновывание) человечности как *сущее всеединство*.

Неотчуждённая, бескорыстная потребность в другом человеке (как в человеке, а не средстве) способна развернуться как собственно *человечность* в состоянии «*для-себя-бытия*», в *развитой* форме лишь через *преодоление самоутраты*. При этом следует помнить, что «человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или определенным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»¹.

Конечно же, современному либерально-обывательскому сознанию претит сопряжение «*человеческого*» и «*общественного*»: кто ж ему виноват, что общественное берётся лишь как «социальное», «чужое», «*ничьё*», как «*всемство*» (Ф.М. Достоевский) ... Можно вслушаться в умные размышления В.В. Библихина: «В том, что Гегель называет интимной собственностью духа, собственность в конечном счете уходит в такую себя, о которой бессмысленно спрашивать, чья она. Она *своя*. В самом деле, что в личности кроме ограниченности, дурных привычек, скрытости, личин, из которых часто состоит вся ее индивидуальность, принадлежит ей, а не человечеству как роду. Утаиваемые слабости, так тревожащие личность, по сути присущи

¹ Там же. С. 121.

всем и все их одинаково скрывают. Наоборот, всего реже случается и по-настоящему уникально то, что составляет *суть каждого* и чего обычно не наблюдаешь в полноте, *родное и родовое*. Не вмещаясь ни в ком отдельно, оно желанно каждому, кто хочет *быть собой*, и достижимо только в меру превращения человека в человека. Стань наконец человеком, говорю я себе то, что говорят миллиарды, и одновременно совершенно конкретное и неповторимое, не потому что я особенный человек и возвращаю в себе какую-то небывалую человечность, а как раз наоборот, потому что *самое общее* (Гераклит), в котором я спасен и укрыт, и *есть настоящее я* (курсив мой. – В.В.)»¹.

Становиться, наконец, человеком как человеком – не быть озабоченным своей «идентичностью», а становиться непрестанно и неизбежно действительностью своей сущности как ансамбля всех общественных отношений (по Ф.Т. Михайлову – «обращений»). Степень развитости этого ансамбля, *мера его субъектной полноты* как раз и есть то, что Ф.М. Достоевский называет «сильно развитой личностью»: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеет за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, т.е. никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормально человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который, если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при этом случае хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды...»². А вот когда вклинивается подобный расчет, то сразу же индивид, несущий в себе силу своего рода как силу всеобщего, всеобщую силу и мощь (общую для всех), *обращает против всех*, а значит – против ближнего и за счет ближнего (на то и *расчет*, чтобы *за счет*).

Человек имеет сознание и не ведает, что это – со-знание, совместное знание, сила рода человеческого, его истории. Человек испытывает разнообразные потребности, и не ведает, что за этим *скрывается глубинная потребность в человеке*, в другом человеке. Человек порой испытывает потребность в другом человеке – но лишь как средстве, и не ведает, что за этим *скрывается*, спрятавшись, не обнаруживая себя, его собственная потребность в человечности...

Сохранять свое бытие в режиме человечности – значит становиться «чистым присутствием» (в понимании М. Хайдеггера), иными

¹Бибихин В.В. Другое начало. СПб: Наука, 2003. С. 380.

² Цит. по: Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. С. 87-88.

словами – отодвинуться, *отойти от собственной поверхности* и начинать жить в своем существе. В своей сущности, сущности. «Существо человека, – отмечает В.В. Биbihин, – присутствие, бытие-вот. Это вовсе не значит, что бытие у меня в кармане и оно мне обеспечено всякий раз, когда я мыслю: мыслю – следовательно, существую. Это значит только, что для меня речь идет о бытии. То, что мое существо – присутствие, вовсе не обеспечивает мне что бы то ни было. Наоборот, это лишает меня надежды обеспечить себя при помощи вещей. Я могу нагромождать вещи в моем обладании, материальные или духовные, и, скажем, наполнять ими мир. Все это могут оказаться ненужные вещи. Дело для меня идет не о вещах, пусть даже самых утонченных вещах культуры. То, что мое существо – присутствие, означает, что я могу осуществиться только тогда, когда бытие требует меня. *Есть* я или я ничто – кто бы мне это ни объяснял, последнее слово за мной, и не то слово, которым я захочу кого-то или самого себя убедить, а то “да” или то “нет”, которые говорит мне не мое сознание, а моя совесть, – неслышное никому мое “да” и “нет” бытию и небытию как тому, с чем я всегда прежде всего и главным образом имею дело»¹. С.С. Хоружий вспоминает, что в последнем разговоре перед смертью В.В. Биbihин говорил ему: «мне необходим мир, мне необходимо быть миром, чтобы не предать Бога, держаться тем, через что мог бы сказаться Бог»².

Получается, что о собственно человечности толково мыслить никак невозможно, если абстрактно, тупо, на формально-логический рассудочный манер противопоставлять *отдельное* и *общее*, индивидуальное и общественное, иными словами – не различать *абстрактно-общее* и *конкретно-всеобщее* (вместе с Гегелем и Э.В. Ильенковым). Ведь без этого не понять различения и противопоставления В.С. Соловьевым негативного единства и *положительного всеединства*. Ведь тайна человечности кроется именно в этом «положительном всеединстве».

Зачастую человечность отождествляют с *гуманизмом*, с гуманным отношением к человеку. На мой взгляд, здесь необходимо различать, – так, как это делает В.А. Малахов: «Человеком быть трудно; это прямо вытекает из того, что сущность человеческого бытия – в усилении, совершаемом над собой, в движении самопреодоления. Сегодня, когда сама способность быть человеком, сохраняя человеческую идентичность в силу целого комплекса обстоятельств нынешней жизни оказывается все более проблематичной – особенно важно давать

¹ Биbihин В.В. Внутренняя форма слова. СПб: Наука, 2008. С. 70.

² Хоружий С.С. Памяти В.В. Биbihина // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 113.

себе отчет в том, что человечность (которую так важно уберечь) вовсе не тождественна гуманизму, что она проявляется не в «утверждении Человека» (и не в потакании самим себе в том числе) – а, скорее, в забвении себя (вплоть до собственных принципов и руководящих начал; а может быть, и не в забвении, а в памятливом и совестливом отказе от своего) ради другого. Сказано ведь: “Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (И. 15:13). Причем именно *душу*, “псюхе”, т.е. не просто земное свое существование, а средоточие живой жизни в себе». Человечность иначе проявляется, нежели гуманизм: «Но что означает человечность? Что означает быть человеческим? По-русски, я не знаю как в других языках, очень близкий смысл имеют выражения “поступать по Божьи” и “поступать по-человечески”. Быть человеческим – это не означает быть гуманистом. Для гуманиста человек, как известно, это высшая ценность, это царь вселенной, это нечто высокое и самодовлеющее. Гуманизм выражается во фразе: “Человек – это звучит гордо”. Когда я говорю, что человек – это звучит гордо, я тем самым возвеличиваю и себя как принадлежащего к людям, к человечеству. А вот человечность проявляется совсем иначе. Не самоутверждение, а самоотдача. Я дарю себя своим ближним, я дарю себя, свое время, свое внимание, свою заботу, в конце концов, свою жизнь, и душу свою дарю своим ближним, и тогда я поступаю по-человечески, тогда проявляется человечность. То есть человечность связана с жертвенностью, мы не можем быть человеческими, не стремясь быть бескорыстными и щедрыми»¹. В.А. Малахов призывает отстаивать климат человечности, заботиться в нынешнем мире об уязвимых сокровищах человечности, лелеять в себе стойкое и терпеливое мужество доброты, смиренную готовность идти против господствующего течения времени, противостоять прагматическим устремлениям эпохи.

Искать основания человечности вне и помимо по-человечески значимого и осмысленного *общего дела* – пустое занятие. Всей своей жизнью, самой своей субъектностью, душой, духом и телом мы *уже вплетены* в ткань общего дела. Вопрос только в одном: что это за дело, в чём его суть, насколько *дельно* и *существенно* оно. Хочется всецело согласиться с мыслью С.Н. Мареева: «Общее дело всегда есть! Это дело, которое делали Сократ и Платон, Галилей и Ньютон, Моцарт и Бетховен, Кант и Гегель, Достоевский и Н.Федоров. Это мировая философская, научная и художественная культура, которая и со-

¹Малахов В.А. О некоторых особенностях христианского нравственного воспитания в секуляризованном мире [Электронный документ] / В. А. Малахов. – Режим доступа: <http://ortodossa-ambrogio.org/ru/ach20096/index.html>.

ставляет субстанцию человечности. Она и есть сама ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ. Так берите ее себе! И сейчас она всем доступна. Нет, не хотят брать»¹. – Итак, культура составляет субстанцию человечности и в этом смысле и есть сама человечность. Почему? А потому, что именно культура и порождает, и хранит человеческое в человеке, и *жизнь в культуре как со-бытие, со-участие в общем деле* сохранения человеческого и есть *искомая человечность* как таковая. Всё остальное – партикулярно. Не хотят люди брать *труд культуры* (особо замечу: *высокой культуры* как культуры не возвышения человека над миром и другим человеком, а труда постоянного и непрестанного возвышения *над самим собой*, убогим и сирым) как *общего дела* на себя, ибо – погрязли в частном, частичном, мелочном, суетном. Погрязли в сфере обеспечения жизни и не желают жить *собственно человеческой* жизнью. Ищут себя и «свое» отнюдь не там, где потеряли. Ищут себя в «личности», непременно – *своей*, особой, неповторимой, не замечая, что в таком случае самость становится «личиной», но отнюдь не *лицом* – ликом человечества как такового, ликом бытия, ликом Абсолюта.

Совсем недавно, во время пересмотра драматических спектаклей по пьесам А.П. Чехова, вдруг пришел к странному выводу: если читать и перечитывать (смотреть и пересматривать, передумывать снова и снова) Чехова (равно, как и Толстого, и Достоевского, и Тургенева, и Шекспира, и...), можно *нечто понять* в современной жизни. Если же смотреть и читать только современных (модных) авторов – ничегошеньки не поймёшь в современной же жизни. А что тогда значит – *понять современную жизнь*? А это – *знать, как оставаться человеком в любых нечеловеческих условиях*.

В контексте происходящих в моей стране событий я только укрепляюсь вот в какой мысли: люди, отстаивающие *свое* и ***только свое*** (*свое видение* правды) и не способные *услышать других* – обречены. Обречены – нет, не просто на проявления бесчеловечности, а на то, чем всегда человечество в истории весьма продуктивно занималось – обречены на *кровавую бойню*, свидетелями и виновниками (вольными или невольными, – от чего ничуть не легче) мы имеем горькое несчастье быть.

¹ Мареев С.Н. Мыслить... (избранные статьи последних лет). – М.: Изд-во СГУ, 2011. – С. 477.

1.7. ВРАЗУМЛЕНИЕ СУЩНОСТНЫХ СИЛ КАК УСЛОВИЕ СОХРАНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Вразумление ни в коем случае не является *подведением* под разум, *подчинением* сущностных сил человека одной из них – именно разуму, как не есть оно приведением всего к состоянию разума. *Вразумление* можно и необходимо понимать как *обретение каждой и сущностных сил разумности собственного состояния*, то есть до-развитие их до собственной сущности, природы, истины, «понятия».

Начнем с того: разумен ли сам разум? Вразумлен ли сам разум? Такая постановка вопроса вряд ли грешит скептицизмом или релятивизмом, легитимацией безудержного иррационализма. «Разумен ли сам разум?» – такой вопрос в первую очередь является *прерогативой самого разума*, который по самой своей природе вынужден время от времени (а лучше – как можно чаще) критически проверять *на разумность* форму осуществления своей активности.

Беда в том, что сам разум очень часто позволяет, чтобы от его имени, в его образе и подобии выступал *рассудок*. Разум способен «сбросить» самого себя в рассудок, а сие чревато многими неприятностями.

Рассудок и разум – не просто уровни мышления; они выступают различными способами применения *силы интеллекта* и различными способами *отношения* человека к миру, к другим и к самому себе.

Рассудок работает по правилам формальной логики, его аура – сфера *абстрактно-общего*. Разум же диалектичен по своей природе и ориентирован на *конкретно-всеобщее*. Своим основанием рассудок имеет отношения *приспособления и использования* (он их прекрасно обслуживает); компетенцией разума (вместе с продуктивным воображением) является *творческое преобразование*. Рассудок всё втискивает в *собственную* схему; разум же заключается в способности преобразовывать формы, схемы, образы своей активности в соответствии с *сутью дела*.

Рассудок работает по модели «субъект-объект». Рассудочная мысль извне противостоит своему предмету. И.А. Ильин замечает: «Обычная *рассудочная* мысль образует “раз”; предмет её образует “два”. Мышление рассудка есть схождение, сопоставление, соприкосновение *двух* сторон; этот двойственный состав сохраняется на всём протяжении мыслительного процесса, который и заканчивается равнодушной, беспечальной разлукой»¹. Рассудок способен редуцировать

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. СПб.: Наука, 1994. С. 54.

до голой *объектности* любую реальность, поскольку её так легче изучить, описать и подчинить себе для *использования*.

Интенция же разума как именно разума (а не разума в образе рассудка) является не объектной, а *субъектной*: разум способен жить ритмом жизни своего предмета, идеально двигаться в нём по *его* логике и тем самым адекватно воспроизводить *сущность*. Движение разума в познании буквально «пронизано работой воображения» (И.А. Ильин). Мысль сливается с созерцанием, но не перестаёт быть мыслью. Мысль приобретает силу созерцания, а созерцание полностью отдаётся делу мысли. Созерцание и мысль не противостоят тут друг другу, как в рассудочном, отвлечённом мышлении, а своим соединением, *срастанием*, своей конкретностью и образуют разум как таковой – разум в качестве умения мыслить (=созерцать) *конкретное* и мыслить (=созерцать) *конкретно*, то есть в сращённости со своим предметом, его сущностными измерениями. Такая мысль буквально **врастает в предмет**, в то время как рассудок дискурсивно суетится вокруг предмета-объекта. Мысль в форме разума позволяет содержанию *прорасти в саму себя*, свободно и целостно, – прорасти в душу и в душе человека и найти там своё исполнение и завершение, тогда как рассудок стремится *присоединить к себе* предикаты объекта, – он обростает этими «признаками», сам оставаясь внутренне неподвижным.

Рассудочная форма *не рефлектирует внутри себя как содержательно определённая*, не рефлектирует субъекту, действующему в такой форме, своей культурно-человеческой, исторической определённости – она просто равнодушно применяется (именно в этом – огромная сила, могущество и преимущество рассудка, и именно в этом кроется серьёзная опасность, когда рассудок вмешивается в запрещённые для него сферы). Рассудок твёрдо придерживается именно *своей* формы (которая, разумеется, не сводится каждый раз только к формально-логическому), а потому он *откровенно равнодушен* к нравственному и эстетическому измерениям бытия, хотя способен весьма небескорыстно *использовать* так называемые «ценностные ориентации».

Разумная форма рефлектирует внутри себя своей бытийственной (субстанциальной) содержательностью; она репрезентирует субъекту его собственное культурно-историческое, человеческое бытие; она неравнодушна к нравственно-эстетическим измерениям, более того – нравственное *самоопределение* личности – суверенная сфера её собственной компетенции. Поэтому разумная форма разума совпадает с *духовностью* как таковой. *Субъектная интенция* разума не позволяет в другом видеть только объект, средство; она содержательно ориентирует на внимание и уважение, сопричастность субъектности другого.

Наш рассудок, по словам Гегеля, есть «изумительнейшая и величайшая или, лучше сказать, абсолютная мощь»¹. Природа этой силы – в ориентации на абстрактно-общее и, соответственно, на использование. Рассудок *не знает и не может знать* своей меры, – именно поэтому он откровенно *своемерен*. Сфера абстрактно-общего вездесуща: любую конкретность *всегда* можно редуцировать к абстрактному. Мерить (просчитывать, раскладывать по полочкам) всё, не ведая своей действительной (объективной) меры и пределов применения, – это могучая *сила*. Именно здесь скрыты самые существенные преимущества рассудка, который способен работать «*в отрыве*», самостоятельно, не считаясь с иными измерениями и проявлениями человеческого бытия. Поэтому рассудочное как таковое в своей предельной формализации способно работать и без непосредственного участия человека – в современных информационных системах и технологиях. Последние призваны радикально усилить человеческие возможности осуществления разнообразных форм деятельности, *освобождая* самого человека от несвойственных человеку функций. Однако, как это не раз бывало в истории, человек становится рабом своих творений, и тогда не могущественный рассудок обслуживает человеческую жизнедеятельность, а наоборот.

Вина – не в рассудке самом по себе, а именно в *неразвитости* (*неразумности*) самого разума. Рассудок не знает и знать не может своих пределов; поставить последние – *дело разума*. Только *разум* способен *вразумить* и обуздать рассудок, задать ему цели и заставить работать на них. По своей имманентной природе рассудок – лишь Санчо Панса, и только. Прекрасно об этом сказано у Гегеля: «Рассудок есть некий придворный, который угождает настроениям своего господина; он умеет разыскать основания для оправдания всякой страсти, для всякой затеи, он является преимущественно слугой себялюбия, всегда очень проникательного в стремлении придать красивую окраску совершённым или будущим ошибкам и часто восхваляющего самого себя за то, что оно нашло для себя такую хорошую отговорку»². Итак, всё дело не в особенностях слуги, а в *господине*. То, что рассудок преимущественно является слугой себялюбия, – не вина рассудка, а человека, который либо редуцировал себя до себялюбия, либо не смог решительно подняться над ним. Удел рассудка – служить. Вся проблема в том, каким *целям*.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета // Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1959. Т. IV. С. 17.

² Гегель Г.В.Ф. Народная религия и христианство / пер. с нем. Е. А. Фроловой // Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 58.

Полагание целей – суверенное право и обязанность разума. Всеми, считает Гегель, должен быть признан принцип, что «никакая история, никакой авторитет не могут ставить разуму его высшую цель»¹. К сожалению, разум способен терять свою суверенность, и тогда он перепоручает рассудку свои функции целеполагания. Рассудок узурпирует функции разума, который становится слугой рассудочных (то есть – узких, партикулярных, утилитарных, вещных, себялюбивых) целей. Разве история и современное состояние буржуазной *по духу и формам проявления* цивилизации не является ярким свидетельством такой инверсии?

Рассудок, по словам Г.С. Батищева, «позволяет использовать в формально-присвоенной, но творчески не освоенной форме гораздо большую <...> культуру, чем та, которая стала достоянием способностей использующего её индивида»². Иными словами, преимущество рассудка в том, что он интенсивно «питается» тем, что беспредельно превышает его. Нет смысла лишать наш почтенный рассудок этой силы; суть дела в том, чтобы это преимущество использовать для *разумных* целей.

Но ведь *использование* – это прерогатива именно рассудка! – Выходит, что если разум должен поставить границы рассудку (не только теоретически, но и практически), если разум должен не позволять использовать себя со стороны рассудка, а сам призван использовать для своих целей силу и мощь рассудка, – то разум вынужден *брать на себя определённые рассудочные функции*. По-другому не получится: разуму не сохранить свою «девственность». Если разум сам не проявит серьёзной *рассудительности*, – развратный, «растленный рассудок» (П.А. Флоренский) самым nepотpeбным образом расправится с мечтательным целомудрием беспомощного разума.

Итак, как видим, взаимоотношения рассудка и разума являются непростыми, неоднозначными. Различать рассудок и разум по одному или по нескольким *абстрактным* критериям – не *стоит*, поскольку такое различие будет чревато изрядной рассудочностью. Речь должна идти о *конкретной диалектике* рассудка и разума, а диалектика никак не сводится к тривиальному «с одной стороны», «с другой стороны», «нельзя недооценивать, но и нельзя преувеличивать».

Дело, наверно, в мере *разумности* самого рассудка (не говоря уже о доминировании в разуме именно *разумной* формы) и в *рассуди-*

¹ Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии / пер. с нем. Е. А. Фроловой // Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 199.

² Батищев Г.С. Рассудок // Философская энциклопедия: в 5 т. М.: Советская Энциклопедия, 1967. Т. 4. С. 468.

тельности (но никак не в *рассудочности*) разума. Рассудок как таковой не сводится только к действиям по алгоритму, матрице, схеме. Человеческое мышление по своей *разумной* природе является преобразованием форм, образов, схем собственной деятельности в *идеальном* плане в соответствии с содержанием реальности, или, как сказал бы Гегель, соответствии с *сутью* дела. Однако проблема состоит в том, каким является это «дело», то есть, во-первых, какая цель реализуется и, во-вторых, *насколько адекватно* мы проникаем в сущность реальности, в которой и посредством которой мы практически достигаем выполнения цели. Рассудок как «мышление вообще» (Гегель) способен к изменению, трансформации схемы действия: кто ещё лучше умеет *просчитать* ситуацию и найти наиболее короткий, оптимальный и эффективный путь к цели? *Разумность рассудка* тут заключается именно в *способности к изменению формы* активности; в то же время его неразумность состоит в равнодушии к *смысловым* измерениям бытия, поскольку *эффективность* используемых средств – превыше всего. Рассудку *не хватает разума* ограничивать свои претензии на эффективность, – и в этом его сила, и в этом же – его слабость и опасность. Разум же проявляет рассудительность, используя преимущества рассудка на том *отрезке пути*, где разумным будет именно *расчёт*. Но *просчётом* разума станет нарушение *меры рассудительности*. Призвание и удел разума – удерживать под своим контролем *суть дела*, меру адекватности используемых средств, меру *содержательности* самого дела. Поручая формальную сторону дела рассудку, разум *не должен терять контроль* над последним, поскольку *рассудочно-формальное* всегда рвётся на свободу только ради того, чтобы самого себя провозгласить *содержанием* и лишит свободы всё остальное.

Но ведь функции «контролёра» – рассудочны! – Значит, разуму приходится *брать на себя* определённые измерения рассудка, чтобы не позволять ему бесконтрольно свершать «свои дела», – то есть, разуму следует быть рассудительным не вообще, а *ради дела* (цели, смысла, содержания) *разума*. Выходит, что рассудок и разум должны определённым образом «обмениваться» функциями, работая вместе, но при чёткой субординации.

Сложность диалектики рассудка и разума состоит и в том, что их противоречивое взаимодействие может осуществляться как в нормальном, так и в превратном виде. В условиях последнего варианта рассудок *выдаёт себя за разум* и берёт на себя его роль и функции, и тогда сугубо рассудочное мышление обслуживает сугубо *рассудочное дело*, ориентированное исключительно на «своё», а всё остальное –

для использования. «Начинают господствовать абстракции за счёт конкретного, за счёт живой жизни. Потеря конкретного в абстрактном и потеря предметности в мышлении эквивалентна потере разума. Потерявший разум, к несчастью, сохраняет рассудок. Оставшись один на один с абстрактными схемами, такой персонаж формально оперирует с ними посредством рассудка. О последствиях говорить излишне»¹. Рассудок, потерявший разум, всё равно обслуживает определённые цели, которые положены явно *неразумным*, явно «нечистым» разумом.

Ведь *разумным* будет иногда поступать сугубо *рассудочно*. – Не «вообще», а тогда и только тогда, когда суть дела этого требует. Весьма *разумно* не терять *рассудительности* (аристотелевского «фронезиса»). Но неразумно возводить рассудительность в *высшую* добродетель и полагать, что будто бы она все решает. Иногда именно *безрассудность* наша бывает весьма *разумной*, то есть – *на своем месте*. Сказал же поэт: «Коль любить – так без рассудку».

Разумность – это внутренняя *мера человеческого*, которая коррелятивна имманентным объективным мерам самого бытия. Отрыв человеческой меры от бытийственной ведёт к торжеству своемерного рассудка. Полное, сплошное отождествление этих мер – неразумно, поскольку грешит чрезмерным рационализмом и «субстанциализмом» (Г.С.Батищев). Жёсткое противопоставление этих мер так же неразумно, поскольку заканчивается либо печальным, либо наглым иррационализмом.

Разум – не просто способность к познанию. Разум – это способность **быть человеком** во всех субстанциальных проявлениях собственно человеческого бытия.

Познание тогда **разумно**, когда осознает, какие цели при этом осуществляются, *какое именно* целеполагание обеспечивается познанием, в чем необходимость именно такого, а не иного способа познания. В свою очередь, это предполагает осознание субъектом себя как универсально-исторического существа и освоение им своей транс-субъективной сущности.

Человеческая деятельность тогда становится **разумной**, когда осознается не только субъективная (потребностная), но и *объективная необходимость*, когда субъект держит под своим суверенным контролем **меру адекватности** своей деятельности содержанию самой реальности, удерживает под суверенным контролем содержательность целей, меру их культурной субстанциальности, т. е. человечности.

¹ Зинченко В.П. Проблематика мышления в развивающем обучении // Развивающее образование. Том 1. Диалог с В. В.Давыдовым. М.: АПК и ПРО, 2002. С. 72.

Человеческая активность тогда является **разумной**, когда она доведена до осознания своей необходимости как целостного выражения и свободного развертывания универсального исторического развития – в интенции разрешения субстанциальных противоречий человеческого исторического бытия.

Человек действует **разумно** тогда, когда его деятельность глубоко причастна развитию человека как рода и развитию родового (всеобщего) в человеке.

Человечество творит свою историю **разумно** тогда, когда действует в соответствии с необходимостью продолжения развития субстанции, а не просто пользуется «благами природы».

Мое отношение к миру тогда является **разумным**, когда оно доведено до осознания и переживания необходимости раскрытия и реализации общественно-человеческого смысла, когда оно рефлектирует в себя как причастное миру человека и рефлектирует в «иное» – в миры иных субъектов. Признание бесконечности и самоценности иных субъектных миров, принципиальный отказ от монополии на субъектность – это тоже особенность собственно **разумного** отношения к миру.

Выходит, что разум, разумность является высшей, самозаконной (Кант) способностью человека. Однако разум, который ставит себя *над* всеми силами человеческой сущности и противопоставляет себя им, *вряд ли будет разумным*. Разум – не антагонист сердца. Человек, у которого «нет сердца», – вместо него имеет *рассудок*, который стал центром, сердцевиной такого существа. Итак, рассудок способен перебирать на себя не только место и функции разума, но и сердца.

Неразумно быть слишком «разумным» – в смысле отдавать интеллекту главную роль за счёт иных измерений субъектности. Как говорит В.П. Зинченко, «слишком много разума не бывает, а головные рассудочные решения опасны»¹. Неразумно было бы со стороны разума не знать своих пределов. А что за ними? Разум не может не посягать на них, однако неразумным было бы прикладывать мерки самого разума к тому, что лежит за его границами. Мера разума – *разумная мера*, то есть имманентная той реальности, в которую входит разум, обязательно соотнося себя с *целостностью*. А существуют такие измерения целостности (как всеохватывающего, так и сугубо личностного бытия), относительно которых весьма разумным будет не речь (дискурс), а молчание, всматривание и изумление.

Разум в нас не есть нечто *готовое, осуществлённое*, которое нужно только «применить»; применяется – рассудок. Но чтобы он не

¹ Там же. С. 76-77.

использовал, не «употреблял» нас, его нужно ограничить разумом, а *самому разуму стоит войти в режим «вразумления»*. К разуму – *восходят*; сам разум есть способность к трансцендированию своей ограниченности (самоограничение разума – то же самое трансцендирование), способностью к преодолению себя, «способностью к преобразованию в новых опытах» (К. Ясперс).

Итак, вразумление – не подчинение разуму, не приведение в состояние разума, а *приведение к разумности* – как самого человеческого бытия, так и каждой сущностной силы человека. Приведение же к *разумности* означает – к своей собственной природе, к своему «понятию» (как выразился бы Гегель).

Вразумление – как *приведение в чувство* (не сведение к чувству): *проснись, очнись, окстись, приди, наконец-то, в себя*. Вразумление есть *прихождение в себя, в собственно себя*. А что для человека «собственно»?

Дело философии – *вразумление человека*. Приведение его в состояние разума и разумности. Ведь, как известно, именно лишение разума и есть, собственно, Божья кара. *Вразумление разума* есть **приведение его в чувство**¹. Активация разума именно в его разумности. Что есть *вразумление чувства* (сердца)? – Отнюдь не подчинение его разуму, а приведение чувства в его, чувства, разумное состояние, то есть – в *чувство* – в собственно чувство. Нуждается ли сердце во вразумлении? Еще как! Невразумленное сердце – и не сердце вовсе, а нечто иное, подмена, симулякр сердца. *Вразумление сердца* – приведение его в собственно *сердечное* состояние, дабы сердце становилось именно сердцем. Отчего среди людей с *глубоким сердцем* не найти откровенно *тупых*? Наверно, оттого, что **тупость** как таковая – есть исходение исключительно *от себя, от своего*, а **глубокое сердце** и есть **ум** как таковой, цельный ум – или умная (софийная) цельность. *Глубокое сердце не-умным не бывает*. А вот ум без сердца – и не ум вовсе, подделка под него. Разум может **умирать** (и в конце-концов – умереть) не от нарушения логики или безумия, – а от *острой сердечной недостаточности*...

Вразумление воли – нахождение ее разумного состояния, адекватного природе человека, чтобы она была не просто «волюшкой моей», **своей** волей, свое-волием (произволом), а становилась чуткой к «воле Твоей», была бы не **свое-волием**, а **со-волием**, работала бы в режиме *со-субъектности* (термин В.А. Лазуткина).

Непременное вхождение в *состояние*, в *ситуацию* вразумления самого человека и всех его сущностных сил – чуть ли не единствен-

¹Как здесь не вспомнить исихастскую традицию «сведения ума в сердце».

ный способ для человека *становиться* (и тем самым – оставаться) *человеком*, сохранять, *оберегать* человечность человеческого бытия. Однако *тайна сохранения* и бережения заключена именно в *развитии*, и сие ведомо только диалектически развитому уму, для которого *вразумление* как таковое предстает движением-становлением. Если же ум возомнит хоть на миг, что он-де «уже вразумлён», пиши пропало, – он и вовсе уже *не ум*, да и человеку суждено пропасть.

1.8. ЦЕЛЕ-СООБРАЗНОСТЬ И ЦЕЛО-СООБРАЗНОСТЬ: СМЫСЛ

Вопрошание смысла – по-видимому, самое бессмысленное из человеческих занятий. Верно и обратное: все человеческие *вопрошания* так или иначе касаются именно смысла. В пределах такого напряжения антиномии (тезиса и антитезиса) попробуем разобраться.

Слово «смысл» вполне соотносимо со словом «разум», – по крайней мере, так поступает В.С. Соловьёв. Он пишет: «Разум, или смысл познаваемых вещей или явлений, может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум»¹. Итак, подобное познаётся подобным: смысл – смыслом. Смысл есть разум вещей. Искать смысл следует в отношении данного нечто ко всему, во всеединстве; однако способны мы это осуществлять лишь в силу того факта, что принцип всеединства уже запечатлён в нас.

Подобное размышление весьма похоже на гегелевское понимание категориальности как формы тождества мышления и бытия: категории есть формы мысли, тождественные универсальным формам бытия, своеобразные точки сращения субстанции и субъекта, человека и мира, субъективного и объективного. Применяя категории в актах мышления, мы набрасываем на мир некую сеть (у Гегеля – «алмазную сеть»), которая нами почерпнута из самого мира. Значит, не мы познаём мир, а *мир нами познаёт самоё себя*, входит в себя, сознаёт и понимает себя.

Нечто имеет смысл не само по себе, но лишь в силу своей соотнесённости с другим, во взаимосвязи. Поэтому смысл идеален, он светится иным, воплощая это иное в себе и собой. Об этом прямо говорит Владимир Соловьёв: «Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит

¹ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 675.

лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем; понять смысл или разум какой-то реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве»¹.

И всё же смысл сам по себе, смысл самого смысла – вещь довольно абстрактная. Особенно – «чистый смысл»; А.Ф.Лосев называет его абстрактным моментом целостного эйдоса. Ф.Т. Михайлов замечает: «Идеален не “чистый смысл” товара или значения слова, написанного или произносимого (вслух или про себя). “Чистый смысл” – это служебная абстракция всегда предметной мысли, вводящая в заблуждение эпистемологов. Она, эта рабочая абстракция, для них и только для них превращает её *уполовиненный* смысл в онтологическую категорию – в особое, а именно чисто идеальное бытие. Этот же смысл, извлечённый из полноты категории *Идеальное*, а затем и отвлечённый от неё, исчерпывает собою и категорию *субъективное*. Но смысл образов цели – это предметно-вещная реализация вещной же природы обращений людей друг к другу – это их, людей, вполне предметное **дело!**»². Иными словами, разговор о смысле должен быть погружён в человеческую реальность, в реальность деятельности и общения людей.

Весьма часто «смысл» соотносим со словом «здравый», – получаем *здравый смысл*. Последний, безусловно, вещь весьма полезная во всевозможных ситуациях и применениях, но разобраться здесь следует. *Мышление здравого смысла*, мышление, находящееся в плену здравого смысла, в услужении здравого смысла – есть *рассудок* (хотя сам по себе здравый смысл как регулятив в мире повседневности представляет собой нерасчленённое единство рассудка и разума³). Именно здравый смысл и озабочен поисками смысла; он инициирует смыслы, замыслы, помыслы. – Ему всё невтерпёж осмыслить, но чтобы обязательно «здрово». Заздравная смыслам – заупокойная душе. Впрочем, отчего же смыслам и не быть «здравыми», но есть в этом что-то тоскливое-тоскливое.

А может ли быть не-здравый смысл, то есть – больной? Не-здоровое – значит, склонное к нарушению нормы, структуры, к хаосу, иррациональному, по-своему ущербному. Есть, по-видимому, *здравость как исцелённость* и *здравость как поверхность, усреднённость*,

¹ Там же. С. 695.

² Михайлов Ф.Т. Идеальное – это о чем? // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. М.: Микрон-принт, 2004. С. 174.

³ См.: Возняк В.С. Розсудок. Розум. Повсякденність // Філософська думка. 2006. № 5. С. 3-22 .

посредственность, что и фиксируется в английском commonsense (общность как ориентация на «всемство», позволяющая при этом обеспечиваться собственную выгоду).

Абсолютизация смыслов и осмысленности – один из грехов рационализма. Характерно, что А.Ф. Лосев называет *рационалистической* такую смысловую сферу, которая не уходит корнями в сверхсмысловое лоно. Даже намёк на присутствие чего-то «сверхсмыслового» способен испортить настроение любому рационалисту. Укоренение в «сверхсмысловом» – какое оно? – А никакое, сплошное «покаещё-не», меональное. Но именно здесь – «бытие-взгляд» и «бытие-под-взглядом» (Сартр). В этом эфире только и возможна *встреча*.

Сверхсмысловое – не бессмысленное. Скорее, это нечто связанное с абсолютным. Абсолютное – отрешённое (*ab-solutum*), то, что существует само по себе, через себя и особо не нуждается в определении другим, в отношении с другим. Послушаем Жюль Делёза: «Смысл любого выражения или слова находится не в нем самом, – он в другом слове. Лишь смысл нонсенса находится в нем самом»¹. Иными словами, смысл как таковой обязательно соотносит нечто с иным – более целым. Нечто, взятое по отношению к самому себе, извлечённое из всеобщих связей в составе конкретного целого, – лишено смысла (как, впрочем, и сущности). Но как же быть с абсолютным – ведь оно есть само по себе, благодаря себе (*causasui*); его попросту не с чем соотносить (разве что с относительным). Следовательно, абсолютное есть некий нонсенс, некая лишённость смысла. – Верно. Абсолютное не имеет смысла, но лишь потому, что оно есть *источник* любого смысла, смысла как такового, – подобно тому, как Единое у Плотина бесформенно – так же, как и материя, и всё же не так же; оно бесформенно в силу того, что Единое есть источник любой формы. Смысл абсолютного – в том, что оно абсолютное. И только. Лосевское «сверхсмысловое лоно» и есть место пребывания абсолютного, непостижимого, транс-рационального (С.Л. Франк).

Истина, Добро и Красота в качестве абсолютных измерений бытия лишены смысла (бессмысленно спрашивать: В чём смысл Истины? В чём смысл Добра? В чём смысл Красоты?), но именно они – источник всех смыслов. Лишь в их свете нечто может приобретать смысл, излучать смысл, светиться смыслом, быть воистину и именно *по истине* осмыслено.

Известны слова Гегеля (в переводе Густава Шпета): «Истинное <...> есть вакхический восторг, все участники которого упоены; и так как каждый из них, обособляясь, столь же непосредственно растворя-

¹Делёз Жиль. Логика смысла. М., Екатеринбург, 1998. С. 118.

ется им, то он так же есть чистый и простой покой»¹. В переводе К.С. Бакрадзе это место звучит иначе: «Истинное есть <...> вакхическое опьянение, в котором ни один член не пьян; и так как каждый уничтожается, поскольку он обособляется, оно представляет собой прозрачный и простой покой»². – Так пьян каждый участник или не пьян? Мне представляется, что перевод Г.Г. Шпета точнее передаёт смысл гегелевской мысли, хотя К.С. Бакрадзе переводит буквально по тексту. У Гегеля речь идет об *упоительности* участия в *истинном*, которое целостно захватывает каждого участника, они в своём обособлении одновременно растворяют свои перегородки, стенки своей «яйности» до полной простоты, прозрачности, покоя. Покой обретается *только в истинном*.

Упоённость есть высшая мера моей захваченности чем-то серьёзным, существенным, самой сутью дела. Такая *упоительность* вполне сообразуется с трезвостью как с *трезвением* (если вспомнить исихастскую традицию), с абсолютной преданностью Истине, истинному содержанию вплоть до полного (до *прозрачности* и *простоты*) растворения в нём. Трезвость «здорового смысла» – совершенно иная: это сосредоточенность на *своём*, партикулярном, частном – до полного безразличия к присутствию и загадке целого. Подобная здравая трезвость в качестве необходимейшей компенсации нуждается время от времени в опьянении, она хмелеет от своей самодостаточности, здравости, в режиме симулякра заливая остатки тоски по целому. Здравая трезвость упоена своей *целью*. Истинная упоительность есть захваченность *целым*.

Способность к идеальному полаганию и реальному достижению целей считается атрибутивной характеристикой человеческого способа бытия, – вспомним хотя бы Марксово сравнение архитектора и пчелы. И Кант, и Гегель особенность разума связывают именно с целесообразностью. Вот Гегель пишет: «разум есть *целесообразное действие*»³. Цель, как известно, с субъективной стороны есть выражение и осознание потребности человека, а с объективной – является образом будущего (возможного) состояния вещи, ситуации, события. Для достижения цели необходимы средства, которые, в свою очередь, с объективной стороны должны соответствовать предметным обстоятельствам, с которыми человек имеет дело, а с субъективной – быть соизмеримыми с человеком, который собирается их применять. Иными словами, для обнаружения, поиска адекватных средств (и способов

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 25.

² Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. – С. 464.

³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 11.

оперирования ими) необходимо знание (желательно, как можно более объективное, истинное). Правда, если средств для достижения данной конкретной цели нет в наличии, необходима особая деятельность по их созданию, то есть – промежуточный акт целеполагания, где также надо искать средства, и возможно – их создавать заново, т.е. осуществлять ещё одно целеполагание¹, – и так далее... Не удивительно, что весьма часто промежуточные цели замещают конечные, средства (и погоня за ними) доминируют, превращая всю нашу жизнь в бестолковую по-средственности, и тогда мы не живём, но лишь готовимся к жизни, надеемся, что будем когда-то жить (А. Камю).

Вряд ли стоит *целесообразность* как таковую приписывать исключительно человеческому характеру осуществления бытия, – дочеловеческой и внечеловеческой природе присуща неизбывная энтелехиальность, и посему следует отдать должное относительной – но все-таки правде – телеологии. С другой стороны, не надо забывать о поразительном совпадении структуры простого акта целеполагания (цель-средство-результат) со структурой простого категорического силлогизма (S-M-P): это одна и та же *логика*, – кстати, – формальная (то есть такая, которая на дух не выносит противоречия). По такой логике работает рассудок. Рассудок, непомерно развивший все свои потенции, в своей социальной проекции порождает сугубо *технократическое* мышление. Вслушаемся в характеристики такого мышления вместе с В.П. Зинченко: «Технократическое мышление – это мировоззрение, существенными чертами которого является примат средства над целью, цели над смыслом и общечеловеческими интересами, смысла над бытием и реальностями современного мира, техники (в том числе и психотехники) над человеком и его ценностями. Технократическое мышление – это Рассудок, которому чужды Разум и Мудрость. Для технократического мышления не существует категорий нравственности, совести, человеческого переживания и достоинства»². Иными словами, нормальное (идеальное) течение акта целеполагания нарушается: что-то постоянно берёт верх над другим, не-главное – над главным: средства отрываются от цели и начинают господствовать над ней; цель отрывается от смысла (обесмысливается, – значит), *смысл* отрывается от *бытия*. Он теряет свои бытийственные корни в мировом целом, он начинает господствовать над реалиями челове-

¹ «Ясно, что совершенствовать схему целесообразности можно без конца, т.е. человеческие начинания ставят перед собой недостижимые цели – все, всегда – и тем самым ведут к чему-то другому чем они сами» (Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 57).

² Зинченко В.П. Аффект и интеллект в образовании. М.: Тривола, 1995. С. 17.

ского мира, над живой жизнью в качестве человеческого *проекта* со своей технологией.

Дело, по-видимому, в том, что *целесообразность* сама по себе, предоставленная самой себе, многократно нарушает собственную целостность, расщепляется на составляющие, обрастает метастазами, пожирающими реальные связи и на их место громоздящими квази-конкретные, превращённые связи. Любая превращённая форма паразитирует на порушенных взаимосвязях.

Абсолютизация целесообразности, таким образом, обесмысливает само существо человеческого бытия. Будучи всецелым торжеством всевозможных смыслов, она в ситуации *uberalles* теряет элементарный смысл, технизируясь, – теряет *целое*. Абсолютизация целесообразности ведёт к доминированию *частного* над *всеобщим*. Зато господствуют не смыслы, не мысли, а *помыслы*. «Что такое помысел?» – спрашивает Григорий Померанц. И отвечает: «Попытаюсь определить его как текст, порабощающий своего создателя; мысль, оторвавшуюся от целостности душевной жизни и тянущую за собой душу по инерции, по касательной, в сторону от неё самой, от духовного центра души; от духовного солнца во тьму внешнюю. Сила помысла – это сила инерции интересной, эффективной мысли, это заикленность на идее»¹. «Помысел – такое создание мозга, такой текст, который порабощает своего создателя; эффектная мысль, тянущая по абстрактной прямой, по касательной к тропе жизни»².

Беда не в том, что *цели* человеческой деятельности несколько неадекватны (мягко говоря) месту и назначению разумного существа в универсуме, – все дело в доминировании *цели-сообразности* над *целесообразностью*. Но что есть *целое*? И целое – чего? Общины, рода, природы, универсума, *мира*? Сумма чего есть целое? Или же целое не аддитивно? – Ясно одно: целое непостижимо, оно таинственно, оно есть нечто, что постоянно ускользает от нас. В.В. Биbihин утверждает: «<...> всё становится целым не потому, что досчитано до конца. <...> Не целое возникает в момент, когда налицо сумма его составляющих, а всегда наоборот, мы говорим о сумме, когда ощущаем целое. Всё в целом мы сосчитываем, целое – угадываем»³. Логика *целесообразности* совершенно иная, нежели *цели-сообразности*, здесь антиномичность, противоречивость, тут *tertium – datur*. Мир как целое – «есть трансценденция и открывается также только опыту трансцен-

¹ Померанц Григорий. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Сов. писатель, 1990. С. 297.

² Там же. С. 122.

³ Биbihин В.В. Мир. СПб: Наука, 2007. С. 18

денции, который не просто открыт человеческому существу, а человеческое существо и есть опыт трансценденции, если верно, что оно может быть названо присутствием не чего-то определенного, а как таковым. Чистое присутствие как согласие со всем не “причастно” мировой целостности, а само и есть мир в его трансценденции»¹.

Человек не относится к миру как часть к целому, он есть всеобщая сила (способ, способность) самого бытия; посему его отношение к миру – всеобщее ко всеобщему (Гегель), всеобщее *для* всеобщего, – не для себя (как всеобщего; ежели «для себя» – тогда партикулярность), *для мира*. Человек есть микрокосм, но только «не в том только смысле, что он собрал в себе начала всего мира понемножку, но главное в том смысле что он открыт миру и в нем не должно быть преграды, мешающей вместить все <...>»². Сообразовывать с целым – значит расплавлять преграды-перегородки, дабы вместить всё. Это не движение вовне, а сугубо вовнутрь, вглубь. Погружение в глубь самого бытия совпадает с трансцендированием вглубь души. Это – движение, шаг за шагом преодолевающее собственную частичность, *частичность* самости. Как тут не вспомнить Гегеля: части – лишь у трупа; у живого организма – не части, а *органы*. Как нам подсказывает язык, «часть» – есть нечто «насильно оторванное, отгрызенное»³. «Часть, до того, как мы пришли ею распорядиться, прошла через травматический пункт уродства целого»⁴. Целое есть *исцелённое*, спасённое. «Если часть откусана, отгрызена, то целое исцелено, здорово»⁵. Понятно, что такая исцелённость никак не тождественна пресловутой *здравости* нахрапистого рассудка.

В актах целеполагания мы *сообразуемся* в первую очередь с самой *целью*, мы ею всецело поглощены; а тот факт, что для её достижения нам так или иначе приходится сообразовываться с обстоятельствами, с некоей предметной реальностью (т.е. как-то рассчитать траекторию своего движения), – нас не особо задевает, это нас не захватывает целиком, – тут вполне можно обойтись рассудком, его потрясающей способностью *работать в отрыве от нас*, нашей души. Сообразовывание с *целью* требует совершенно *иной* установки, здесь – чистая мелодия настроения.

Само *со-образ-ование* можно взять по-разному. Лишённый воображения тут же услышит привычную «адаптацию»: надо ведь как-то

¹ Там же. С. 143-144.

² Бибихин В.В. Узнай себя. СПб: Наука, 1998. С. 54.

³ Там же. С. 155.

⁴ Там же. С. 160.

⁵ Там же. С. 155.

приспосабливаться к обстоятельствам, условиям, социуму. Чуткое же ухо сразу же споткнётся о слово «образ»: ведь сообразное можно услышать как со-образное. Образ целого (как и опыт целого) человек несёт в себе; он способен входить в этот образ, пульсировать всем своим естеством в имманентном логосе этого образа, во-ображаться в образ целого, видеть мир именно *таким (этим) образом*. И тогда не мы мыслим мир и о мире: «мир в целом есть то, чем, а не то, что мысль мыслит»¹, – это было ясно Канту, Шеллингу и Гегелю. Целое, мир как целое, целый мир – не абстракция, не продукт сильно отвлечённой мысли, а самая что ни на есть *конкретная* реальность, конкретная в смысле *concreta* – «сращённого», живого, *непосредственного* (не по средству данного – А.С. Канарский). «Мир это ближайшее. Может ли человек не видеть ближайшее? Но как раз ближайшее нельзя видеть: мы *им* видим, оно ближе к нам, чем мы сами. Нельзя выступить из мира так, чтобы рассмотреть его со стороны»². Вот отчего *целое* не может быть *целью*, оно может быть только тем, чем оно есть: *целым*.

Не мы создаем *смыслы* и вносим их в реальность. В лучшем случае мы способны *смыслы открывать* в самой реальности, приобщаться к ним, *со-действовать* в их осуществлении, помогать им раскрыться, до-развиться до всеполноты бытия. Именно в этом, как мне представляется, и состоит *творческое* отношение к бытию. Человеческие проекты в их действительной новизне, как замечает В.Г. Арсланов, «истинны лишь в той мере, в какой возвращают нас к сердцу мира, к истине природы, а не уводят от неё (природы не абстрактной, в духе просветителей, а реальной, включающей в себя человека, который преобразует ее и тем самым *дополняет* природу до ее собственной истины).³»

Всякое «смысло-творение», «смысло-изобретение» есть не что иное, как далеко небескорыстный зуд инноватики, приводящий к неминуемой порче всего и вся. Но когда господствует самомнящий раскусодок-распорядитель, – человек почему-то считает себя вправе кроить-перекраивать реальность по своему усмотрению, то есть – весьма неосторожно. Безудержный активизм (буржуазный по своей природе) работает в аристотелевской категориальной сетке «форма – материя»: форма (активность + цель) активна, материя (сущее, реальность, природный и человеческий мир) по определению лишена формы и посему

¹ Бибахин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 179.

² Там же. – С. 173.

³ Арсланов В.Г. Non finito Мих. Лифшица // Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. - С. 334-335.

однозначно пассивна. «Цели ясны, задачи определены. За работу, товарищи!» – этими словами под бурные овации Никита Сергеевич завершил работу XXII съезда КПСС, принявшего программу развёрнутого строительства коммунизма, и даже срок был определён – 20 лет. – Ну чем же плохо: ясно сформулированы цели, исходя из них определены средства-задачи; остается только взять и дружно воплотить всё это в жизнь. Не получилось. Плохо просчитали как цель, так и пути к ней? Не в этом дело. Нельзя с социальной реальностью обращаться по логике *инженерного мышления*. Сперва всё же стоит войти в самую *ситуацию мышления*, взять на себя труд мысли. Целостность человеческого бытия не берётся логикой целесообразности.

Выход на уровень целого требует не просто изменения «угла зрения», – перестать надо взирать *из угла* (обязательно *своего*), из точки (кочки) зрения. Здесь просто иное. Григорий Померанц выделяет три уровня бытия: первый – уровень особи, второй – рода. «Третья ступень – это уровень непостижимого целого. Вы чувствуете своим телом весь необъятный мир. Маленькое тело с его интеллектом становится только одним из органов большого тела – единственным, которым вы свободно двигаете, вашим главным инструментом, и только. Остальные тоже иногда подчиняются нашей воле, от случая к случаю. Тогда мы говорим о чуде. Но главное чудо третьего уровня – то, что вы чувствуете боль и радость всего вокруг (хотя, может быть, глухо доходящую боль и радость). Вы относитесь к каждому человеку как к своему ребёнку и к миру – как будто вы сами, с трудом и любовью, создавали его. Это то, чего хотел Христос. Это – уровень бессмертия, потому что бытие, ощутившее себя в вашем теле, не знает смерти. Это – уровень свободы, потому что нет больше ничего вне вас, что могло бы вас ограничить, обусловить»¹.

Итак, есть ли смысл в различении *целесообразности* и *целосообразности*? Безусловно, есть. Это – различие самих способов осуществления человеческой активности, способов встраивания человека в мир, форм и уровней общения. «Пастух бытия» или самовластный распорядитель сущим? – Этот вопрос касается самого существа «положения человека в космосе», самой природы человека. Когда человек действует партикулярно, он вступает в антагонизм со своей собственной природой. Но дело-то всё в том, что никакой «собственной», изначально специфической, изначально отличной от всего остального, от целостности бытия, природы как раз у человека как человека – нет.

Стараться со-образовываться с целым, умеряя гордыню полагания целей, внесения смыслов, – значит стать на путь исцеления, хра-

¹Померанц Г.С. Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 58.

нения, спасения. Лучше, чем В.В. Бибихин, сказать трудно: «Мы можем найти себя в целом – и больше нигде. Мы упустили мир, не могли его не упустить – но и не вправе его упускать. Единственной возможностью для нас остается не упускать его отсутствия, не забывать своего упущения. Здесь же наш последний шанс не упустить самих себя. Допустить мир для нас теперь значит – не упустить его из виду как уже упущенный, не смириться с его отсутствием»¹ И далее: «Хранить целый мир, уже отсутствующий, через хранение себя, последнего оставшегося в мире места, где целый мир еще имеет место в памяти об отсутствии его спасенного целого – это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека. Уже в свои давние времена Дон Кихот был безнадежным чудаком, но до сих пор он занимает единственное место, безоговорочно уместное для человека»².

Различение целе-сообразности и цело-сообразности серьезно значимо для современного *педагогического* мышления, призванного не консервировать и тем самым обострять до невыносимости, а адекватно разрешать системные противоречия образовательного процесса. Чтобы сообразно истине разрешать такие противоречия (или хотя бы находить им неантагонистическую форму движения), их сперва надо *осмыслить, ввести в режим работы именно мысли*, а не суммы пред-рассудков представляющего (нечто из себя) слишком здравого смысла. Технократическое, проективное мышление в сфере образования уже натворило почти всё, что могло натворить. В виде всевозможных «философий образования», учебников по «теоретической педагогике», «методических пособий» (т.е. инструкций по методическому убиению живой мысли и живого чувства) правит бал, говоря словами В.В. Бибихина, «распорядительное схемотворчество, которое люди привыкли называть мыслью или занятием позиции, но которое вернее было бы назвать судорогами слепой и увечной мысли»³. Ведь до боли, до крика ясно, что экспансия *внешней целесообразности* в способе построения всех отношений участников образовательного процесса приводит к тем результатам, которые *налицо* (и даже на лице). Движение к цельности, целостности, упоительной цельности, целостной упоительности настоящего, без дураков, *со-трудничества* детей и взрослых – вот *путь исцеления* педагогики, а значит – со-хранения мира как такового.

¹ Бибихин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 181.

² Там же. С. 182.

³ Там же. С. 216-217.

1.9. ДУХОВНОСТЬ КАК ЖИЗНЬ В ИЗМЕРЕНИЯХ АБСОЛЮТА

Часто приходится слышать: «Всё относительно, значит – ничего абсолютного нет». Однако, если мы сказали: «**всё** относительно», значит, мы относительность как таковую возвели в абсолют, **абсолютизировали**, – и что, избавились таким образом от абсолютного? Между прочим, не стоит забывать, что если «всё относительно», то это касается также и *различия между абсолютным и относительным*, – оно тоже относительно. Как любил говорить Гегель, всё относительно, кроме – абсолютного.

Почему человеку свойственно все *абсолютизировать*, – например, относительное¹ вплоть до крайнего и безнадежного, трусливого релятивизма? А потому, что человек не может без абсолютного, ему без абсолютного – никак. А почему?

По-видимому, человек уже имеет некоторый опыт *целого*. Вот как об этом говорит В.В. Биbihин: «Муравей не видит трещину в стволе дерева как трещину, потому что у него нет опережающего опыта целого. Муравей не видит половину погибшего муравья как половину *муравья*, для него это вещь, подлежащая манипулированию как любая другая вещь, потому что у него нет опыта самого себя и себе подобного как целого. В этом смысле говорится, что у муравья нет разума. Разум в первую очередь – это опыт *целого*, на древнем языке философии – опыт непостижимого *единства*, единство источник разума. Человек называется *хомо сапиенс* потому, что он существо способное к разуму, и тем самым прежде всего – прикасающееся к опыту *целого*, к опыту *всего*, к опыту *мира*. Только человек имеет вокруг себя – потому что предполагает своим ранним опытом целого, неуловимым, но неуловимо присутствующим, – целое всего, мир». Причем человек «уже имеет в своем начале Целое раньше, чем поднимется к божественности, к вечности»².

Разум, как считает Кант, не может не посягать на безусловное как таковое, выходя при этом за пределы возможного опыта (вспомним: у Канта опыт исключительно чувственный) в трансцендентное. Правда, при этом он попадает в неизбежную ситуацию антиномий. На что Гегель, высоко ценя кантовское учение об антиномиях, отвечает: безусловное и не надо мыслить разумом, ориентированным на позитивную науку, но можно, и главное – следует его мыслить по-иному, диалек-

¹ И дело вовсе не в том, что человеку свойственно постоянно нарушать меру, и не в рассудочной привычке разрывать парные категории и, как правило, отбрасывать одну из них.

² Биbihин В. В. Внутренняя форма слова. СПб: Наука, 2008. С. 29.

тически, не боясь противоречий, смело им открываясь, выдерживая их напряжение.

Опыт немецкой классической философии в осмыслении Абсолюта весьма интересен. Вот слова И.Г. Фихте: «Тщетно было бы говорить погружённому в тленность человеку: подними свои взоры к вечному! У него нет глаз для вечного; то зрение, которое он имеет, само тленно: тленность и порождает из себя тленность»¹. Самому человеку в самом себе необходимо совершить акт восхождения к своей свободе. И в то же время, на уровне трансцендентального «Я» Абсолютное Я у Фихте есть закон самосознания каждого, внутренняя его граница и перспектива. Способность самосознания, которая есть у человека, Фихте рассматривает как выражение причастности человека к тому сверхчувственному основанию мира, из которого мир может быть понят как единое целое. Причем, благодаря этому самосознанию, человек способен сам быть и действовать в центре этого мира, как его средоточие. Абсолютное Я и есть этот абсолютный смысл бытия человека, который для каждого человека является его личной задачей². Ф.В.Й. Шеллинг утверждает: «Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни во времени, а проходит сквозь время (не охватываемое им) как вечное по своей природе деяние. Посредством этого деяния жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также – вне созданного – свободен и сам есть вечное начало»³. Шеллинг по существу понимает человека как *субстанциальное отношение*, благодаря которому он способен к самоопределению. Но эта основа личности ни в одном пункте не раскрывается в своей конкретности для самой личности, которая поэтому, оказывается, по сути лишь относительным моментом субстанциального процесса. Хотя конкретная деятельность личности и осуществляется в средоточии субстанциального единства, и оно оказывается подлинным содержанием субъективной деятельности, но эти темные основы личности не проясняются для самого человека⁴. У Шеллинга в отличие от

¹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи: Сборник. Мн.: ООО «Поппури, 1998. С. 466.

² См.: Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. Алматы, 2007. С. 199.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: в 2 т. Т. 2.М.: Мысль, 1989. С. 131.

⁴ См.: Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. Алматы, 2007. С. 222-223.

Фихте целостность понимается уже как целостность абсолюта, а самосознание человека представляется лишь относительной формой самопознания абсолюта. Этот Абсолют в каждом человеке проступает как некое неререфлектируемое основание субъектности человека. Это основание в принципе невозможно представить в мышлении, ибо оно необъективируемо. Если же реальный субъект пытается высветить его в знании, оно тут же ускользает.

Само философское осознание Абсолюта и путей, ведущих к нему, весьма *непростой* процесс. Для Гегеля нелегким был переход с точки зрения трансцендентальной философии к абсолютному идеализму. Биографы Гегеля сообщают о кризисе, который Гегель пережил между 25 и 30 годами своей жизни. Гегель и сам признавался в одном из своих писем, что на протяжении двух лет он сходил с ума. Нурлан Сейтахметов отмечает: «Это схождение с ума было процессом утраты своей личности в Абсолютном духе. Ж. Батай считает, что даже по его портретам можно увидеть, что в этот период своей жизни Гегель испытал ужас быть Богом и стоять в средоточии бытия»¹. «Гегель высказывает ту простую мысль, что существует абсолютный смысл бытия. Абсолютная идея и есть этот абсолютный смысл. Без постижения и без раскрытия этого смысла в процессе индивидуальной жизни не может быть и речи о глубокой человеческой жизни. Множество людей проходят по земле, не вникнув и не поняв, зачем они родились в этом мире и для чего они прожили свою жизнь. Гегель считал, что все повседневные жизненные дела и мысли таят в себе этот смысл, поэтому без него, т.е. вне этой связи с идеей, они превращаются в абстрактное многообразие, в которых жизнь человека превращается в массу подробностей, лишенную внутреннего единства. Гегель убежден, что этот абсолютный смысл бытия в процессе человеческой деятельности раскрывается как расчлененная в себе систематическая тотальность, ибо этот всеобщий смысл есть одновременно всеобщий смысл бытия и самого человека. Содействуя раскрытию абсолютного смысла бытия, человек и свою жизнь делает величественной и исполненной смыслом. Гегель считает, что законы мироздания тождественны с содержанием существа человека и, открывая эти законы, он устанавливает свое единство с мирозданием»². Итак, раскрывая абсолютные смыслы, человек и свою жизнь наполняет и *исполняет* смыслом.

Гегелевская позиция решительно отличается от той, согласно которой человек сам, от себя, из недр своего сознания (в интенциональности) вносит смыслы в предметность, в бытие. То, что человеческий

¹ Там же. С. 248.

² Там же. С. 256-267.

взгляд на вещи, на ситуации является, как правило, осмысленным, – это факт. Человек осмысляет. Но ведь осмыслить – значит поставить в связь со всеобщим, в конце концов – с соборным, целым. Внесение человеком смыслов в предметы и ситуации – вторично. Вообразив себя первичным, смыслообразование рискует сорваться в плоскость проективной технологизированной активности.

Человек всегда так или иначе *причастен* Абсолюту (говоря словами Гегеля, он есть «всеобщее для всеобщего»), но далеко не всегда живет, собственно, *в измерениях* Абсолюта. И вопрос тут не в рефлексии, осознании, а, по-видимому, *в способе жизни*. Истина, Добро и Красота – измерения Абсолюта, *абсолютные измерения* человеческой жизни. Невозможно жить хоть как-то (даже в предельном минимуме) *по-человечески*, минуя эти измерения или хотя бы их интонации, коннотации, отблески, намеки на присутствие (пусть даже в виде ощущения присутствия их явного отсутствия).

Мера присутствия Истины, Добра и Красоты в обычной повседневной человеческой жизни является и *мерой присутствия Абсолюта*. Мы достаточно легко отделяемся от проблемы, уходим от вопроса, *обозвав* Истину, Добро и Красоту «высшими», пусть даже абсолютными «ценностями», на которые следует ориентироваться самим и даже ориентировать других в образовательно-воспитательном процессе. Пусть прав Макс Шелер в том, что ценности – это интенциональность наших эмоций. Но все же *ценность* как феномен не знает буберовского различения на «Ты» и «Оно», это различие *безразлично* в ценности. Истина, Добро и Красота как абсолютные измерения человеческого (и всеобщего) бытия сохраняют свою абсолютность именно в «Ты-образной» ипостаси. Их редукция в способ существования по типу «Оно» не просто обедняет их содержание и смысл, а разъедает саму связь человека с Абсолютом. По этому вопросу трудно не разделить точку зрения В.С. Библера: «Прекрасное – не ценность для создателей “произведения искусства”, не эталон, не норма; красота как ценность – это отвлеченный от произведения и усохший схематизм его создания и жизни»¹. «Добро – не внешняя ценность (для поступка, якобы на него «ориентированного»), но это – сам **поступок (произведение)** как некий **субъект** заново творимого и по-новому понимаемого (рефлектируемого в определении личности) добра; это поступок, в его уникальности, неповторимости, неотделимости от данной перипетии, от данного индивида»². Вот так и решается проблема соотношения *всеобщего* и индивидуального (*уникального*), и разреша-

¹ Библер В. С. Из «заметок впрок» // Новый круг. № 2. К., 1992. С. 215.

² Там же. С. 215-216.

ется сугубо диалектически. Речь идет о каждый раз уникальной универсальности, уникализированной универсальности, индивидуализированной всеобщности; но и сама всеобщность берется *конкретно*. Ведь на уровне обычной «ценностной ориентации» отдельное сугубо рассудочно *подводится под* некоторую (пусть и высшую) ценность, которая выступает неминуемо в виде *абстрактно-всеобщего*. На уровне же «аксиологической посвященности высшему» (как говорил Г.С. Батищев) я в уникальном, неповторимо индивидуальном действии, отношении, произведении реализую это высшее, воплощаю его, продолжаю *его* жизнь. Рассудок же лишь *ориентируется* на ценности. Разум же способен *само-определяться* в горизонте ценностей, определять себя ими (речь идет, безусловно, о высшем), осуществляя их содержание в себе и собой.

Относительно истины как ценности В.С. Библер замечает, что ежели взять проблему истины во всей полноте, то ценностный подход здесь не срабатывает (он не основополагающ, а произведен): «**истина** здесь – это не нависающая над нашим мышлением однозначная “ценность” для ума, для человека, но <...> напряжение самого разумения, неотделимое **от этого** (моего) личностного бытия»¹. И буквально сразу же В.С. Библер конструирует блестящую метафору, которая может быть точным эйдосом для понимания способа вхождения того, что называют «ценностью», в глубь субъектного бытия, или способа его присутствия в субъектном бытии: «Это – не вязанка сена перед мордой осла, но – это сам “осел”, стремящийся не к “сену”, но к “**насыщению**”, то есть к себе самому. Конечно, образ этот односторонен, личность как *Само-* и осел как “цель” – это совсем разные смыслы, да и “насыщение” имеет для человека совсем иной смысл, но главное в этом образе, думаю, понятно»².

Итак, превращением Истины, Добра и Красоты в «ценности» мы резко сбрасываем напряженность (т.е. имманентную *противоречивость*) отношения человека к Абсолюту, и жизнь *в измерениях* Абсолюта превращается в житие *в намерениях* к Абсолюту, даже не в тоске по Абсолюту, не в ностальгии за ним, а в некой «ориентации» на нечто само по себе недурное, достойное, но без чего в случае чего можно и обойтись, по ходу меняя «ориентацию».

Одна крайность – релятивизация всего (абсолютизация относительного) и тем самым возведение в абсолют весьма конечных и частичных реалий повседневности. Другая же крайность – ощущение своей самости как не только приобщенной к Абсолюту, а посвящен-

¹ Там же. С. 218.

² Там же.

ной в Абсолют самим Абсолютом и имеющей право вещать от его имени и по поручению. Генрих Батищев называет такую позицию субстанциализмом (на мой вкус, не совсем удачно) и хорошо раскрывает ее суть: «Субстанциалист присваивает себе исключительное право и способность **отождествить** с самого начала избранный им “образ” Субстанции с нею самой по себе и свой собственный, достаточно земной “голос” – с “голосом” самой по себе Субстанции, так что она будто бы не только до конца ему прозрачна и ясна насквозь, но и вещает через него как через своего земного представителя. Печально здесь вовсе не обращение к чему-то абсолютному, ибо без абсолютных ориентиров не может быть жив человек, печальна подмена самокритичного **искания** неким антропоморфным или социоморфным образом абсолютного, исключаящим всякую еще не открытую нами возможность, за-предельность, таинственность. Печальна подмена предмета искания и творчества – **своим**, якобы уже до конца доступным достоянием»¹. Если во мне, в моей субъективности, уже воплотились силы самой субстанции, значит, все, что я делаю, я реализую, осуществляю волю оной. А посему я имею право не только *вещать* высшую истину, но и сообразно этому *судить* других и *навязывать* им свой образ истины и жизни. Вне меня уже нет ничего субстанциального и субъектного. Моя воля – это воля самой субстанции. Мои требования – это веления самой «исторической необходимости». Она мне открылась (не обязательно мне одному, может – «нам», – партии, группе товарищей, кружку единомышленников), она меня посвятила в свои тайны-закономерности. Поиск окончен, дело – за практическим воплощением обретенной истины. Отсюда – рукой подать до... не более и не менее, чем – *деспотизма*, поскольку, как утверждает совершенно справедливо С.Л. Франк, «подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма лежит в **идее непогрешимости**, в своеобразном, по существу, мистическом сознании обладания абсолютной истиной»². Открывшееся мне, я обязан (призван) **вменить** другим, объяснить, растолковать, убедить (в лучшем случае...), ибо их опыт – неистинен, неправилен, а мой – из недр самой субстанции идет...

Разумеется, подобные крайности в отношении к абсолютному имеют свои основания. Господи, для каких только пакостей своих человек не находит *оснований*? Недаром же Гегель утверждал: «Все, что

¹Батищев Г.С. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методологии, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 171-172.

²Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 119.

есть в мире испорченного, испорчено на хороших основаниях»¹. Есть основания и для разведения крайностей. А суть дела, как всегда, ускользнула.

Человек и только человек из всего существующего имеет отношение к Абсолюту. В истории человеческого духа этот факт безусловно получил свое осознание, только интерпретация была несколько различной. Человек есть микрокосм как отражение и воплощение большого Космоса (античность), только человек сотворен «по образу и подобию» (христианство), только в человеческом мышлении Абсолютная Идея приходит к осознанию и пониманию самой себя, к самой себе (Гегель), человек есть мыслящая материя, осознающая себя материя, воплощение мышления как атрибута субстанции (Э.В. Ильенков), человеческая деятельность есть продолжение универсального развития связи всего со всем в сознательной форме и в согласии со всеобщими законами развития (В.А. Босенко), человек есть единственно существующее среди всех сущих, имеющее отношение к бытию, он – просвет бытия, пастух бытия, бытие-вот (Dasein, М. Хайдеггер), человек есть второй Абсолют, становящийся (Владимир Соловьев). – Далеко не полный перечень способов выражения *одной-единственной идеи*: нами мыслит, сознаёт, чувствует, видит и слышит себя нечто безмерно большее, чем мы, – наибольшее из всего и самое существенное и истинное из всего могущего быть. Нечто безусловное, бесконечное, субстанциальное, целостное в себе и для себя. Мы, человеки – его завершение, его свершение. И если мы мыслим односторонне, убого, испорченно – то страдаем не просто мы (повсеместно не замечающие своей убогости), а сама суть дела, сам Абсолют, который именно *нами*, нашим недоброкачественным мышлением и недостойными чувствами как-то **не так** свершается, движется, осуществляется. В таком случае мы заставляем самого его двигаться не по *его собственной логике (Логосу)*, а по своей, человеческой, узко-субъективной логике и воле.

То, что в христианской традиции именуется первородным грехом, отпадением от Бога, в философии распознается как «отчуждение»: человек становится чужим тому, что его порождает, чужим своей сущности, самому себе; он перестаёт узнавать себя в мире, в бытии, в его целостности, в другом человеке, он обеднён до узнавания и нахождения себя лишь в том, чем непосредственно (ой, непосредственно ли? – весьма посредственно) владеет, распоряжается. Самое уродливое и бесконечно опасное, смертоносное порождение ситуации отчу-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 286.

ждения – *воля к власти*, перерастающая в «волю к воле».

Согласно мт. Антонию Сурожскому, *грех* есть не просто нарушение некоторых законов, заповедей, а в первую очередь и по существу своему – *утрата человеком связи со своей собственной глубиной*. Можно это интерпретировать сугубо психологически, но не нужно: вряд ли стоит «глубину», тем более «собственную», брать столь *поверхностно*. – Глубина человека – это Абсолют. Вернее: Абсолют и является собственной глубиной человека. И это его *собственная* глубина, а не глубь некоего внечеловеческого Абсолюта. А еще точнее: бездонная глубь Абсолюта как *собственная* глубина человека.

А что значит: *собственное*? У Хайдеггера, например, событие есть *явление собственного*. Вслушаемся в слово «собственность»: в нем звучит собственное, как настоящее, *подлинное, само*. Это не прихоть языка, – замечает В.В. Бибихин. В собственности собственного *свое* слышится не зря. Свое, собственное неприступно для планирующего сознания, да и для сознания вообще. Приникнуть к собственному себе, своему, собственно своему¹. «Мы ничему не принадлежим так, как своему. Мы занимаемся своим делом, живем своим умом и знаем свое время. *Свое* определяет владение в другом смысле, чем нотариально заверенное имущество»². Свое, собственное интимно связано со свободой. «Русское *свобода* происходит от своего не в смысле собственности моей, а в смысле собственности *меня*. Собственно я, сам и свой, и есть та исходная собственность, минуя которую всякая другая будет недоразумением. <...> У позднего Хайдеггера *событие* как явление, озарение бытия указывает одним из значений на свое, собственное (Ereignis – eignen). От скользящей релятивности *своего* в смысле кому-то юридически принадлежащего мысль не может не возвращаться к основе *собственно своего* как настоящего, чем человек интимно захвачен без надежды объясниться, лишь ощущая тягу захвата. Свобода по сути не независимость, она привязана к тайне *своего*»³.

Собственно своим для человека по глубинной существенности может быть *только мир*, целый мир, мир как целое. «Общество не встраивается как популяция в мировое окружение, выбирая в нем себе нишу; оно, как говорит наше слово мир в одном и своих значений, с самого начала *берет на себя целое как проблему*. О целом человек знает не больше, чем о мире. Наука незнания, умение оставить мир в

¹ Бибихин В. В. Проблема собственности // Гуманитарные науки в России. Психология. Философия. М., 1996. С. 42-43.

² Бибихин В. В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 370-371.

³ Там же. С. 371.

его покое требуются искусством жизни (курсив мой. – В.В.)»¹. Собственно свое не может быть более ясно, чем мир. Свое как питающая энергия не открыто сознанию. «В последнем горизонте свое собственное есть мир. Мы можем иметь его только как тему, вопрос. На вопрос, кто собственно мы сами и где наше место, отвечает только наша способность думать о событии мира»².

Мы говорим: «жить в вертикали Абсолюта». Верно, где Абсолют – там и вертикаль (обратное неверно). А вот в горизонтали обыденности (повседневности, социальности и проч.) чаще всего мы живем так, как если бы «вертикали» как таковой не было и в помине. На горизонтальной плоскости у нас свои «абсолюты», «абсолютики», ценности (карьера, достаток, успех) – чем не «вертикали»? От безбожной горизонтали мы убегаем в спасительную вертикаль к Абсолюту, правда, изредка, по воскресеньям, отправляясь в церковь. Едко и умно пишет В.В. Бибихин: «Вы слишком быстро бежите к Богу, не используя еще всех возможностей мира, и может быть ваш Бог вовсе не Бог, а тайный закоулок мира»³.

Нам ох как не хочется жить **на кресте**. Нам легче и комфортнее разводить «по разным основаниям» горизонтальное и вертикальное измерения. Суть проблемы, наверное, в тончайшей диалектике абсолютного и относительного – как по горизонтали, так и по вертикали. И в горизонтальном измерении во всяком сугубо относительном – удерживать абсолютное, удерживать совершенно сознательно, ибо автоматизма здесь быть не может. В разнообразных своих отношениях с миром, в том числе – и с миром повседневности, с другими – удерживать момент абсолютного, не давая тяжести злобно-дневного *полностью* подавить нашу неизбывную потребность в утверждении Истины, Добра и Красоты. Мих. Лифшиц говорит: «Дело у каждого человека более или менее конечное, и было бы бессмыслицей, если бы это было иначе, но это конечное дело нужно сделать так, чтобы в нем отражалась вся бесконечность»⁴.

И в движении по «вертикали» – уметь удерживать горизонталь. Лишь тогда выйдет крест. А то мы желаем в одном – стоять, а в другом – лежать. Распятие – не в наших привычках.

Для чего же, собственно, жить в измерениях Абсолюта? – Чтобы жить собственно. Чтобы **собственно** жить. Быть собой, *настоящим*

¹ Там же. С. 373.

² Там же.

³ Бибихин В. В. Мир. 2-е изд., испр. СПб: Наука, 2007. С. 185.

⁴ Лифшиц Мих. Почему я не модернист? (Философия. Эстетика. Художественная критика). М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 419.

собой собственно, а сие значит – становиться тем, сквозь что проступает Абсолют. Становиться «чистым присутствием», иными словами – отодвинуться, отойти от собственной поверхности и начинать жить в своем существе. В своей сущности, сущности.

Когда же мы можем почувствовать свое приближение к Абсолюту, слияние с ним? Да мало ли когда и где! Например, ощущение слияния с абсолютом может дать и опьянение. Мих. Лифшиц в своих мемуарных заметках пишет: «Во время винопития Твардовский любил повторять мой афоризм: “Так мы приближаемся к абсолюту”»¹. В то же время сам Мих. Лифшиц замечает: способы преодоления факта конечности человеческого бытия сами заражены конечностью – любовь, труд. «Более свободны идеальные способы соединения с абсолютом: духовное творчество или игры, алкоголь... В первом случае идеальность имеет некоторую реальную основу, во втором случае – это иллюзия. Не случайно алкоголизм бывает связан с творчеством как профессиональная болезнь, конечно, не обязательная и, тем более, нежелательная»². Итак, способы слияния с Абсолютом могут быть действительными, а могут – иллюзорными, компенсаторными. К суррогатным формам слияния с Абсолютом можно отнести и желание раствориться в массе, в толпе, в некой анонимной всеобщности (das Man Хайдеггера). Писал же А. Безыменский почти в экстазе:

*Хочу позабыть свое имя и званье,
На номер, на кличку, на литер сменять!*

Конечно же, здесь присутствует совершенно искреннее и нормальное стремление приобщиться к большому, великому общему делу, ощутить себя частицей этого дела. Увы, на практике получают лишь эрзацы слияния, общности, а неподдельный энтузиазм масс (не без участия умелой сугубо манипулятивной пропаганды) может быть бессовестно использован властью имущими для весьма безбожных дел (что показали, как сталинский, так и гитлеровские политические режимы, события в современной Украине), канализирован и направлен против человеческого в человеке.

К Абсолюту приближает нас развитие, *наше участие во всеобщем развитии*. Однако ничего не обеспечивает нам автоматически, помимо наших усилий, подобного приближения. Оно ничем не гарантировано. Жить в измерениях Абсолюта при такой принципиальной необеспеченности – значить жить над бездной. Но, как замечает Григорий Померанц, только над бездной и можно «чаю попить».

¹Там же. С. 471.

² Лифшиц Мих. Что такое классика? – М.: Искусство XXI век, 2004. С. 426.

На полях стихотворения А. С. Пушкина
Страшен хлад подземного свода
Вход в него для всех открыт.
Из него же нет исхода –
Всяк сойдет и в нем забыт

Мих. Лифшиц написал: «**Возвращение**». Неизбежное возвращение всех людей к абсолюту – смерть. Однако смерть – не совсем то, вернее – совсем не то, что люди о ней думают и чего страшатся. В.В. Бибихин замечает: «Смерть, учит философия, будет не потому, она для смертного человека всегда, и в том, что касается Разума Соборного, смертельная опасность пойти куда-то мимо, в ничто скользнуть в пустоту, – это не далекая опасность, а она *гнетет* меня всегда, заставляет искать, не находить, метаться, выходить из равновесия, теряться»¹.

Так зачем же человеку, собственно, жить в измерениях Абсолюта? А так, не зачем (не «незачем» – а иначе: не-за-чем). Великий Гете как-то сказал: разуму нет дела до того, *зачем*, рассудок не спрашивает, *откуда*². Отчего же рассудку безразлично, *откуда*? Он все желает остановить, чтобы использовать. А для этого не имеет смысла доискиваться до тайнства происхождения той реальности, которую используешь, – был бы результат. Вот именно разуму это небезразлично – смыслы, содержание реальности. Но ему же нет совсем дела: *зачем*. При таких вопросах мы находимся в плену узкой и сугубо внешней целесообразности.

Жить в измерениях Абсолюта – значить жить не «зачем», а *просто так* (и это – самое *непростое*), жить во *всеполноте смыслов*, жить, быть *собственно* человеком. Это – не стремиться жить «как у Христа за пазухой» (а что там делать?), а жить – *со Христом*. Здесь не спрашивают «зачем». Здесь такие вопросы неуместны, неприличны и неумны. Жить в измерениях Абсолюта – значит жить в обращениях к Абсолюту, иными словами – в обращениях своей субъектности к субъективности других (и тем самым – к себе самому) непременно удерживать абсолютные измерения Бытия. Жить в измерениях Абсолюта – значит искать и находить свою настоящую Родину. Не Родина – Абсолют³, но *Абсолют есть наша Родина*. Только здесь *мы дома*. И у нас – «*все дома*».

¹ Бибихин В. В. Внутренняя форма слова. СПб: Наука, 2008. С. 70.

² См.: Гете И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или отрекающиеся // Собр. соч.: в 10 т. Т. 8. М.: Худож. лит., 1979. С. 262.

³ Чего никак не вобьют себе в мозг «**национально озабоченные**», считающие себя единственно «национально сознательными» («свідомими») «патриёты» всех стран и народов.

А закончить свои размышления о «жизни в измерениях Абсолюта» почему-то хочется одной английской молитвой¹, популярной в начале XX века, сочиненной, как говорят, старым моряком-ветераном:

«Господи, ты знаешь лучше меня, что я старею и стану вскоре совсем дряхлым. Охрани меня, Господи, от ошибочного убеждения, что я должен высказываться при каждом случае и на любую тему. Избавь меня от желания указывать каждому его дороги. Сделай меня солидным, но не унылым, последовательным, но не занудным. Освободи мой ум от бесконечного ковыряния в мелочах и дай мне крылья, Господи, чтобы скорее взлететь к сущности. Не смею просить Тебя о лучшей памяти, но прошу – избавь меня от непоколебимой самоуверенности, когда мои собственные убеждения не согласуются с убеждениями других. Подари мне, Господи, понимание той истины, что и я иногда могу быть не прав. Дай мне возможность наблюдать проявления добра в неожиданных местах и положительные поступки у неожиданных людей. И сделай так, Господи, чтобы я не забывал говорить им об этом. Аминь».

1.10. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ШКОЛА МЫСЛИ, ШКОЛА ИЗВЛЕЧЕНИЯ УРОКОВ ИЗ ОПЫТА, ШКОЛА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Круг жизни крестьянки очерчен ее коровами – Лизой, Чернушкой, Пеструшкой <...>, сынишкой Мартеном и дочкой Уршелью<...>. Философу так же интимно близки – бесконечность, познание, движение, чувственные законы <...>. И что для крестьянки ее покойный брат и дядя, то для философа – Платон, Спиноза <...>. Одно столь же действительно, как другое, но у последнего преимущество – вечность.

Г.В.Ф. Гегель

Факт, что история философии является *школой мысли*, не вызывает сомнений. А.Ф. Лосев пишет: «История философии – это та школа мысли, без которой не может быть полноценной философской культуры, служащей в конечном счете базой духовной культуры вообще»².

¹ Ее приводит Виталий Коротич («Бульвар Гордона». Май, 2010. № 20 (264)).

² Лосев А.Ф. История философии как школа мысли // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. С. 508.

Итак, *философская культура* является базой («в конечном счете») *духовной культуры* вообще. И это – предельно серьезно. Все нынешние сетования, причитания, жалобы на «низкий уровень духовности», честно говоря, надоели. Поскольку весьма редко можно встретить адекватное понимание того, что есть искомая и вопрошаемая «духовность», более того – «духовная культура». Зато хочется полностью согласиться с М. Хайдеггером: «Признаки последней оставленности бытием – провозглашение “идей” и “ценностей”, потерянные метания призывов к “делу” и к *непрерывной “духовности”*. Все это заранее втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочения. Последний, в свою очередь, определяется пустотой бытийной оставленности, внутри которой расходование сущего для манипуляций техники – к ней принадлежит и культура – оказывается единственным способом, каким *пристрастившийся к себе самому человек* еще может спасти свою субъективность, взвинтив ее до сверхчеловечества (курсив мой – В.В.)»¹. – Иными словами, призывы к духовности, более того – «*непрерывной духовности*», являются лишь следствием глубинной самоутраты человека. Мы растерялись в бытии, мы потерялись в бытии, бытие потеряло, оставило нас. Но ищем, не там, где потеряли, а где «освещено», – ищем в «духовности», *а не в бытии*, ищем в «обретении ценностей» в «привитии» ценностей, основательно позабыв истинное поле утраты и, соответственно, – поиска: *бытие*. Наше, собственно человеческое бытие в его глубинной соразмерности, причастности глубинам всеобщего, универсального, всеединого бытия. Коль скоро речь идет о бытии, то бытие надо *мыслить*.

Кстати, по поводу цитаты их М. Хайдеггера: именно история философии может основательно (т.е. – из самого основания) шаг за шагом отучать нас от *излишнего пристрастия к самим себе*.

Если философия – школа мысли, то *чему учат* в этой дивной школе? В мои студенческие годы (в 70-е) мы любили шутить: «Партия учит, что газы при нагревании расширяются». Мы жили в эпоху тотального идеологического поучательства. И, слава Богу, не все стремились быть «первыми учениками». Насчет поучений, то хочется вспомнить слова великого И.В. Гёте из письма Ф. Шиллеру: «Мне <...> ненавистно всё то, что лишь поучает меня, не способствуя моей деятельности или не вдохновляет меня самым непосредственным образом»². История философии не поучает, а *учит*. И учит исключи-

¹Хайдеггер М. Преодоление метафизики / пер. с нем. В.В. Бибихина] // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 187-188.

² Гете И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т.2 / Пер с нем и коммент. Е.И. Бабанова. – М. : Искусство, 1988. С.176.

тельно так, что самым непосредственным образом и вдохновляет, и «способствует нашей деятельности».

История философии непосредственно учит философии, поскольку является способом ее существования. История философии – не подготовка к философии, а сама философия в живой пульсации мысли. Философия – теоретическая рефлексия на предельные основания человеческого бытия в мире, тем самым она предстает *культурой мышления*. Следующие слова Ф. Энгельса как-то не очень модно в последние годы вспоминать (да и мало кто их теперь и помнит): «<...> теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»¹. Я бы не согласился с автором в том, что *мышление как способность* является «прирожденным свойством», – таким является *способность освоить мышление*. Но в остальном – совершенно согласен. Изучение истории философии – единственный способ *развития* способности к теоретическому мышлению. Конечно же, Ф. Энгельс был знаком с такими словами Гегеля: «История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания»².

История философии учит мышлению. Но: учит специфически – лишь в меру нашей готовности и способности *учиться*. Что значит вообще – *учиться*? Как полагает М. Хайдеггер, *учиться* – значит приводить себя и свои поступки в соответствие с тем, что к нам обращено *по истине*. Итак: во-первых, *приводить себя* в соответствие. С чем? С тем, что *к нам обращено*. Как обращено? – По *истине*.

История философии учит лишь *в меру своей обращенности* к нам. Посему *объектная форма* знания (внешняя, отчужденная, как голый результат для использования) ей противопоказана. Но учит история философии – лишь в меру нашей *готовности встретиться* с ней, готовности войти в адекватное и достойное поле *вопрошания*. И в ситуацию вопрошания как покаяния, метанойи, – *перемены ума*. Готовы ли мы *лишиться ума* прежнего, распроститься с ним, дабы обрести ум иной, настоящий? Если готовы, то тогда станем способны понять, что

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: изд. 2. Т. 20. С. 366.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / пер. с нем Б. Столпнера // Сочинения. М.: Партиздат, 1932. Т. IX. С. 9.

всё, о чем мыслили философы в прежние века, это – *всё о нас*, в конечном счете – *для нас* (хотя решали мыслью проблемы своей эпохи). Почему так? А потому, что, как свидетельствует Гегель, «ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а **наше** становление, становление *нашей* науки»¹. История философии – это *наше собственное становление*. Так отнестись к истории (и философии – в том числе), значит покинуть «кочку зрения» обывателя и обрести – не точку, а *сферу* зрения, видения, внимания и внятия *рода человеческого*. И бытия как такового. «Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, точнее говоря, результат работы всех предшествующих поколений человеческого рода»². Именно поэтому философия – «наиболее бодрствующее сознание», а история философии «процесс последовательного пробуждения»³.

История философии учит нас *мыслить конкретно*. – Для обывателя такое выражение – вершина абсурдности⁴. Для него «конкретное» – это наглядное, единичное («взьмеш в руку – маеш вещь» – укр.). А вот для Гегеля совсем не так. Конкретное – синоним единства многообразия. Вообще-то говоря, *после* Гегеля употреблять слова «конкретное» и «абстрактное» по старинке, как учит формальная логика, – совсем уж *некультурно*. Равно как и игнорировать гегелевское понимание понятия как единства всеобщего, единичного и особенного и не различать абстрактно-общее и конкретно-всеобщее. Не обязательно с Гегелем соглашаться, с ним можно и поспорить, но делать вид, что гегелевских идей по поводу этих категорий (именно: *категорий!*) и в природе не было – *некультурно, безграмотно*.

Значит, история философии – *отменная прививка от безграмотности и некультурности* в обращении с *понятиями*, категориями. Она учит мыслить конкретно, а не довольствоваться абстракциями, весьма односторонними и «тощими», по словам Гегеля, суждениями и оценками.

Вот, к примеру: всем известны слова Ф. Бэкона: «Знание – сила». Действительно, сила – да ещё какая. Правда, сие было ведомо и Со-

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 42.

⁴ На защите докторской мне был задан весьма ожидаемый вопрос: «Как Вы можете утверждать, что философия является *самой конкретной наукой о человеке*? Ведь всем известно, что человек изучается различными конкретными науками – биологией, антропологией, психологией, а сама философия – абстрактна».

крату, утверждавшему, что люди поступают не так и творят зло лишь потому, что *не знают*, где лежит добро. И не желают самостоятельно искать, думать, мыслить, но желают знание о добре получить в готовом виде – как рецепт, инструкцию, заповедь.

Однако приведенная бэконовская формула непосредственно причастна к выработке самой сути новоевропейской парадигмы, к мировоззрению «фаустовского человека»: надо сперва подчиниться природе, чтобы господствовать над ней. Значит, цель – *овладение природой*, господство над сущим и распоряжение сущим при основательном «забвении бытия» (М. Хайдеггер). Для того и техника («аппаратура»). Как тут не стать «*узником своих же лабиринтов*» (М. Волошин)! Если действуешь по принципу «Да будет воля моя, не Твоя», – «век воли не видать». И немудрено тут же оказаться в заложниках собственных изобретений, творений, «вытворяний» (особенно – в истории).

Иная, не-бэконовская (собственно *христианская*) парадигма – «Да будет воля Твоя, не моя». Подчиниться Природе (всеобщему универсальному бытию, целостности мира), дабы *господствовать – над самим собой*, овладеть собой, становиться – собой, собственно – *человеком*. Ведь человек относится к миру не как *часть* к целому, он не часть природы, он есть *всеобщая сила (способ, способность)* самого бытия; посему его отношение к миру – *всеобщее ко всеобщему* (Гегель), *всеобщее для всеобщего*, – не для *себя* (как всеобщего; ежели «для себя» – тогда партикулярность), *для мира*. История философии учит нас видеть целостность мира, видеть целостно. Значит – шаг за шагом одолевая свою частичность, и в этом смысле – исцеляться. Зло – это болезнь. Частичное, партикулярное – изуродованное, больное. Движение к целому, к целому мира, к цельности мира, к бытию – *исцеление*.

Вместить в себя всё – для того чтобы наконец-то *стать собственно собой*. Поэт Максимилиан Волошин всё это знает, понимает, видит. Так и умеет жить: «*Весь трепет жизни всех веков и рас Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас*»¹.

Опыт «всех веков и рас», опыт всей вселенной *уже дан* каждому «я» – но как? – А вот именно *в качестве этого «я»*. Как говорит К.А. Свасьян, мир, который спит в камне, просыпается в звере, – *осознает себя во мне*, в моем сознании. Тот же самый мир, бытие как таковое – сознаёт себя во мне, мною. Вот почему история философии показывает нам наше становление, а не становление «чужих нам вещей». Но вот дано ли это «я» самому себе как *сознание мира*?

¹Волошин Максимилиан. Собрание сочинений. Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под. ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова. М.: Эллис Лак 2000, 2004. С. 82.

Универсальными силами всеобщего, силами рода «человек» каждое «я» овладевает *нерефлексивно*, – овладевая речью, осваиваясь среди людей, присваивая *формы* человеческой жизнедеятельности, общения, воплощенные в культуре. Сквозь эти формы представлен и «опыт универсума», *бытия*. А овладев, далее это эмпирическое «я» – *использует* сей опыт **кто во что горазд**, преимущественно – ради частного, частного. Но вот *способностью быть собственно человеком*, а не представителем (экземпляром) рода «человек», умением становиться и быть человеком, *сознательно жить жизнью всех* и свое *для-себя-бытие* удерживать как сознательно снятое противоречие *бытия-в-себе* и *бытия-для-другого* (вспомним Гегеля) – *нерефлексивно* нельзя, *не получится*. Здесь требуется *сознательное усилие*, «годы учения», собственно – «школа» (не школярство, а именно – *учение*), в том числе – *история философии как школа мысли*. Только на этих путях возможно пресуществление, пересоздание, *пре-ображение себя*. И тогда *собой* можно преобразить зло. – Максимилиан Волошин так говорит об этом: «*Поймите сущность зла. Не бойтесь страсти. Не противьтесь злему Проникнуть в вас: Все зло вселенной должно, Приняв в себя, Собой преобразить*»¹.

А вот учиться мы не желаем. Хочется вспомнить слова К. Маркса: «Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости»². Не техника виновата, и это прекрасно понимает М. Волошин. Человек не желает учиться уму-разуму, не желает одолевать собственную подлость: «*Мы ищем лишь удобства вычислений, А в сущности не знаем ничего*»³. «*Мы все родились с вывихом сознания. Наш ум пленен механикой машин*»⁴. Учение – есть преодоление пленения ума, *лености (тленности) ума*. Ведь учиться (вспомним) – не что иное, как приводить свои дела и поступки *в соответствие* с тем, что есть истинное, существенное.

Зло – не в технике самой по себе, а в потрясающей *неразвитости* человека и собственно человеческого в нем. Застал бы М. Волошин современный всплеск прорыва в технологиях, и что бы сказал?.. На-

¹ Там же. С. 36.

² Маркс К. Речь на юбилее «The People's Paper», произнесенная в Лондоне 14 апреля 1856 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 12. М.: Госполитиздат, 1958. С. 4.

³ Волошин Максимилиан. Собрание сочинений. Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под. ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова. М.: Эллис Лак 2000, 2004. С. 49.

⁴ Там же. С. 565.

верно, то же, возможно – *резче и злее*. Удивительный прогресс в информационных технологиях в наши дни создает новые реалии (в том числе и риски) человеческой жизни, но в сущностных измерениях здесь нет *ничего принципиально нового*: человек всегда так или иначе изобретал и создавал новые орудия, машины, технологии как средства осуществления жизнедеятельности, и эти средства всегда тяготели к тому, чтобы *оторваться* от индивидов и начать *господствовать* над ними. Кстати, первой «машиной», что изобрели люди, и которая тут же заставила своих изобретателей и создателей *верой и правдой служить* себе, было *государство*, по поводу природы которого у М. Волошина не было никаких иллюзий. Как замечательно раскрыл Э.В. Ильенков, за отношением человека и «машины», человека и технологии кроется его, человека, *отношение к самому себе*, – другими словами, технология – лишь посредник между людьми: человек, имея дело с «машиной» (технологией), в действительности всегда имеет дело с другим человеком, ее создателем и хозяином¹. Итак, не «машина» властвует над людьми. Просто так устроены человеческие отношения (социально-экономические, политические и др.), что через определенные структуры, которым информационные технологии обеспечивают небывалый простор, осуществляется *господство* одних людей (меньшинства) над другими. Чиновники, бюрократический аппарат – тоже «машина». Г.В. Лобастов справедливо и точно утверждает, что бюрократический аппарат – «особая историческая форма воплощения ума, воплощения не в материал природы, а в ткань самой жизненно-человеческой действительности. Сложнейшая машина, где деталями и винтиками служат сами индивиды, чей товар – “присутствие за бюро” и передача информации с элементами штампованного видоизменения (удержание или наращивания) рецептурно-трафаретных смыслов. <...> Система бюрократии как определенное, соответствующее особым историческим условиям воплощение столь же исторической формы ума, достаточно легко может быть “перекодирована” в виртуально-электронную форму – тенденция к чему заметна сегодня в формах движения денег, в формах электронной передачи деловой информации и т.п.»².

Смысл истории философии – довести нас до остроты понимания, что все вокруг и все во мне, снова приведу слова Гегеля, есть «результат работы всех предшествующих поколений человеческого рода». История философии доводит нас *до ума* собственно. А без ума, разви-

¹ См.: Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. К.: Час-Крок, 2006. С. 29-41.

² Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. М.: Микрон-принт, 2003. С. 197.

той культуры ума *сохранить человечность* предельно сложно.

Вот и преподавать философию, историю философии следует не как компендиум сведений, а как *школу мысли* и, соответственно, *школу человечности*. Значит, не просто «преподавать», а вовлекать в эту удивительную школу своих учеников, чтобы *вместе с ними* учиться. Пусть учит сама история философии, а мы вместе со своими студентами – учимся в ней и тем самым заняты *общим*, увлекательным, захватывающим сам дух (а то как же: не меньше, именно *дух*) делом.

О том, что история философии предстает опытом истории (как историей опыта) хорошо говорит Карл Ясперс, отмечая, что вхождение в философствование (в контексте истории философии) не представляет собой принятие какой-либо точки зрения. Необходимо «соучастие в объемлющем», и тогда «проясняются истоки». Но подобное соучастие «зависит только от того, в какой глубине объемлющего, которое есмь я, начинается то, что пробуждает меня из истории, зависит от того, кто слышит внутри меня и что он слышит. Со-философствование вступает посредством истории в пространство человеческого бытия как великая историчность нашего бытия (Dasein) в целом. Мы ведомы знанием о некоем общем истоке, о едином человеческом бытии. Своя и чужая историчности не разорваны абсолютно, а связаны в общей, не постигаемой ни в чем отдельном и исключительном, не заключающейся для нас ни в каком облике, но осязаемой в коммуникации историчности, осуществляемой в целостности становящегося мирового бытия»¹. Значит, история философии – это *опыт мышления* присутствия бытия, одновременно – и *опыт мышления нашего присутствия* в этом бытии.

Если история философии есть опыт, опыт мышления, мыслящий опыт, то следовало бы остановиться на выявлении сущности опыта как такового. Киевский философ второй половины XX века В.П. Иванов называет опыт «*особой субъективной формой освоения мира, определяющим свойством которой выступает способность ассимилировать явления бытия как факты жизнедеятельности*»². В специфической плоскости самореализации субъекта «опыт функционирует как арсенал аккумулярованных способностей к последующему эффективному действию»³. При этом опыт как таковой органически слит с самим действующим субъектом. Это значит, что «содержание опыта

¹ Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / пер. с нем. К. В. Лощевского. СПб: Наука, 2000. С. 143-144.

² Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. К.: Наукова думка, 1977. С. 132.

³ Там же. С. 138.

может включаться в текущую жизнедеятельность, не опосредствуясь его предварительным сознанием и анализом»¹; опыт с самого начала есть дело, «в котором субъект участвовал и которое пережил всем естеством»². Мышление и опыт различаются автором таким образом: «Если в познающем мышлении предмет определяется с помощью предикатов, значениями которых выступают собственные характеристики этого предмета, то в опыте вся сумма предметных реализаций действующего субъекта выступает предикатом его субъективного бытия»³. Однако это не означает, что здесь отсутствует рефлексия. В.П. Иванов выделяет первичный и вторичный опыт, отмечая, так сказать, удвоение опыта: «В опыте субъект отторгает часть мира в свое внутреннее достояние и тем выключает его из реальности, развертывающейся перед ним актуально. Вот почему в границах собственного опыта субъект имеет дело с подвластным ему миром, который он может формировать свободно, получая, так сказать, вторичный опыт от деятельности с компонентами опыта первичного. Подобное удвоение означает одновременно и переживание прожитого и получение *опыта переживания*, столь важного для последующих жизненных ориентаций»⁴.

Таким образом, *опыт* можно определить как *меру глубины проникновения реальности в человека*, в структуры его субъективности, или же – как *форму* (способ) удержания *содержания* реальности в глубинах субъектного бытия.

Опыт, как говорится, дело наживное. Но вся сложность не только в обретении хорошего, желательно – истинного опыта, но в нашем умении, как говорит М.К. Мамардашвили, *извлекать уроки из опыта*. Правда, в разных местах он формулирует по-разному: «извлечение опыта», «извлечение смысла», «извлечение уроков». Но суть остается та же: повторяющийся опыт без извлечения смысла, без извлечения уроков становится дурной бесконечностью. М.К. Мамардашвили пишет об этом так: «Живем в ситуациях, когда никакая мысль не прививается. Не просто по глупости. А потому, что додумывание ее до конца ставит под вопрос нас самих. И никогда не извлекаем опыт. Все заново и заново повторяется, раз сохраняем себя против всего того, что не можем вместить, не изменившись сами. Люди не проходили путь до конца, не извлекали опыт, не разрешали смысл. Оставались детьми,

¹ Там же. С. 139.

² Там же.

³ Там же. С. 145.

⁴ Там же. С. 180.

если жили вне отработанной грамотно структуры сознания»¹. Ю.А. Разинов полагает, что согласно М. К. Мамардашвили, «опыт – это не данность чего-то в нашем сознании, а то, что извлечено нами из “материала” нашего сознания»². Иными словами, опыт является некой процедурой извлечения и одновременно *испытания*.

Сама же процедура извлечения уроков из опыта есть работа именно мысли, *мышления*. Это как бы «вторичный опыт», о котором пишет В.П. Иванов, это *работа с содержанием опыта*. Если мышление понимать не как некое абстрагирование и обобщение, а как человеческую деятельность по *преобразованию* форм, схем, образов собственной активности с целью приобретения максимального *соответствия сути дела*, то именно в этом и состоит «*извлечение уроков*». Мышление опыта, мыслящий опыт связан с *осмыслением* опыта («извлечение смысла»), переводением его содержания из режима просто *переживания* в режим *мышления*. Это – работа в сфере идеального, работа с *формами собственной активности*, это их «пытание» и «испытание» на *содержательность, истинность, действительность*, в конце концов (а отчего же не в начале начал?) – *испытание на человечность*.

Можно по-рассудочному извлекать уроки из опыта с целью совершенствования средств достижения наибольшей эффективности своей деятельности, ее результативности, полезности. Тогда мы будем иметь дело с инструментализацией опыта. Совсем иное дело – разумное (не-рассудочное) извлечение уроков из опыта: именно тогда мы озабочены не результативностью, а *истинностью*, человечностью, *мерой соответствия* форм собственной активности глубинным измерениям бытия, опыту рода человеческого, опыту Другого, других. Извлечение уроков из опыта в режиме собственно *разумности* означает соизмерение форм собственной активности с мерами Истины (Правды), Добра и Красоты. И лишь постольку моя жизнь так или иначе может удерживаться в пределах *собственно человечности*: я не собственную активность, не собственные цели и интересы, не «свою волюшку», по которой «ой как хочется пожить» ставлю во главе угла, «загоняя в угол» все остальное, а с точностью до наоборот – их привожу в соответствие с тем, что бесконечно выше, истиннее и чище меня.

Без адекватного извлечения уроков из опыта *мера человечности*

¹ Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001103/st006.shtml>

²Разинов Ю.А. Время и опыт: эффекты замедления и ускорения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.phil63.ru/vremya-i-opyt-effekty-zamedleniya-i-uskoreniya>

рискует раствориться в *безмерии своеволия*.

Именно история философии демонстрирует многовековой опыт извлечения уроков из опыта. Опыт *мышления извлечения уроков* из предыдущего *опыта мыслительной работы*. И это естественно следует из природы самой философии. М.К. Мамардашвили утверждает: «Во все времена и везде философия – это язык, на котором расшифровываются свидетельства сознания. <...> Иными словами, философия не преследует никаких целей, помимо высказывания вслух того, от чего отказаться нельзя. Это просто умение отдать себе отчет в очевидности – в свидетельстве собственного сознания. То есть философ никому не хочет досадить, никого не хочет опровергнуть, никому не хочет угодить, поэтому и говорят о задаче философии: “Не плакать, не смеяться, но понимать”. Я бы сказал, что в цепочке наших мыслей и поступков философия есть пауза, являющаяся условием всех этих актов, но не являющаяся никаким из них в отдельности»¹. Именно такая «пауза» необходима для «извлечения уроков».

Историки философии хорошо знают, как, скажем, софисты извлекли уроки из опыта предыдущей натурфилософии, как Сократ извлек уроки из опыта софистов, Аристотель – из мыслящего опыта своего учителя Платона, христианская философия Средних веков – из всего опыта античной мысли, Гегель – из опыта как своих непосредственных предшественников (Канта, Фихте и Шеллинга), но и почти всей предыдущей философии. Разумеется, всех мыслимых и адекватных уроков в этой сфере извлечь раз и навсегда невозможно (что и продемонстрировала как некий урок – именно философия Гегеля в своих претензиях на абсолютность).

Итак, история философии – это, безусловно, школа мысли, но при этом она непременно предстает и как история опыта, и как опыт истории, тем самым – история философии есть *школа извлечения уроков из опыта*, и школа весьма доброкачественная, настоящая, – без школярства.

Неумение извлекать уроки из опыта само является ярчайшим проявлением тупости и обрекает нас на *воспроизведение тупости* в расширенном масштабе. А вот нынешнее философствование, когда игнорирует историю философии как опыт истории и историю опыта мышления, всегда попадает впросак, идя на поклон новомодным методологиям, позаимствованным из сферы частнонаучного знания, гоняясь за «новизной» и подменяя глубинную и серьезную работу мысли весьма поверхностными построениями. Пренебрежение опытом

¹ Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001103/st006.shtml>

мысли как мыслящим опытом, пренебрежение *историей философии как школой извлечения уроков из опыта мысли* никогда не остается безнаказанным, равно как и наше неумение (и откровенное нежелание) извлекать уроки из *опыта истории*, как убедительно демонстрирует современная реальность, неминуемо ведет к братоубийственному кровопролитию.

Развитие информационных технологий радикально увеличивает возможности *манипуляции* человеческим сознанием. По моему мнению, единственный адекватный выход в этой ситуации – не ограничение информационных воздействий или доступа к Сети, а формирование субъектной *способности противостоять* манипуляциям, *умение не становиться объектом* манипуляционных технологий. Основа такой способности – наличие самостоятельного *критического мышления, истинной культуры чувств, нравственной культуры*, на *формировании* которых образование и имеет, наконец, возможность сосредоточиться. Если ученик – **объект** обучения и воспитания, то он так или иначе становится превосходным, послушным, податливым **объектом любых манипуляций** через информационные технологии, любых вмешательств в его сознание и подсознание (ведь он уже и так является *объектом* всевозможных педагогических манипуляций). Если же ученик – полноценный и полноправный **субъект** обучения и воспитания, то подвергнуть его манипуляционным воздействиям со стороны различных медиаструктур весьма непросто. А где самостоятельное, развитое, истинное мышление, – там и развитая нравственная культура, изысканность собственно человеческих чувств. *Культура чувств* способна серьезно и эффективно сопротивляться информационно-манипуляционным воздействиям. Если же культура в процессе образования учениками усваивается в виде *объекта-материала* (и тем самым стремительно теряет измерения собственно *культуры*, то есть того, что способно сотворить и *сохранять* человеческое в человеке), то обесчеловечивание человека – теперь уже при помощи всей мощи информационных технологий – приобретает широту и ускорение. Не информационные технологии и доступ к ним виноваты, это *человек с человеком* делает свое *черное дело*. Инфернальные силы отчуждения могут править бал лишь в силу того, что человек это *позволяет*, этому *способствует*, порой и сам не подозревая, что выступает проводником страшных сил, печать которых он уже видит на собственных детях.

Повторяю: если содержание образования (культура) – всего лишь *материал* для усвоения, всего лишь *объект* для использования, потребления, оснащения, вооружения, – дети будут искалечены (то есть

– развиты, но односторонне, ущербно, частично, уродливо), в том числе и при помощи информационных технологий. Когда же активирована субъектность культуры – совсем другое дело.

Именно история философии, понятая как «наше собственное становление», а не становления чуждых нам вещей, учит пробуждать субъектность культуры и вводить ее в состав живой человеческой субъективности.

Ведь вот что способен сделать *настоящий* учитель: так провести свой урок, чтобы после него ученик не ринулся с целью релаксации пить пиво с друзьями, а непременно пошёл бы в библиотеку, или же – припал к компьютеру чтобы «сходить в Лувр», «в Эрмитаж» и т.п., с целью *дочитать, досмотреть, до-услышать, до-мыслить, до-пережить то, что началось* на уроке и непременно должно быть продолжено – не потому, что «училка требует», а потому, что без этого *жить и дышать* неинтересно и даже как-то и *невозможно*. – Слабо нам *такие* уроки проводить, *такие* лекции читать?.. Чтобы наши ученики подсели на российский канал «Культура» в Интернете, а не на игры, чтобы им хотелось в Коктебель, к Максуду, в Дом Волошина, а не «на Канары» ... Очевидно, – слабо.

Вот здесь нам информационные технологии и в помощь, но лишь при условии ориентации на разворачивание *сути дела* именно в таком направлении. Настоящие учителя (и умные родители) способны так построить *личностное общение* своих детей (и с ними), так *вовлечь в их и в такой тонус общения*, что никакие «Одноклассники» или «В контакте» не смогут заменить и вытеснить радости *общения глаза в глаза*. Ведь известно: нам приходится довольствоваться *суррогатом* при отсутствии *настоящего*. Так что беда не в *наличии* этого суррогатного, – беда в *отсутствии настоящего*, истинного. В *отсутствии самой потребности в истинном, настоящем*. Это верно и насчёт наиболее посещаемых, как свидетельствует статистика, сайтов сомнительного (вернее, несомненно грязного) содержания.

Отчужденное, извращенное состояние человека и его мира – конечно же, *торжество зла*, разложение образа человека. Но и в этом состоянии, кстати, исторически неизбежном, происходила и *выработка человеческого в человеке*. Недаром Маркс называл отчуждение *формой* (хоть и антагонистической) *развития способностей* рода «человек». И выход не в отбрасывании, уничтожении, подавлении, разрушении и т.п. «мира отчуждения», а в пре-одолении его. *В извлечении уроков*. А вот с этим у людей, как замечает Максимилиан Волошин, имея в виду первую мировую войну, всегда проблемы: «*Так кончилась предродовая схватка, Но в этой бойне не уразумели, Не выучи-*

лись люди ничему»¹. Не выучились, а жаль. Значит, обречены на повторение – уже **не учебы, а бойни**. Сколько крови пролили христиане, воюя между собой в Европе в XVII веке за истинную церковь (более 15 миллионов человек), чтобы в конце концов научиться веротерпимости и возвести ее в закон. И в современном мире с веротерпимостью весьма непросто. Сколько еще крови надо пролить, чтобы *научиться* уважать, ценить и боготворить всё живое? Извлекли ли нынешние украинские неонацисты урок из крови десятков тысяч невинно убиенных бандеровцами в годы, по их словам, «національно-визвольних змагань»? Скольким еще подросткам надо искалечить психику и жизнь, отвадить их от собственного дома, продолжая орать на них дурным голосом за любую провинность? И сколько еще миллионов юных душ потребуется искалечить, чтобы понять, что **так**, как мы учим в современной школе (и в университете), – **учить нельзя?**.. Когда же мы *научимся учиться*? Иными словами, – мыслить? Любая работа будет проклята, предупреждает В.В. Бибихин, если ей не предшествует **труд мысли**.

История философии может научить *быть человеком*, вернее – *становиться человеком*.

И неужели *навсегда* прав Бернад Шоу: «Главный урок истории заключается в том, что никто не извлекает уроков из уроков истории»?

1.11. ДИАЛЕКТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО САМО-УТВЕРЖДЕНИЯ

Не самоутверждайся. Пропадёт,
подточенный тщеславием, твой гений,
и жажда мелких самоутверждений
лишь к саморазрушенью приведёт.

Евг. Евтушенко

Может ли человек жить, не утверждая себя? – Вряд ли. И в то же время *самоутверждение* как таковое – весьма противоречиво. Утверждая исключительно «себя», исключительно «своё», человек действует противно своей собственной сущности и природе. Отчего же? А потому, что человек призван в бытие не для внесения и *изобретения собственных* смыслов, а для «бережения истины бытия» (М. Хайдеггер), для реализации и утверждения бытийственных смыслов. Не для

¹Волошин Максимилиан. Собрание сочинений. Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под. ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова. М.: Эллис Лак 2000, 2004. С. 43.

развития себя, а для *продолжения развития* мира, бытия. Разумеется, – через себя, всем собой. Утверждая себя, человек призван утверждать бытие. Значит, в утверждении «себя» кроется серьезная опасность. Опасность порушить *тончайшую диалектику* и вершить зло.

Пауль Тиллих пишет: «Мужество быть – это мужество утверждать нашу собственную разумную природу вопреки всему тому в нас, что противостоит нашему единению с разумной природой самого бытия»¹. Итак: утверждать **разумную природу**, нашу собственную разумную природу. Она – тождественна разумной природе самого бытия, а посему мужество быть решительно противостоит нашему *разъединению* с разумной природой бытия. Впрочем, об этом же говорил и Гераклит Эфесский. И далее у Пауля Тиллиха: «Мужество быть – это мужество утверждать превосходство нашей собственной разумной природы вопреки всему случайному в нас»². – Пожалуй, лучше не скажешь.

Вспомним, митрополит Антоний Сурожский полагает, что *грех* есть не просто нарушение некоторых законов, заповедей, а в первую очередь и по существу своему – *утрата человеком связи со своей собственной глубиной*. Павел Флоренский же напрямую связывает грех с человеческим само-утверждением: «Грех – в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества Я=Я, или точнее – Я! Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, – т.е. к Богу и ко всей твари, само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или грех всех грехов». Утверждать себя как только себя – значит желать только себя: «Желая только себя, в своем “здесь” и “теперь”, злое само-утверждение негостеприимно запирается ото всего, что не есть оно; но, стремясь к само-божеству, оно даже самому себе не остается подобным и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе. Зло по существу своему – “царство разделившее на ся”»³. Как здесь не вспомнить гениальные слова Гегеля: «зло <...> есть не что иное, как, как дух, ставящий себя на острие своей единичности»⁴. Зло свершает «раздробительное действие». Распад, дробление, расщепление, поругание цельности и целостности, «трещина во всеединстве» (С.Л. Франк), противопоставление истинно *всеобщему* как противопоставление *истине* и *истинному*. – Вот к чему ведёт жа-

¹Тиллих П. Мужество быть [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/tillp01/txt01.htm>.

² Там же.

³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 156.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 26.

жда человеческого самоутверждения. Утверждения себя *за счёт других и против других*. «Само-утверждение личности, – полагает П.А. Флоренский, – противопоставление ее Богу – источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет сама стать богом, – “как боги”, – то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад»¹. И далее: «И разве не видим мы, как на наших глазах, – *то* под громким предлогом “дифференциации” и “специализации”, *то* по обнаженному вожделению бесчиния и безначалия – разве не видим мы, как на наших глазах рассыпается и общество, и личность, до самых тайников своих, желая жить без бога и устраиваясь помимо Бога, само-определяться *против* Бога»².

Самоутверждение предполагает *монополию на субъектность*, утверждение верховенства логики субъект-объектных отношений, что связано с ориентацией на сугубо объектно-вещный тип активности. Критику идеологии такого само-утверждательства находим у Г.С. Батищева: «<... если человек пытается быть субъектом *только* сам по себе – в качестве космического монополиста субъектности, – то и весь космос предстает ему *только* как мир вещной активности. И тогда для утверждения своей субъектности у человека просто-напросто нет иных способов, кроме грубых методов борьбы по правилу: либо *победить* мир, навязывая ему свое господство над ним и *своемерный* контроль, либо исчезнуть в качестве субъекта и остаться вещью среди вещей. Позиция *объектно-вещной активности* и есть не что иное, как попытка утвердить *положительно* свою собственную, якобы единственную, субъектность по отношению к тому миру, который *отрицает* субъектное бытие и не оставляет для него никакого места. *Объектно-вещная активность* – это взятая из мира взаимодействующих вещей (из мира, где царит безраздельно *actus omnium contra omnes*) обыкновеннейшая натуралистическая активность, но *вынесенная за пределы этого уровня и противопоставленная миру ради господства над ним, ради того, чтобы быть субъектом над ним, его же обратить в мир объектов-вещей*»³. Утверждение *своей* субъектности вопреки всему остальному – зло. И в то же время – насколько это привычно, распространено, «естественно» !..

Индивид несет в себе *не свое*, владеет и распоряжается как своим

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 157.

² Там же.

³ Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб: РХГИ, 1997. С. 178-179.

не своим, не им сотворенным – сознанием, языком, мышлением, его категориальным строем, который репрезентирует своей априорностью и аподиктичностью (по отношению к индивиду) не только силу и мощь общественно-культурного, родового, но и самого универсального бытия. Совершая гадости, индивид эту мощь обращает на других людей. Вот отчего зло не только живуче, но и обладает колоссальной энергией. Только энергетика эта – краденая, не своя.

Верно же сказано у Ф.М. Достоевского устами «подпольного человека»: человек есть существо на двух ногах и *неблагодарное*. Создается впечатление, что, так сказать, *трансцендентальная неблагодарность* составляет одно из существеннейших качеств человека, вернее, *сама возможность* к подобной неблагодарности. Человек как человек уже несет в себе и собой абсолютные измерения и абсолютное содержание, именно потому он и способен отделять себя от Абсолюта и противопоставлять себя ему. Благодаря своей наделённостью абсолютным человек может проявлять неблагодарность по отношению к нему; именно из-за *наделённости* человек и способен *отделиться-от*; *благодаря* владению абсолютным содержанием (в формах своей субъектности) человек и действует *вопреки* абсолютному, всеобщему, целостному, безусловному. Вот и онтологическое основание зла как такового и самого различения добра и зла.

Что бы человек не делал, чем бы не занимался, какое бы зло не совершал, он есть *всеобщая сила* самой субстанции. В самой наименьшей своей партикулярности и отделённости – *все равно* всеобщая сила. Именно потому только человек способен поднимать бунт, входить и находиться в ситуации бунта против всеобщего, абсолютного, или же – мелко, исподтишка, гадливо суетиться и действовать против него. Почему-то считается, что это проявление *животного начала* в человеке. – Никоим образом! При чем тут животное, и вообще – животные, братья наши отнюдь не «младшие» (на этой планете они – *старшие* братья). Все пакости и низости, творимые человеком, являются проявлением *именно человеческого* (увы!) начала. Никакая тварь не способна в принципе отпасть от Бога, только человек. «Отпадение от Бога» – очень сильная метафора того, что *случилось* (и по сей день сплошь происходит) с человеком: отпадение от Абсолюта, разрыв субстанциальных связей. Однако, повторяю, *рвать субстанциальные связи* может лишь то существо, которое *в этих связях зарождено*, их впитало как собственную сущность – и обратило **против** того, что его породило и ежечасно хранит, бережет и порождает. Преследуя свои узко-эгоистические цели, реализуя партикулярные интересы своей отделившейся и *трансцендентально убогой* «самости», человек исполь-

зует всеобщую силу (силу всеобщности, силу и энергетику своей общности) **против** всеобщего. Более того: не только *против* всеобщего, но и сплошь **за счет всеобщего**. И при этом мнит, что опирается исключительно на «свои силы». Неправда. Собственных-то силёнок у человека, в отрыве от Абсолюта, и нет вовсе; его силы – это **силы самого Абсолюта**, присвоенные и присваиваемые субъектом. Отделенные и противопоставленные всему абсолютному, они, эти силы, становятся буквально украденными. Человек оказывается способным на «онтологический разбой» лишь потому, что осуществляет «онтологический грабёж».

Самое уродливое и бесконечно опасное, смертоносное порождение ситуации отчуждения – *воля к власти*, перерастающая в «волю к воле». Превосходно сказал об этом Михаил Пришвин: «Власть. Это загадочное, может быть, и пустое слово “человек” можно понимать как *явление власти в природе*. Можно оспаривать все другие атрибуты понятия человека: милосердие? его можно не меньше найти и в природе; любовь, сострадание и пусть инстинктивное, но все равно сознание: есть сознание и какое! Но вот стремление к исключительному господству и подчинению себе всего живущего и под предлогом лучшего для всех, а в действительности, чтобы себе лучше пожить – новой организации всего живого по своему плану, – вот чем отличается человек на земле»¹. Слова, над которыми хочется *задуматься*, и надолго.

Воля *моя* – *uber alles*, где уж тут услышать «волю Твою»? Воление, императив, призыв, смысл, содержание самого Абсолюта, самой бесконечности... Где уж тут быть чутким к моментам абсолютного, его присутствия в своей деятельности! Человеческая *страсть к владению и распоряжению вещами и людьми, как вещами* (а распоряжаться людьми можно исключительно *после редукции* их к вещам) совершенно слепа в своей уверенности, что вещи в таком случае *принадлежат* человеку в качестве собственности, владения. Трудно не согласиться с В.В. Бибихиным: «Вещь принадлежит тому, кто ей возвращает ее саму, обращается с ней по ее истине. Истина вещи может включать ее свободу от меня. Тогда я делаю ее своей тем, что уважаю ее самостоятельность»². Однако «уважить вещь», уважить ее самостоятельность, вернуть ее ей самой, обратиться к ней *по ее* (а не своей) *истине* – возможно лишь в ситуации, когда мы ее *мыслим*. Мыслим не на уровне рассудка, а исключительно «в режиме» *разума*.

¹ Пришвин М. М. Записи о творчестве // Контекст. 1978. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1978. С. 272.

² Бибихин В. В. Другое начало. СПб: Наука, 2003. С. 378.

Гегель говорит: «Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я добавляю что-нибудь от себя»¹. Рассудок же своими средствами «расковыривает» содержание (как содержимое), чтобы потом его поставить во внешние отношения, в том числе – *использования*, потребления; разум же ничего не говорит «от себя», он предается имманентному ритму жизни своего предмета и дает возможность этой жизни, жизни содержания раскрыться через себя (разум) такой, какой она есть в-себе-и-для-себя. И хотя у Гегеля речь идет все же о познавательном отношении, у него здесь осязаемые и *онтологические*, и *экзистенциальные* интонации. Вот, например, такое размышление Гегеля: «любовь <...> имеет нечто аналогичное с разумом, поскольку любовь, когда она находит себя самое в других людях, или, лучше сказать, забывает самое себя, изгоняет себя из своего существования и начинает жить, чувствовать и действовать в других так же, как разум в качестве всеобщего принципа, вновь узнает себя как общезначимый закон, как согражданина интеллигибельного мира в каждом разумном существе!»². Разумеется, *умное созерцание* так же возвращает свободу вещам, – но не станем же мы и взаправду как-то на рассудочный манер противопоставлять разумное мышление и умное созерцание. Недаром же И.А. Ильин называл Гегеля «великим интуитивистом».

Таким образом, вхождение в ситуации *истинного мышления* способно одолевать человеческую страсть к распоряжению и владению, предельно ограничивать само-утверждавательские интенции человеческого существа.

Именно в ситуациях само-утверждаательства человек теряет связь со своей собственной глубиной (так можно соединить мысли митр. Антония Сурожского и отца Павла Флоренского о *природе греха*), хотя человеку и мнится, что он-то как раз и утверждает исконно *свое*, глубинное, собственное, а на деле – только и исключительно *свою поверхность*. Вряд ли стоит «глубину», тем более «собственную», брать столь *поверхностно*, интерпретируя ее сугубо психологически. Глубина – это наполненность чем-то. Чем же? – Вспомним Пушкина:

«Да ты чем полон, шут нарядный?»

А, понимаю: сам собой;

Ты полон дряни, милый мой!»

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 124.

² Гегель Г.В.Ф. Народная религия и христианство / пер. с нем. Е. А. Фроловой // Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т.1. С. 66.

Чем же душе наполняться, быть наполненной и исполненной? – Конечно же, не собой – *тобой*. «*Моя душа полна тобой*» (Алексей Фатьянов). Исполненность «*Тобой*» – лучшее лекарство от самоутверждения и реальный способ ухода от поверхности в собственную глубину, в глубину собственного, в, собственно, *глубину*.

Иными словами, человечность находится решительно по ту сторону самоутверждения, утверждения себя, *своего*. Воистину, как говорит Белла Ахмадулина:

«*Свести себя на нет,
чтоб вызвать за стеною
не тень мою, а свет,
не заслоненный мною*».

А если и светить – то благородно и благодарно *отражённым* светом (светом бытия, в том числе – вернее, в первую очередь – *человечества во мне*) и ни в коем случае *не претендовать* быть источником света, «светочем разума» ... Вот почему в максиме: «Пусть будет воля Твоя, не моя» – содержится *высшая человечность*. И это – **чистая онтология**, ибо соответствует истинному способу построения и осуществления всеединого бытия.

Можно ли жить так, чтобы каждым поступком своим, мыслью, чувством, волеием утверждать не себя, а *истину, добро и красоту*? Утверждать именно *их* при этом ни в коей мере не самоутверждаться? Сложно, но – можно. Однако при непеременившем условии наличия качественного, серьезного **собственно мышления** – чтобы различать *свои представления* об истине, добре и красоте от самих – Истины, Добра и Красоты и ни в коем случае не подставлять одно вместо другого. Итак, чтобы не погрязнуть в трясине самоутверждательства, надо *мыслить*.

1.12. «ВРОЖДЁННОЕ» И «ПРИБРЕТЁННОЕ» КАК ГИПОСТАЗИРОВАННЫЕ АБСТРАКЦИИ

Дискуссии о соотношении «врождённого» и «приобретённого» в развитии индивида не утихают и по сей день, причём *подавляющее большинство* учёных – психологов, педагогов, философов – и *не сомневаются* в наличии врождённых задатков и даже способностей, ссылаясь при этом на современную науку, которая якобы это «доказала»¹, и обвиняют немногочисленных приверженцев противоположной

¹ Выдающийся советский генетик Н.П. Дубинин еще в конце 70-х годов прошлого столетия писал, что генетика не обладает никакими убедительными доказательствами наследо-

точки зрения в «социологизаторстве». А я вот лично – сомневаюсь во «врожденном», и для таких сомнений имею серьезные основания.

В подобной дискуссии оперировать такими понятиями, как «врождённое» и «приобретённое» не стоит, поскольку они и не понятия вовсе, а некие расплывчатые представления, просто абстракции, методологический потенциал которых совершенно не выявлен.

В этой связи интересны размышления выдающегося мыслителя, педагога, писателя, в своё время объединившего идеи педагогов-новаторов в концепцию «педагогике сотрудничества» С.Л. Соловейчика. Он замечает, что сам долго искал ответ на вопрос о соотношении наследственности и воспитания и пришел к такому ответу: «<...> в выборе между наследственностью и воспитанием нет того, что постоянно ищут, нет никакого “или-или” и, что еще важнее, нет решения “фифти-фифти”, пятьдесят на пятьдесят, половина на половину, нет золотой середины. Если половина на половину, то можно было бы определить, какая именно половина – от генов и какая – от воспитания, и заниматься лишь этой, второй половиной человека.

Но все не так.

Ответ очевиден – когда догадаешься, – но он может и разочаровать. Однако я уверен, что другого ответа нет.

В человеке *все от наследственности*, решительно все, человек на сто процентов определяется генами, родителями, происхождением, предками.

И вместе с тем в человеке *все от воспитания*, решительно все, он на сто процентов определяется прямым воспитанием и обстоятельствами жизни.

Не половина на половину, а сто процентов на сто процентов. Это трудно представить себе, но человек и не может быть устроен понятно и просто....

Наследственность бесконечна, воспитание бесконечно, и в сумме – бесконечный человеческий дух.

Такое утверждение показывает и возможности воспитания, и пределы этих возможностей. Все от воспитания? Вот и воспитывай, стараясь расширить и возвысить дух ребенка и свой собственный дух. Все от наследственности? Не ломай ребенка, не переделывай и себя, принимай себя, своих ближних и своих детей такими, какими они

вания тех или иных человеческих способностей – на том уровне доказательности, который принят в науке как таковой. А зачем нам прислушиваться к советским учёным, может, они были под идеологическим влиянием «марксизма-ленинизма»? Мы уж лучше поверим *на слово* американским генетикам и когнитологам (утверждается же иногда, что современная когнитология доказала факт генетического наследования почти всех познавательных функций) ...

есть. Дети не глина в твоих руках, разум ребенка не чистая доска, на которой что хочешь, то и запишешь»¹.

Мне импонирует *сам подход* этого автора, хотя можно было бы и поспорить *по мелочам*. Но почему-то не хочется.

В человеке действительно всё от наследственности – в том смысле, что ему от рождения *всё дано* (если исключить клинические нарушения нормы): дано тело вида *Homo sapiens*, высший из возможных продукт матушки-природы (плюс неизбежные и очень важные отпечатки длительного процесса антропогенеза). То есть, даны телесные структуры, *способные к развитию* под воздействием *внебиологических факторов*, способные к *впитыванию* идеального, идеальных форм культурно-человеческой жизнедеятельности и тем самым способные работать именно в *их режиме*, по *их логике*, а не по схемам, информация о которых содержится в молекулах ДНК. И именно в этом же смысле в человеке всё от воспитания, взятого в самом широком смысле.

Человеку *от рождения* – всё дано: и его тело, и живые тела взрослых, носителей человеческой культуры, и сама эта культура, представленная в формах деятельности и общения. Значит, человеческому индивиду *всё было дано* и до его рождения, и даже до зачатия. Вернее, было *задано*, а «данным» это станет лишь *по мере собственных усилий* новорождённого в становлении действительно человеческим существом, еще точнее – по мере *объединения* усилий взрослых с его усилиями. А в этом процессе объединения сил-усилий и происходит самое незримое и таинственное – *движение идеального* как формы, перетекание формы, *снятие формы* и превращение её в способ активного отношения, деятельности и *обращения к людям и к миру*.

В этих вопросах очень важен собственно качественный *теоретический* подход. Вот почему так важно обратиться к теоретическому наследию Льва Семёновича Выготского, совершившего воистину «коперниканский переворот» в психологии и ставшего основателем культурно-исторической школы.

Сущность переворота в понимании души, сознания человека превосходно схватит ученик Л.С. Выготского Д.Б. Эльконин. В своих записных книжках он пишет: «Не забыть: если бы Выготский был жив и я смог бы, как это часто бывало, за чашечкой кофе в кафе “Норд” задать ему вопрос, то я спросил бы его: “А ты понимаешь, что своей теорией интериоризации ты отрицаешь то понимание психики и сознания, которое существовало до сих пор в так называемой классиче-

¹ Соловейчик С.Л. Последняя книга. М.: Первое сентября, 1999. С. 46-47.

ской психологии? Отрицаешь изначальность, заданность “души” и всей душевной жизни, отрицаешь, что человек рождается пусть с несовершенной и неразвитой, но все-таки душой, что она уже есть в нем и что носителем ее является мозг. Ты, наоборот, утверждаешь, что “душа” человеческая, человеческое сознание (психика), существует объективно вне нас как явление интерпсихическое в форме знаков и их значений, являющихся средством организации совместной, прежде всего, трудовой деятельности людей, и что только в результате этого взаимного воздействия людей друг на друга возникает интрапсихическое в форме тех же знаков и значений, но направленное на организацию своей собственной деятельности. Душа не задана человеку изначалью, а дана ему во внешней, чисто материальной форме!”

Но тогда я был молод и, как мне сейчас представляется, не понимал всей грандиозности той задачи, которую на моих глазах решал Лев Семенович»¹.

Скажу теперь от себя: *грандиозность* этой задачи, которую решал Выготский, и по сей день мало кто понимает. Ибо отчего же подобное *понимание человека и его души* зачастую и весьма всуе обвиняют в «социологизаторстве». Чаще всего этой характеристики удостоивается Эвальд Васильевич Ильенков, один из самых последовательных проводников в философию и психологическую теорию идей Л.С. Выготского. И вот что примечательно: в «социологизаторстве» Э.В. Ильенкова обвиняли при жизни и теперь его зачисляют в разряд тех, кто чрезмерно «преувеличивает» роль *социального* фактора и «недооценивает», а то и вовсе отрицает значение фактора *биологического*, а значит, является откровенным «социологизатором» в понимании человеческого бытия. Что интересно, обвинители как тогда, так и сейчас, ссылаются на *одно и то же* высказывание Э.В. Ильенкова, ничуть не обременяя себя рассмотрением *его концепции в целом*.

Вот такая фраза русского философа якобы даёт безусловное основание для занесения Э.В. Ильенкова в разряд «социологизаторов»: «<...>все без исключения специфически человеческие функции мозга и обеспечивающие их структуры на 100 % – а не на 90 и даже не на 99% – *определяются*, а стало быть, и *объясняются* исключительно способами активной деятельности человека как существа социального, а не естественно-природного»². Или из другой работы: «*Все человеческое в человеке* – то есть все то, что специфически отличает человека от животного – представляет собою на 100 % – не на 90 и даже не

¹ Цит. по: Леонтьев А.А. Л.С. Выготский. М.: Просвещение, 1990. С. 42.

² Ильенков Э.В. Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии, 1968, № 11. С. 149.

99 – результат социального развития человеческого общества, и любая способность индивида есть индивидуально осуществляемая функция социального, а не естественно-природного организма, хотя, разумеется, и осуществляемая всегда естественно природными, биологически-врожденными органами человеческого тела, в частности – мозгом»¹. Сказав это, сам автор замечает: «Такая позиция многим кажется несколько крайней, преувеличенно заостренной. Некоторых товарищей пугает опасение, что такая теоретическая позиция может повести на практике к недооценке биологических, генетически-врожденных особенностей индивидов, даже к нивелировке и стандартизации. Эти опасения, мне кажется, напрасны»².

Мне же представляется, что на основании *одной-единственной фразы* из работ философа делать далеко идущие выводы о его теоретической позиции, да еще заносить его в тот или иной разряд – дело малопродуктивное.

Суть вопроса, на мой взгляд, в том, что позиция Э.В. Ильенкова находится решительно *по ту сторону* абстрактных рассуждений о «двух факторах» («наследственность» и «среда», «врожденное» и «приобретенное»), а посему обвинять его в чрезмерном преувеличении роли одного из факторов («социального») нелепо. Философ прекрасно понимает теоретические истоки как «биологизаторства» и «социологизаторства», так и небезызвестной и широко распространенной формулы о «био-социальной» природе человека. Ведь тут работает простая *логика здравого смысла*, и Э.В. Ильенков сие превосходно понимает: «Казалось бы, все просто – человек, с одной стороны, представляет собою биологический организм, особь вида Гомо Сапиенс, а с другой – всегда выступает как член того или иного социального организма, как представитель общества на определенной ступени его развития, стало быть – как представитель определенного класса, профессии, той или иной социальной группы. Чтобы понять это обстоятельство, не нужно быть ни философом, ни врачом. Это так же очевидно, как и тот факт, что Волга впадает в Каспийское море»³. У Э.В. Ильенкова же – логика иная, собственно *диалектическая*: «<...> человек – это не “с одной стороны – социальное, а с другой – биологическое существо”, которое можно расчленить – хотя бы мысленно – на эти две стороны, а существо в буквальном смысле слова *диалектическое*. Это значит, что любое социальное отправление, любое действие,

¹ Ильенков Э.В. Биологическое и социальное в человеке // Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М.: МПСИ; Воронеж: МОДЭК, 2002. С. 75.

² Там же.

³ Там же. С. 72.

любое проявление социальной жизни в человеке обеспечиваются биологическими механизмами, прежде всего – механизмами нервной системы. С другой же стороны, все биологические функции организма человека до такой степени подчинены выполнению его социальных функций, что вся биология становится здесь лишь *формой проявления* совсем иного по природе начала»¹. Отметим: вся биология человека проявляет *не собственно себя*, свое, а *иное*, это – лишь *форма* проявления человеческого, культурно-исторического. А зачастую ведь дело *представляют* противоположным образом, наоборот: как много в жизни социальной выступает формой проявления именно биологического начала (агрессия, эгоизм, сексуальные влечения, материнский инстинкт, инстинкт социальности и проч. выдумки). Здесь – *представление*, а у Ильенкова – *понятие*.

Итак, философ никоим образом *не игнорирует*, не отбрасывает *биологическое* в человеке, но настаивает на *адекватном понимании* его: «Наличие медицински нормального мозга – это одна из материальных предпосылок (повторим это еще раз) личности, но никак не сама личность. Ведь личность и мозг – это принципиально различные по своей “сущности” “вещи”, хотя *непосредственно*, в их фактическом существовании, они и связаны друг с другом <...> неразрывно <...>»². «От начала и до конца личность – это явление *социальной природы, социального происхождения*. Мозг же – только материальный орган, с помощью которого личность *осуществляется* в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие, инструмент своей (а не мозга) жизнедеятельности. В функциях мозга *проявляет себя*, свою активность совсем иной феномен, нежели сам мозг, а именно личность»³. При этом Э.В. Ильенков не берет человеческую *телесность* абстрактно, то бишь – односторонне. Она включает в себя непременно одушевленное тело другого человека (для младенца – в первую очередь взрослого), а также «неорганическое тело» человека, продукты культуры и цивилизации, вещи, созданные человеком и для человека. Игнорировать существования этого «второго» тела человека – значит обрекать себя на *решительное непонимание природы человека*. «Телесность» личности Э.В. Ильенков понимает как ансамбль «предметных, вещественно-осязаемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам), опосредствованных через созданные и создаваемые их трудом

¹ Там же.

² Ильенков Э.В. Что же такое личность // С чего начинается личность. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. С. 327.

³ Там же. С. 328.

вещи, точнее, через действия с этими вещами (к числу которых относятся и слова естественного языка)»¹. Поэтому он разгадку «структуры личности» ищет в «пространстве *вне органического тела индивида* и именно поэтому, как ни парадоксально, – во *внутреннем пространстве личности*. В том самом пространстве, в котором сначала возникает человеческое отношение к *другому индивиду* (именно как реальное, чувственно-предметное, вещественно-осязуемое отношение), которое “внутри” тела человека никак заложено не было, чтобы затем – вследствие взаимного характера этого отношения – превратиться в то самое “отношение к самому себе”, опосредствованное через отношение “к другому”, которое и составляет *суть личностной – специфически человеческой – природы индивида*»². Поэтому «телом» личности является не отдельное тело особи вида «*homo sapiens*», а по меньшей мере два таких тела – «Я» и «ТЫ», объединенных как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями»³.

Не надо приписывать Э.В. Ильенкову и тезис о *решающей роли «среды»* в формировании личности. Не был он сторонником «теории среды», более того, едко высмеивал ее абстрактность и теоретическую несостоятельность. Никакая «среда» не воспитывает личность – будь она хоть трижды «социальная». Оппонентами Э.В. Ильенкова «среда» обычно трактуется «как некий вне индивидов находящийся *безличный механизм*, как гигантский штамп, норовящий впечатать в каждый “мозг” одну и ту же психическую схему. Если бы дело обстояло действительно так, то в биологической неодинаковости мозгов пришлось бы видеть единственную причину того обстоятельства, что “отпечатки” социального штампа каждый раз получают разные, варьирующиеся. Но “среда”, о которой идет речь, иная. Это всегда *конкретная совокупность взаимоотношений между реальными индивидами*, многообразно расчлененная внутри себя <...> на <...> бесконечно разнообразные узлы и звенья, на локальные “ансамбли” внутри этих основных противоположностей, вплоть до такой ячейки, как семья с ее “внутренними” отношениями между индивидами, в чем-то всегда очень схожая, а в чем-то совсем несхожая с другой такой же семьей. Да и внутри семьи взаимоотношения между составляющими ее индивидами тоже со временем меняются, и иногда очень быстро – иной раз в течение часов и даже считанных минут»⁴. В пределах такого понимания всяческие разглагольствования о «среде» выглядят, мягко вы-

¹ Там же. С. 344.

² Там же. С. 344-345.

³ Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 350-351.

ражаясь, неуместными.

Отнюдь не какая-то мифическая «среда» оказывает решающее *воздействие* на человека, а – **мир**, если взять эту *категию* в соответствии с размышлениями В.В. Бибихина¹. Не *мир вообще*, понятый к тому же еще абстрактно, в *собственное бытие-в-мире* (способ этого бытия) входящего в человеческую жизнь индивида. Обычно любят говорить о влиянии «плохого окружения». Отчего на одного ребенка приблизительно одна и та же «среда» повлияла, а на другом – не оставила ощутимых следов? Наверно потому, что в одном случае *образовался мир*, который для данного субъекта стал *своим миром* (и он живет в мире с этим миром, поскольку здесь он находит сочувствие и со-мыслие, здесь «*меня понимают*» и выйти из такого мира, «не разорвав своего сердца» – невозможно), а для другого не стал таким, остался достаточно безразличным окружением, именно – *средой*.

Нет возможности в пределах этого текста раскрывать реальные способы присвоения индивидом специфически человеческих способов деятельности и общения, о которых идет речь в работах Э.В. Ильенкова и его последователей, однако хочу заметить, что они и не сводятся к «интериоризации», которая частенько понимается как *простое усвоение* внешнего алгоритма.

Вернемся к Л.С. Выготскому. *Методологические основания* его исследований были бесконечно выше и до сих пор бытующих в психологии представлений о взаимодействии «двух факторов» – генетического и социального, «врождённого» и «приобретённого», природы и культуры. Психику нельзя исследовать как некую вещь, описывая ее свойства и выделяя причины-факторы. «Если на место анализа вещи мы поставим анализ процесса, то основной задачей рассмотрения, естественно, сделается генетическое восстановление всех моментов развития данного процесса. Основной задачей анализа при этом является возвращение процесса к его начальной стадии или, говоря иначе, превращение вещи в процесс»².

Иными словами, следует сосредоточиться на *развитии* ребёнка: «В развитии ребенка представлены (не повторены) оба типа психического развития, которые мы в изолированном виде находим в филогенезе: биологическое и историческое, или натуральное и культурное, развитие поведения»³. И тогда мы обнаружим не взаимодействие разных «факторов», а некое слияние – органического и культурного в

¹ См.: Бибихин В. В. Мир. Томск: Водолей, 1995.

² Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 95.

³ Там же. С. 30

один процесс. «Врастание нормального ребенка в цивилизацию представляет обычно единый сплав с процессами его органического созревания. Оба плана развития – естественный и культурный – совпадают и сливаются один с другим. Оба ряда изменений взаимопроникают один в другой и образуют в сущности единый ряд социально - биологического формирования личности ребенка. Поскольку органическое развитие совершается в культурной среде, то оно превращается в исторически обусловленный биологический процесс. В то же время культурное развитие приобретает совершенно своеобразный и ни с чем не сравнимый характер, так как оно совершается одновременно и слитно с органическим созреванием, поскольку носителем его является растущий, изменяющийся, созревающий организм ребенка»¹. При этом важно, что «на каждой ступени развития обоих процессов господствуют особые законы, особые формы сплетения. Хотя оба процесса на всем протяжении детского возраста встречаются в сложном синтезе, характер сплетения обоих процессов, закон построения синтеза не остается одним и тем же»². Иными словами, не внешнее взаимодействие, не пресловутое «с одной стороны» и «с другой стороны», а «натуральные функции продолжают существовать внутри культурных»³.

Согласно идеям Л.С. Выготского, отношения между высшими психическими функциями были некогда *реальными отношениями между людьми*, посему всё внутреннее в высших психических функциях было когда-то внешним. Замечательный мыслитель пишет: «с необходимостью все внутреннее в высших формах было внешним, т.е. было для других тем, чем ныне является для себя. Всякая высшая психическая функция необходимо проходит через внешнюю стадию развития, потому что функция является первоначально социальной. Это – центр всей проблемы внутреннего и внешнего поведения. Многие авторы давно уже указывали на проблему интериоризации, перенесения поведения внутрь»⁴.

Об интериоризации поразмышляем чуть позже. Однако уже теперь ясно, что о «врождённом» и «приобретённом» следует говорить с огромной осторожностью. Сама суть *методологии Л.С. Выготского* остро сопротивляется такому топорному подходу и сопоставлению.

Сторонниками культурно-исторической концепции человеческой психики, в частности, Э.В. Ильенкову (а ему – особо остро, поскольку

¹ Там же. С. 31.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 144.

философ как бы сознательно доводил свои мысли до такой формы теоретической обнаженности, что сразу же вызывал у непонятливых сопротивление) и поныне (а в последнее время даже более настырно) ставят в вину отрицание им *врожденности* человеческих способностей, а точнее – их генетической фиксации. При этом смешивают «задатки» и «способности», а философ еще в 1968 году предупреждал, что их ни в коем случае нельзя путать. Задатки как анатомо-физиологическая особенность организма *неспецифичны*, способности ж – синтетичны. Е.В. Мареева замечает: «Синтетическая деятельная способность – принципиально иное качество, в сравнении с задатком»¹. На их отождествлении, помимо всего прочего, и строится идея о врожденности тех или иных талантов. Кстати, Е.В. Мареева выдвинула интереснейший тезис, согласно которому не только биологическое снимается в социальном, но на уровне индивида имеет место и обратный процесс: «Здесь социальное качество как всеобщее при рождении индивидуальности должно быть снято в телесном отдельном. Если диалектика идеального означает, что форма деятельности в культуре положена как форма вещи, то всеобщее социальное качество при формировании способностей погружается в основание отдельного и этим создает объективную видимость природного таланта. Социальное качество “выглядит” как телесная особенность»². Вот реальное *онтологическое* основание иллюзий о врожденности талантов. «Именно потому что социальное качество как раз внутри, на заднем плане, а его телесное проявление снаружи, это качество легко надевает маску якобы природного. Когда внешний телесный момент предстает как неотделимый от индивидуальности, более того, как его необходимая форма, рождается видимость органического происхождения самой индивидуальности. Специфическая деятельная способность формируется и развивается на почве социального целого. Но ее телесная сторона, встраиваясь в особенную способность, как раз и создает aberrацию врожденности. Спрессованность компонентов способности, их снятие во внешнем телесном действии провоцируют представление о природном таланте. Именно в таком диалектическом оборачивании, когда всеобщее погружается, преображая, в основание индивидуального, деятельная способность предстает как телесное качество, – *quidproquo* – одно вместо другого – как якобы природное»³. До

¹ Мареева Е.В. «Загорский эксперимент» и иллюзия врожденности таланта // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 5: Вопросы психологии. Личность, образование, общество, 2015. С. 37.

² Там же.

³ Там же. С. 38.

такой степени сращены в человеке *натура* и *культура*, что их нетрудно спутать, если, разумеется, не утруждать себя мышлением. Прав та-ки Выготский!

Блестяще сказал о Л.С. Выготском Феликс Трофимович Михайлов: «Его открытие заключается как раз в том, что и априорность, и аподиктичность<...> форм (самодвижения психики) никем и ничем не предзадана, а порождается и воспроизводится лишь активностью каждого акта креативного движения какой либо из сил души в её собственном предметном поле – одновременно и интимно личностном, и овнешнённом, заданном в представлении. Как мотив, как интенция жизненно необходимой реализации своей субъективности во всеобщих формах интересубъективности культуры каждое креативное движение человеческой психики – интимно личностное оно же как овнешняемое в этих всеобщим формам, как состоявшееся обращение *urbietorbi* (к городу и миру) – это уже общее всем интересубъективное представление, акт и факт надындивидуальной реально-идеальной культуры. <...> Л.С. Выготский как рефлексивно мыслящий теоретик психологии развития определяет в качестве единого начала (основания и *causasui*) развития высших психических функций человека исходное тождество духовности и телесности в особенном, не биологическом, собственно человеческом способе отношения к миру»¹. Поскольку «в каждом акте жизнедействия ребёнка любая собственно человеческая, т.е. к другим обращенная, телесная функция возможна постольку, поскольку она мотивирована общим с близкими взрослыми “смыслочувствием” некоторой культурной реальности, а любое переживание воспринимаемой реальности возможно лишь в организменном акте обращения к близким взрослым»².

А посему нельзя внешне сопрягать «натуру» и «культуру», «биологическое» и социальное». Дело в том, чтобы *культура* (высокая культура) шаг за шагом становилась подлинной *натурой* человека, а человек в своих *натуральных*, природных проявлениях выступал не скотиной, но именно человеком. Впрочем, К. Марксом в 1844 году об этом было сказано с предельной диалектической ясностью – касательно взаимоотношения мужчины и женщины. Так что в этом вопросе доктор Зигмунд Фрейд – жалкий дилетант и может себе нервно покурить в сторонке.

Вовсе неумно представителей культурно-исторической школы заносить в разряд «социологизаторов», в том числе и Эвальда Ильен-

¹ Михайлов Ф.Т. Фантазия – главная сила души человека // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 68.

² Михайлов Ф.Т. В поисках *causasui* психического // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 197.

кова нельзя обзывать *социологизатором* именно потому, что у него *иная логика* подхода к проблеме – собственно, *диалектическая*. Только так, в контексте *диалектического мышления* можно покончить с дуализмом «*биосоциального*».

Относительно же «*врождённого*», то можно ли на уровне современной науки более-менее чётко различить, что среди особенностей всегда уникального новорожденного младенца обусловлено генами, а что – условиями его внутриутробного развития, влияние на которое на протяжении целых 9-ти месяцев имеют безусловно «социальные» факторы? В спектакле бразильского драматурга Гильерме Фигейредо «Лиса и виноград» раб Эзоп даёт совет своему хозяину философу Ксанфу, пообещавшему с очень нетрезвых глаз выпить море, как «сохранить лицо»: да, я обещал выпить море, но только море; если вы сможете отделить морскую воду от пресной, которую несут впадающие в него реки, я выполню обещанное. – Так и я согласен поверить во «врождённость» тех или иных человеческих способностей, если вы *сможете отделить* собственно генетическую информацию (разумеется, без клинических нарушений) от особенностей внутриутробного развития младенца...

Примечательный факт: как-то поделился радостью со своим добрым знакомым философом (кстати, очень образованным, мыслящим и достойным профессионалом), что увидел осмысленный взгляд своих трех недель отроду внучек-двойняшек. В ответ было сказано: вот видишь, **социализация еще не началась**, а осмысленность есть; как же ты после этого можешь **продолжать отрицать «врожденное»**, не в роддоме же им «имплантировали» осмысленность. – Я был обескуражен. Как говаривал Эвальд Васильевич, «есть от чего прийти в задумчивость» ... Как же так – «социализация еще не началась»? И тут вдруг стало отчетливо ясно, то в современном научно - образовательном дискурсе понимают под «социализацией» (**адаптация** индивида к требованиям социума, усвоение внешне заданных социальных норм и правил, «привитие ценностей» и т.п.). Правда, это уже отдельный вопрос, с этим концептом вообще надо *специально разобраться*, но не сейчас. Стоит вспомнить, как Э.В. Ильенков иронизировал над словосочетанием «социализация личности»: выходит, что независимо от общества, культуры каким-то загадочным образом возникает личность, которую теперь предстоит «социализировать». Социализируется, подчеркивает Ильенков, *органическое тело индивида*, но никоим образом не личность. От себя добавлю: личность, сформировавшуюся в процессе деятельного общения (общественно-человеческой, а не просто «социальной», деятельности), социум с его институализиро-

ванными и отчуждёнными структурами, как раз и стремится *социализировать*, приспособить (*адаптировать*) к себе, превратить ее в функцию своих структур. Сама же личность как таковая развивается именно в *неадаптивной* деятельности. Социум *не порождает* личность, он ее *использует*. Тай давайте же в конце концов станем различать собственно *общественное* и *социальное* (социумное), как это предлагают Ф.Т. Михайлов и А.А. Хамидов!

Я никогда не поверю (хочется, впрямь как К.С. Станиславский, восклицать: «*Не верю!*»), что *явная осмысленность* взгляда моих внучек, появившаяся на третьей неделе их бытия среди нас, людей, была им «врождена», была запрограммирована в молекулах ДНК. Да не появилась бы никогда эта *осмысленность*, если бы младенцы не видели сплошь обращенного к ним *со смыслами* взгляда родителей, бабушек и дедушек! Ах, «социализация» еще не начиналась? Зато **очеловечивание** – с самого начала. Впрочем, об этом превосходно пишет Феликс Михайлов: «Человеческий младенец – живой источник энергии, устремлённо к нам вопрошающей субъективного отклика хотя бы и самым витальным нуждам формирующегося организма. Младенец начинает жить не “информацией”, а “шумом” нашей жизни. В звучании разных голосов, в шуме ветра за окном, в звоне посуды, в пластике и цвете окружающих нас “умных” вещей и т.д., и т.п. он слышит и видит, осязает и обоняет только одно: наше сочувственное обращение к нему. Оно и только оно формирует его способность субъективно и интенционально управлять нами как собственными естественными органами. Оно и только оно, использующее (в их единстве) все предметно-чувственные носители смыслоносущих аффектов и эмоций для сроднения с формирующимися аффективными смыслами его обращений к нам, пробуждает в нём субъекта собственных потребностей, образов, чувств и воли»¹. Новорожденный младенец, развиваясь, пребывает в *сплошной энергетике смыслов*: «Пространство жизни младенца наполнено с первых же моментов его обособляющегося бытия им самим ещё не осознаваемым, но реальным смыслом и смыслоносущими эмоциями, ибо это не что иное, как реальное пространство ни на мгновение не затухающего духовного общения людей, только так способных воспроизводить своё, в том числе и чисто физическое, “биологическое” бытие»². И попробуй здесь чисто *абстрактно* соотносить «социальное» и «биологическое»!

А ведь очень часто слово «*врождённое*» мы употребляем по разным поводам и весьма метафорично. Уильям Сомерсет Моэм в рома-

¹ Михайлов Ф.Т. Образование философа // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 549-550.

² Михайлов Ф.Т. О душе // Избранное. М.: Индрик, 2001. С.199.

не «Бремя страстей человеческих» характеризует один из персонажей: «она была врождённо ленива», «она была врождённо неряшлива». Вряд ли речь идёт о генетической предрасположенности. Так же, когда говорится, что джентльмену чувство чести присуще «от рождения».

Что же касается «приобретённого», то оно не менее абстрактно. Всё гораздо сложнее. Часто меня, всегда отрицавшего врождённость специфически человеческих способностей, обвиняют в том, что я – сторонник концепции «*всесильности воспитания*». Ни в коей мере. Воспитание отнюдь не «всесильно», *во-первых*, потому, что ребёнок – не глина в руках горшечника-воспитателя. Ребёнок развивается лишь в меру *собственной* активности, а не активности взрослых, но вот *формы* этой активности задаём мы в своих сплошных обращениях к ребёнку, и *какая наша* предложенная форма войдёт в его душу настолько *глубоко*, что тут же будет опрокинута на нас, на мир как его *собственная*, что этими присвоенными формами он будет обращаться к миру, осваивать его, осваиваться в нём, а какая нет – нам не ведомо. Потому мы и будем постоянно ощущать *сопротивление* нашим – умным или не очень или очень неумным – воспитательным воздействиям-влияниям.

Феномен *интериоризации* весьма загадочен. Согласно культурно-исторической традиции в психологии интериоризация есть не просто «овнутривание» чего-то внешнего, переход его вовнутрь, в содержание субъективности: форма (*способ построения*) совместно-разделенной деятельности о-сваивается, переходит во «внутренний план». При этом А.Н. Леонтьев специально отмечал, что никакого заранее готового «внутреннего плана» самого по себе нет, он-то как раз и в актах интериоризации *образуется*. С этим спорил С.Л. Рубинштейн, выдвигая тезис: внешнее усваивается через *внутренние условия*, ибо нечто можно интериоризировать лишь при наличии того, *чем* интериоризируешь. Правда, под «внутренними условиями» С.Л. Рубинштейн так или иначе подразумевал некие *врождённые* структуры. А почему бы не предположить следующее: у новорожденного готовой (врождённой) нейродинамической структуры интериоризации нет, но есть в наличии *возможность ее формирования* как нового функционального органа. Иными словами, *сама форма интериоризации* (интериоризация как форма) распредмечивается, осваивается младенцем и далее по мере ее сформированности, развитости и происходит дальнейшая, последующая интериоризация. Итак, сперва «входит» *форма освоения*, обеспечивающая дальнейшее освоение. Нечто было схвачено и тут же становится *способом* «схватывания» последующего содержания. Однако же возникает вопрос: а при помощи чего на стороне

нейродинамики младенца осуществлялось первичное «схватывание», дабы интериоризировать сам способ интериоризации? – И так, разумеется, можно уйти в дурную бесконечность. Вот тут и надо вспомнить мысли Л.С. Выготского о конвергенции естественной и культурной линий в развитии нормального ребенка, о высшем и сложном синтезе биологического и культурного *внутри собственно общественно-культурного*.

Однако в пределах предложенной гипотезы можно *подумать* над следующим: а не поискать ли *основания* в различии способностей людей не во «врождённых структурах» и даже не в социальных, вполне конкретно социально-исторически определенных, обстоятельствах (с последним – достаточно ясно), а в *различии тех форм интериоризации*, которые были *первично освоены младенцем* и которые так или иначе серьёзно начинают *определять* формы и содержание распределённого им тут же и в дальнейшем? А в контексте моего утверждения о том, что не «среда», а мир, *свой мир* – оказывает «влияние» на ребёнка, логично предположить, что интериоризация происходит не из чего-то *принципиально внешнего* (оттуда приходит лишь информация), но *лишь в контексте* так понятого *мира*. Значит, следует позаботиться о том, чтобы границы этого *своего мира* для ребенка непременно расширялись, дабы ничто истинно человеческое не было чуждым, а *содержание* его *наполнялось* не просто «полезным» для жизни и выживания, преуспевающего и успеха, а *высокой культурой* как собственно человеческим способом *обращения* к людям и к себе самому.

Вернемся к «приобретенному» и «приобретаемому». Воспитание никак не «всесильно», *во-вторых*, из-за того, что мы не знаем *действительных закономерностей* во всей их конкретности становления человеческой субъективности, не говоря уже о закономерностях *вызревания таланта*. Правда, нечто и тут **мы знаем** и вполне достоверно. Э.В. Ильенков, анализируя опыт работы со слепоглухонемыми детьми, утверждает, что «можно и нужно воспитывать такие специфически человеческие потребности, как *потребность в личности другого человека, в знании, в красоте, в игре ума*. А если эти потребности сформированы и стали неотъемлемым достоянием индивида, то на их почве уже с необходимостью даст свои первые (сначала, разумеется, незаметные и робкие) побеги *талант*. Не сформированы (или привиты лишь формально, в форме красивых фраз) – и талант не возникнет» (курсив мой – В.В.)¹. Вот почему талант – *норма* человеческого раз-

¹ Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/genpers.html>

вития, ведь в воспитании названных высоких потребностей нет ничего сверхъестественного, невозможного. А вот *бездарность* – продукт бездарной школы, тупости – как профессиональной, так и просто человеческой – воспитателей всех уровней. Ведь когда мы учим ребенка чему-либо, суть дела определяется тем, **как** мы учим. Формально освоенные знания приучают к *формализму*, учёба исключительно ради оценки (суммы баллов) воспитывает *дух продажности*, казённо-внешнее усвоение норм морали ведет к откровенному ханжеству, принудительные культпоходы в театр надёжно *прививают отвращение* к высокой культуре.

Люди не просто «вливают» друг на друга, они способны *входить в содержание субъективности* друг друга на разные уровни глубины. Нечто может оставить в нас просто след, иногда – царапины или даже шрамы, нечто становится нашей способностью, нашим веданием и видением. А вот *некто* может надолго просто *поселиться в нашей душе*, со-определяя нас изнутри, присутствуя в нас. Об этом хорошо сказано очень умным психологом наших дней В.А. Петровским, автором концепции «*отражённой субъективности*»: «Отражаемый субъект настолько глубоко проникает в духовный мир субъекта, осуществившего отражение, что Я этого последнего оказывается внутренним и радикальным образом опосредствовано взаимодействием с первым, выступает как существенно определенное (или “положенное”) им. <...> Итак, отраженная субъектность, не являясь только образом, выступает как продолженность одного человека в другом, как смысл первого для второго, в динамике определений бытия последнего. По существу, речь идет об инобытии одного человека в другом»¹. Тут уж та ситуация, о которой апостол говорил: «Не я живу, а Христос живёт во мне»². В этом смысле человеческая личность в своих глубинах обладает свойством *полисубъективности*. Поскольку нам не дано знать, на какую глубину субъективности ребенка «входит» то или иное содержание, на каком уровне оно «зацепится» или вдруг образует некий особый *субъектный центр*, мы и спасаемся от незнания сказочками о «врождённости».

За разговорами о «врождённости» скрывается не просто наше не-

¹Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъективности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/docs/lichnostq_v_psihologii_v.a.petrovskij.pdf

² Вспоминается, как-то я своего сына-студента распекал за некую, весьма незначительную, но – провинность. Он же ушёл в «отказ» и готов был поклясться чем угодно, что не делал. И вдруг я: «А поклянись Сократом!». Недолго думая он тут же смутился и ответил: «Да. Было». Мы как раз по курсу античной философии – нет, не «проходили», а вживались в идеи и жизненную судьбу Сократа...

знание, а именно: нежелание нести *ответственность*. И откровенное нежелание **мыслить**. Наблюдая за жизнью и развитием своих уже восьмимесячных внушек-двойняшек, а точнее – *участвуя* всем существом своим в их жизни, всё время ловлю себя на мысли: *я не понимаю*, откуда что берётся, отчего они такие разные и такие славные. Только вот списывать хоть что-либо на «врождённое» *не хочется*. Стремлюсь понять. И вспоминаю тезис доктора психологических наук А.В. Суворова (того самого Саши Суворова из легендарной ильенковской «четвёрки») о «презумпции социальности»: «Я не отрицаю существование чисто биологических причин возникновения тех или иных психолого-педагогических проблем. Но настаиваю на том, что, прежде чем обращаться к поиску причин в этой сфере, их надо поискать поближе – в сфере социальных отношений. В сфере родовой, а не видовой. <...> Я это называю “презумпцией социальности” при анализе причин возникновения психолого-педагогических сложностей». То есть «речь идёт о признании более вероятными и достоверными ближайших причин явления, лежащих в той же сфере, где это явление возникает и существует.<...> И соблюдение этой презумпции социальности – всего лишь элементарная научная последовательность»¹.

Мих. Лифшиц как-то отметил, что *воспитанный человек* есть тот, в ком все приобретенные знания и навыки стали второй *природой* или культурой, вошли *в плоть и кровь*, усвоены органически и проявляются свободно, непринужденно. – Превосходный критерий именно *воспитанности*. Но как легко тут же, обнаружив подобный факт в наличии, отнести его к «генам», «врождённому», ибо нельзя же и вправду так просто взять и «приобрести» (как нечто «благоприобретённое») подобную *непринуждённость, органичность, свободу*... Без наследования каких-то «признаков» вряд ли обошлось. – Так мнит себе здравый смысл. Но если подумать?

Всё же лучше остановиться на великом Сократовом «не знаю», а точнее – «*я знаю, что не знаю*». Это **конкретней и ответственной**. Да, никто не отрицает, что человеческий младенец от рождения – *разные*, даже если это двойняшки. Однако насколько «небезразличны» эти различия для человеческого, личностного развития? И знаем ли мы достоверно, в *какой мере* индивидуальные особенности (различия) генетической информации (наследственности) повлияли (или ещё повлияют) на развитие *собственно человеческих способностей*, на освоение *опыта культуры*, и вообще – способны ли они повлиять – ра-

¹Суворов А.В. Презумпция социальности при анализе причин задержки детского развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://on2.docdat.com/docs/2831/index-217661.html?page=3>

дикально или как-нибудь, частично?

Педагогика вообще-то до сих пор, как отмечает Ф.Т. Михайлов, еще не имеет своей фундаментальной рефлексивной теории, она не позаботилась о формировании *всеобщих мер мыслимости* своего предмета, то бишь – *категорий*, заимствуя их либо из представлений здравого смысла, либо из посредственных философских книжек. То же касается и психологии. – Итак, *не знаем*. Но забавляем себя баснями о «врождённости». Честнее было бы просто сказать: *не знаем*. Но постараемся узнать – по мере взросления наших наук, по мере *освоения опыта философского мышления* в его классических образцах. В том числе – и работ Л.С. Выготского, Э.В. Ильенкова, Ф.Т. Михайлова, М.А. Лифшица, В.В. Давыдова. Убежден, что их наследие – отнюдь *не вчерашний* день нашей философии и – увы, никак не сегодняшней, судя по тенденциям, но если и не завтрашний, то послезавтрашний – *непрерывно*. Иначе мы ничего путного, дельного и истинного не поймём в наших детях.

С представлениями «врождённое» и «приобретённое» – грамотно работать невозможно, как и с любыми гипостазированными абстракциями (или псевдо-концептами типа «социализация»), они *отвлекают мысль* от сути дела, уводят в сторону от того, что, собственно, мы ищем и пытаемся уразуметь, понять, ввести в понятие. Здесь необходимы категории, точнее – диалектика категорий.

1.13. О МЕСТЕ ПРАВСТВЕННОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ИСТИНЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Условимся сразу понимать «образование», «учение» и «воспитание» как в сущности (в истине) *одно*, а не как нечто, лишь пребывающее «в единстве». *Образование* – введение индивида *во образ* (и подобие) *человека*. *Учение* (вспомним еще раз, вслед за М. Хайдеггером) – есть приведение себя, своих действий и поступков в соответствие в том, что к нам обращено по своей истине, в соответствии с существенностью бытия. Иными словами, *учение* и есть *образовывание* себя, питание этой существенностью, истинным, – *воспитание*. Так понятие образование, *так* осуществляемое образование соответствует своему «понятию», т.е. является **истинным**.

Если же учение трактуется как освоение основ наук, воспитание – как «привитие ценностей» (конечно же – правильных, хороших, то есть – «*наших*»), а образование перемещают в «сферу услуг» (кто-то предоставляет услуги образовательные, кто-то – сексуальные, разница лишь в том, что во втором случае платят несоизмеримо больше), то

все это – свидетельство реальной убогости ума, его поврежденности. Рассудок победил разум. А от пирровых побед – сплошные беды.

Рассудочный подход к воспитанию (учение и образованию), помимо прочих несуразностей, разрывает его целостность. Сколько наговорено о «комплексном» подходе к образованию-воспитанию! Реально же комплексность понимают по «*принципу дополнительности*»: идейно-политическое (гражданское) воспитание надо-де дополнить национальным, последнее – нравственным; нравственное – эстетическим, эстетическое – экологическим, каждое из них – трудовым, все вместе – религиозным; где-то ютится интеллектуальное (хотя о последнем как о «воспитании» не говорят: это дело обучения). Реальное планирование «воспитательной работы» осуществляется именно по этим рубрикам, по которым педагоги и отчитываются перед различными инстанциями.

Если же подойти к этому вопросу хоть чуть-чуть *разумно*, то сразу же оказываются абсурдность как распределения воспитания на «направления», так и «комплексного» (то бишь – весьма *закомплексованного*) подхода. Если допустимое особенное «нравственное воспитание», то получается, что остальные «направления» *лишены нравственного содержания* и должны получить его *извне*, из особой, почти институализированной, сферы. Если возможно особое «эстетическое воспитание», то это значит, что остальные рубрики потеряли свою *чувственную* (по-человечески чувственную) основу. Если речь идет об особом «трудовом воспитании», значит, во всех других случаях воспитывают откровенных *бездельников*. Если утверждается необходимость особого «религиозного воспитания», то тем самым признается *безбожность* всей нашей «воспитательной работы». – Кстати, практически **именно так** и выходит...

Возможно, есть смысл говорить не о «нравственном воспитании», а о **нравственности воспитания** как такового, не об «эстетическом воспитании», а об **эстетичности воспитания**, не о «трудовом воспитании», а о **деятельностном характере** всего воспитания, не о «религиозном воспитании», а о **религарности**¹ воспитания как такового и т.д. При таком обращении ситуация меняется радикально.

Разумеется, подобная постановка вопроса никоим образом не отрицает правомерности и необходимости существования относительно самостоятельных направлений *просветительской* деятельности: идейно-политического, общественного, этического, национального, эстетического, правового, экологического, валеологического, сексуального и проч. **просвещения**, освоения информационных техноло-

¹Религарное – значит связанное с отношением человека к Абсолюту.

гий. Однако следует помнить, что мы здесь имеем дело *именно с просвещением*, которое ни в коем случае *нельзя путать с воспитанием*. На практике, на деле, мы постоянно *подставляем одно вместо другого*. Кстати, это чисто рассудочная операция: на уровне рассудка мы и не замечаем подмены. Культпоход в театр или в музей мы расписываем по ведомству «эстетического воспитания»; беседу о правилах поведения называем «моральным воспитанием»; принудительное посещение «информационных часов», встреч с народными депутатами, общественно-политических акций заносим в графу «идейно - политическое воспитание», изучение катехизиса или заучивание молитв с детьми в классе гордо именуем «религиозным воспитанием».

Просвещение создает важные, необходимые *предпосылки* воспитания, но не более. Стоит вспомнить слова Гегеля: «Просвещение рассудка делает человека умнее, но не делает его лучше»¹. И далее: «Никакая печатная мораль, никакое просвещение рассудка <...> не могут полностью помешать тому, чтобы возникали дурные склонности, чтобы они достигали значительного развития; человек должен сам поступать, сам действовать, сам принимать решение, а не другие действовать за него – [в противном случае он] не что иное, как простая машина <...>»². Понимают ли это наши педагоги?..

Само же воспитание является чем-то совершенно иным: это не усвоение полезной информации и *не влияние* человека на человека. Если подлинное воспитание и связано с каким-то действительным влиянием, то лишь – с **воздействием на обстоятельства**, условия и формы педагогического процесса, чтобы они обеспечивали максимальное пространство-время для произрастания и укрепления *духовно-душевного мира личности*. Воспитание есть «питание» духом. Однако, как говорил известный московский режиссер Валентин Плучек: «*Нельзя напоить осла, не испытывающего жажду*». – Значит, тайна воспитания – в пробуждении жажды, неутолимой жажды *быть человеком, становиться человеком*.

Поэтому, когда речь идет именно о **воспитании**, то все многочисленные «направления» не имеют никакого – даже относительно – *самостоятельного* значения. Они даже не находятся в пресловутом «неразрывном единстве» (ведь благодаря деятельности – хоть благонамеренного, хоть нахраписто-вульгарного – педагогического рассудка такое «единство» всегда разрывается), Они органично вплавлены в одно и «срабатывают» *либо все сразу, либо «не работают» вообще*.

¹ Гегель Г.В.Ф. Народная религия и христианство // Работы разных лет: в 2 т. – Т.1. М.: Мысль, 1970. С. 58.

² Там же. С. 59.

Как атрибуты воспитательного процесса, его сущностные измерения, они *не дополняют* друг друга. Их распад в пространстве и времени является свидетельством рассудочной поврежденности, *убогости* педагогического мышления.

Если всерьез говорить (то есть осуществлять, а не просто говорить) о гуманизации педагогического процесса, то в ее контексте *всё воспитание* должно строиться как *нравственный процесс* осуществления *субъект-субъектных отношений*, внутри которых каждая личность не может быть переведена в статус просто «объекта», средства, винтика, фактора. Здесь субъекты сущностно причастны друг другу и человеческому роду (опыту культуры). Именно внутри такого процесса *оберегается, производится и утверждается* суверенность личностного бытия.

Если *нравственная связь* учителя и учеников (родителей и детей) распадается (именно тогда на самом деле и распадается «связь времен», по Шекспиру), если их отношения становятся функционально-служебными, подчиненными *внешней целесообразности*, – то *прерывается и воспитание* (как питание живым духом). Педагогический процесс, осуществляемый рассудочно, принципиально *аморален*, и никакие курсы «этики» (светской, христианской, буддистской – какой угодно), задушевные беседы, призывы и увещевания не помогут. Ведь на уровне рассудка достичь *сущностной причастности* невозможно. Рассудочно отредактированное бытия лишено культурно-личностной выразительности, оно является плоским, невыразительным, безблагодатным.

Обычный педагогический процесс, идущий по логике – «я субъект, ты объект», находится *по ту сторону нравственности*. Поэтому он и нуждается в *дополнении* в виде особых мер «по нравственному воспитанию», которые, само собой, еще более *аморальны*. Отсюда – прокисший дух морализаторства, менторства, поучительства («вы должны», «вы призваны», «мы в ваши годы...»). Морализаторское менторство посягает на живую личность, а это ведет к катастрофической *атрофии способности* индивида к нравственному самоопределению. Правда, обычный, безнравственный, рассудочный, растленный, вернее – *растлевающий* педагогический процесс тоже по-своему «воспитывает»: у одних он вызывает устойчивую брезгливость ко всяческим посягательствам на свою и всякую другую «самость», других же (и их – большинство), наоборот, приучает относиться ко всему и ко всем как к *объекту-средству*, предельно занижая порог распознавания добра и зла. Воинственный аморализм является прямым результатом педагогического фарисейства, выступая печальным итогом

«нравственного воспитания».

Когда мы обеспокоены «моральным воспитанием» – нравственные качества человека становятся для нас *целью* педагогического процесса. Но каковы же *средства* ее достижения? А они до боли, до тошноты привычны: «влияние» («повлияйте же вы на своего ребенка!»), воздействие (зло-действие), принуждение, «чтение морали». Получается, что цель у нас – *нравственная*, а средства – *аморальны*. Значит, предсказать результат не трудно. Хочешь достичь цели – ищи соответствующие средства. Если же в наличии отсутствуют адекватные средства, нравственный человек отказывается от своей цели. С.Л. Соловейчик точно формулирует основной нравственный императив педагогики (и не только ее): достигай своей цели только и исключительно *за свой счет*, а не за счет детей. Не превращай детей в *средство* достижения своей педагогической цели.

Вот почему: не «нравственное воспитание», но – *нравственность воспитания* (которая неизбежно приводит к снятию «*воспитательности*», а точнее – **воспитательства**). Путь к нравственности сам должен быть нравственным. Тем более, нельзя перед собой и другими ставить воспитательные цели, это и противостоит естественности, и *нескромно*, а в итоге – все равно безрезультатно. Воспитывает не наша цель и не наша деятельность по «доработке», «доводке» человека до такой цели. Воспитывает, в конце концов (вернее – в начале начал), **сам процесс движения и развертывания общения**. Позаботиться о действительно *нравственном насыщении* реального общения, прежде всего – о нравственности *собственных* действий – вот предмет истинных забот педагога.

Итак, нравственное состояние учеников не должно быть педагогической целью. Целью мораль как таковая является только для *морализаторства*. В действительности же нравственность является сверхцелью, она метафизична, есть нечто такое, что изначально существует как «мета-» всех целей собственно духовного устремления и направленности, а не утилитарного целеполагания.

Что же тогда должно быть целью педагогического процесса: он не может быть совершенно бесцельным? А он может быть строго по Канту: *целесообразным без представления о цели*. Тогда мы имеем дело с **эстетическим** как таковым. Мне представляется, что истинной целью педагогического процесса может быть только одно: достижение *само-цельности* педагогического общения (что, в свою очередь, невозможно без преодоления «педагогичности» как таковой). А это уже – *эстетическая* сторона дела. Которая вовсе и не «сторона», а *суть* дела. Поэтому: не «эстетическое воспитание», а *эстетичность*

воспитания как такового.

Выражение: «эстетичность воспитания» не может не вызывать недоразумений, поскольку под «эстетическим» в педагогике обычно понимают некое изящество внешних форм, контроль за внешним видом учащихся, оформление учебных помещений, в лучшем случае – приобщение учащихся к лучшим образцам искусства и вообще – к художественному творчеству. Как-то в годы перестройки в одном техникуме увидел табличку на двери: «*Кабинет эстетического воспитания*». Полнейшее отсутствие у чиновных педагогов и *вкуса*, и *такта*, и конечно же – *ума*! А что при этом думает учащийся, направляясь на занятие в подобный кабинет: «Вот сейчас пойду эстетически воспитываться...» или «Сейчас меня там будут воспитывать – эстетически...».

Что касается понимания эстетического как такового, необходимо обратиться к концепции А.С. Канарского.

Идейное наследие выдающегося киевского философа **Анатолия Станиславовича Канарского** (1936-1984) еще не стало предметом содержательного осмысления и переосмысления в современной философии. Две книги этого замечательного мыслителя под общим названием «Диалектика эстетического процесса»¹ стали событием конца 70-х – начала 80-х годов, а затем незаметно и совсем незаслуженно как-то выпали из интеллектуального горизонта отечественного «философского сообщества», несмотря на переиздание в Киеве в 2008 г.². Мне, по крайней мере, не встречались исследования, в которых эстетическая концепция Анатолия Канарского была бы или достаточно содержательно проанализирована, или же подвергнута критике, более того – опровергнута. Разве что в работах Алексея Босенко явственно чувствуется присутствие идей А.С. Канарского (в творческом переосмыслении автором), особенно в первой³.

Виктор Аронович Малахов, вспоминая свои студенческие годы, пишет: «Никогда на факультете не возникало таких замечательных студенческих кружков, как в то достопамятное, то настоящее время. И первый из них – кружок эстетики, ведомый молодым преподавателем, любимцем думающего студенчества Анатолием Станиславовичем Канарским. Легенды о Канарском ходят по университету и его окрестностям. <...> Гляди, юный философ, гляди: легкой и четкой походкой

¹Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания. К.: Выща школа, 1979; Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры. К.: Выща школа, 1982.

² Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. К.: б/и, 2008.

³ См.: Босенко А.В. Реквием по нерождённой красоте. К.: Ред. журнала «Самватас», 1992.

заправского эстетика-гегельянца, в светлом, но строгом костюме, энергичный и обаятельный, как всегда, на кафедру врывается Анатолий Станиславович, – а мы уже расположились на своих излюбленных местах в ожидании Учителя. Канарский действительно был человеком незаурядного дарования, внешности и судьбы. Служа офицером-подводником где-то на Тихоокеанском флоте, он уже в довольно зрелом возрасте осознал, что философия составляет его подлинное призвание. Среди студентов ходили цветистые толки о том, как удалось Анатолию Станиславовичу вырваться из цепких объятий военно-морской службы, по сути, в совсем другую жизнь; поговаривали, что решающей для успеха этого предприятия оказалась другая неординарная черта молодого энтузиаста философии и нашего будущего мэтра – его игра на скрипке. Как бы то ни было, высокий, стройный, со светло-русыми волосами, Канарский действительно был похож на музыканта-виртуоза, при этом в самой его элегантности, в требовательных интонациях низкого хриповатого голоса, в веселой мужской решительности слов и поступков явственно ощущалось и нечто офицерское – в каком-то старом, еще не вполне советском смысле этого слова. Элегантность и внутренний артистизм Анатолия Станиславовича не только резко отличали его на общем фоне факультетской жизни, но и – что гораздо важнее – представляли собой несомненный и разительный контраст тому собирательному образу отечественного любомудра-шестидесятника, который позднее стал ассоциироваться с расхожим представлением о “киевской философской школе”. Чего не было в Канарском ни капли, ни грамма – так это глубокомысленной патриархальной расплывчатости; он был весь – как струна, как пламенная молитва перед Богом; весь вопрос, являющийся из глубин нынешнего авторского несуществования, – перед каким? Был ли для Канарского Богом человек в богатстве и полноте своих исторически развитых форм бытия и общения? Трудно сказать. По впечатлениям юного философа, таким Богом для Канарского скорее всего выступает любовь – жертвенная любовь в противовес к любви самоутверждающейся. Так это или не так, Бог у него, несомненно, был, причем ревниво требующий от своих адептов богословствования в духе и стиле аутентичного марксизма. Канарский учил нас дисциплине и последовательности философского мышления, способности вкладывать себя в свою мысль <...>»¹.

Анатолий Канарский был учеником профессора В.А. Босенко,

¹ Малахов Виктор. Век джаза пришёл на Украину (Записки юного философа) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/viktor-malahov/17659-vek-dzhaza-prishel-na-ukrainu-zapiski-yunogo-filosofa-.html>.

умным приверженцем его концепции диалектики как теории развития. Собственно, диалектика эстетического А.С. Канарского – это продолжение, развитие теории развития В.А. Босенко¹ [2], доведение ее до диалектики человеческой *чувственности*.

А.С. Канарский на деле реализует принцип совпадения диалектики, логики и теории познания: «Всякое бытие дается человеку через мышление, сознание, через логику и историю их развития. В равной мере и бытие эстетического может быть обнаружено и доказано не иначе как через живое движение человеческой чувственной практики»². Методологически значимо следующее: «Способ движения чувственности, взятой во всем богатстве ее общественных практических определений, и способ выявления, познания и доказательства бытия эстетического есть один и тот же диалектический процесс, подчиняющийся одному и тому же закону их объективно истинного функционирования»³. Вот почему «вопрос о бытии эстетического сразу же оборачивается вопросом о познании такого бытия, о специфических способах его постижения и истинности представления в теории»⁴. Так и реализуется основательно подзабытый ныне принцип *совпадения диалектики, логики и теории познания*. Ведь действительно – вопрос о бытии как таковом (в том числе и вопрос о любом «регионе бытия») для адекватного своего развертывания должен сразу же обернуться вопросом о *способе освоения* такого бытия, способе доступа к нему, способе истинного мышления о нем. Вспомним, именно Парменид, введя в философию сам термин «бытие», сразу же был озабочен и вопросом о его познании, об его истинном раскрытии.

Выдающийся философ XX века Э.В. Ильенков в предисловии к первой книге А.С. Канарского (он же был и оппонентом его кандидатской диссертации в 1969 году), отметив, что «это умная, серьезная и интересная книга, достойная внимания и размышлений»⁵, пишет об особенностях методологии автора: «Уяснить сущность эстетического процесса невозможно, по-видимому, путем формального анализа налично данных эстетических явлений, уже сложившихся в готовом виде. Единственно верным путем является здесь поиск ответа на более содержательный вопрос: откуда и как возникает та своеобразная человеческая потребность, которая приводит позднее к появлению особой,

¹ См.: Босенко В.А. Диалектика как теория развития. К.: Изд-во Киевск. ун-та, 1966.

² Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания. К.: Вища школа, 1979. С. 82.

³ Там же. С. 83.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Ильенков Э. В. [Предисловие] // Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания. К.: Вища школа, 1979. С. 3.

относительно самостоятельной отрасли общественного производства, а именно – искусства?»¹. Таким образом, в формировании искусства следует видеть прежде всего процесс развития *специфически человеческой чувственности*.

Эстетическое есть *чувственное* – и состояние, и отношение. При этом следует отказаться как от сугубо натуралистической трактовки человеческих чувств, так и от узко-гносеологического их понимания как лишь первоначальной ступени познавательного процесса. Киевский философ раскрывает специфику эстетического через категории «непосредственное», «самоцельное», «незаинтересованное». Согласно А.С. Канарскому, «чувственное – это не только отношение человека к вещи, ее свойствам и качествам, какими бы важными они ни были в практике жизни, но и отношение человека к самому себе, к цели, смыслу своего человеческого бытия вообще»². Итак, чувственное – это не просто безразлично созерцаемая или воспринимаемая предметность деятельности человека. Это – «особая предметность, прежде всего в том смысле, что с ней связано и обнаружение определенных ценностей существующего (будь то в виде свойств, качеств или особенностей вещей) и – что очень важно – обнаружение такого состояния человека, которое в отношении не только самого человека, но и общества выступает как подлинно непосредственное или по-человечески самоцельное. Эта цельность состояния определяется не столько тем, *что* человек воспринимает или присваивает, сколько тем, *как* осуществляется такое восприятие и присвоение или каков социальный смысл данного акта деятельности вообще»³.

Выявляя ограниченность онтологизма и гносеологизма в трактовке феномена эстетического, киевский эстетик, реализуя босенковское понимание сущности развития, берет само движение (как развитие) *от объективного к субъективному*: «подлинная диалектика эстетического – это естественный исторический (и практический) процесс перехода объективности чувственного явления в субъективное состояние, самочувствие человека, другими словами, – своеобразное “дооформление” бытия эстетического до уровня его завершения в человеческом переживании и утверждении»⁴. Иными словами, эстетическое – и не в *объекте*, и не в *субъекте* самих по себе, и не просто «между» ними, а в движении от объективного в субъективное, и

¹ Там же. С. 4.

² Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания. К.: Вища школа, 1979. С. 20.

³ См.: там же. С. 25.

⁴ Там же. С. 8.

именно такое движения предстает как собственно *развитие*.

Чувственное же состояние немислимо без движения *непосредственности*. У А.С. Канарского само «непосредственное» понимается неожиданно иначе, чем обычно. «Образно выражаясь, непосредственное – это такая небезразличность предметной деятельности, которая, с одной стороны, характеризует самочувствие этого человека как весьма приемлемое, утвердительное, хорошее (не-“*посредственное*” – через отрицание посредственного по качеству), а с другой – выделяет предмет такой деятельности не как средство, а как само-цель. Другими словами, непосредственное есть процесс человеческой деятельности, цель которой своеобразно “переходит” в средство, воплощается, угасает в нем и тем самым вызывает к жизни то, что полагалось в такой цели»¹. Получается, что «явление, которое дается нам непосредственно, не нуждается ни в каком другом опосредовании, чтобы можно было относиться к нему чувственно, оценочно, с переживанием. Скажем иначе: оно не нуждается в *дополнении еще* какой-то ценностью (ценностью мысли, сознания, капитала и т. д.), чтобы факт этой чувственности, переживания имел место»².

Значит, непосредственное есть *само-цельное*. Эстетическое является *чувственным отношением человека*, выражением степени *неравнодушия*, степени *непосредственности* и *самоцельности* чувственных состояний. Таким образом, «речь идет о самоцельности, которую ни при каких обстоятельствах нельзя превращать в конечную цель получения удовольствия от одного проявления жизни без того, чтобы все остальное проявлений такой жизни не остались неосуществленными. Иными словами, речь идет о самоцельности такой деятельности человека, в которой оказывается самодвижение общественного идеала жизни, реализуется совокупностью всех отношений (удовольствий) человека, цельностью их человеческого выражения. Только в движении такой самоцельности – как меры выражения удовольствия от всевозможных проявлений общественной жизни – положен смысл непосредственности состояний человека»³.

Эстетическое как чувственное есть *незаинтересованное*. Сама же незаинтересованность предстает обратной стороной выражения *наивысшей* человеческой заинтересованности. «И именно потому, что такая заинтересованность действительно существует, более того – способна реализоваться целиком и без остатка, – именно эта полнота ее реализации делает возможным ее превращение и в нечто не-

¹ Там же. С. 153-154.

² Там же. С. 162.

³ Там же. С. 152-153.

заинтересованное: в такое ценностное выражение жизни, завершенность которого положена по ту сторону всевозможного частного интереса и даже всего интереса как такового (не-за-интересом данная – значит данная сейчас, непосредственно, как самореализация того, что положено в интересе)»¹.

Сколько вариантов в эстетических исследованиях было предложено, чтобы зафиксировать противоположность «эстетическому». А.С. Канарский предлагает свой вариант, на мой взгляд, весьма основательно продуманный: эстетическое противоположно *безразличному*. Значит, оно выражает собой *высшую меру* человеческого *небезразличия*. Эстетическое состояние и отношение выражает осознанную, пережитую и выстраданную необходимость в таком осуществлении *всех* состояний жизни, «которое, по крайней мере здесь же, в одном из них, в самом этом страдании и переживании уже движется своей законченной цельностью. Но это такое состояние, которое аккумулирует в себе весь человеческий потенциал жизни, все ее должное, значимое и необходимое. Не рассудочно, не просто в представлении и оценке со стороны, а собственным движением и непосредственностью выражения оно демонстрирует такую меру небезразличности *момента* жизни, какой ее хватило бы для измерения ценности всей жизни человека и человечества. В этой наглядной выраженности того, *каким должно быть* всякое отношение человека по своей небезразличности, такое состояние фактически обнажает весь смысл *закона* восприимчивости человека к любому из проявлений своей жизни»².

Таким образом, эстетическое есть *чувственное*. Однако не всякое чувственное является собственно эстетическим: лишь то чувственное (состояние, отношение), которое соответствует «своему понятию», своей всеобщей природе, своей истине. *Истинно чувственное* есть эстетическое.

Эстетическое отношение, по А.С. Канарскому, выступает не от имени *той или иной* потребности человека, того или иного *частичного* интереса, а от имени всей человеческого существа, выявляя предельный, неисчерпаемый интерес к жизни. Поэтому предметом эстетического отношения являются не какие-то «эстетические свойства» предметов, не какая-то «эстетическая сторона» жизни, но *сама человеческая жизнь в целостности всех переживаемых моментов*, жизнь в ее смысловой обращенности и *завершенности* в чувственных состояниях человека.

Диалектическое понимание природы эстетического, в свою оче-

¹ Там же. С. 100.

² Там же. С. 115.

редь, дает возможность замечательному киевскому философу развить свою концепцию искусства, *логику видообразования* в искусстве, раскрытую как «генезис чувственной культуры», – что может быть предметом специального дальнейшего рассмотрения.

Особое значение концепции А.С. Канарского проступает при обращении ее в ткань *педагогического* мышления. Если возможно *особое «эстетическое воспитание»*, то это значит, что остальные «направления» потеряли свою *чувственную* (по-человечески чувственную) основу. А ведь подлинная задача *эстетическое* воспитания – формирование у человека действительно человеческой *восприимчивости* к миру, восприимчивости к *истинно человеческим* формам существования и общения, развитие *предельного безразличия* к таким истинным формам. Чем же это отличается от собственно *нравственности*? Нравственное – содержание, эстетическое – форма, причем не внешняя, формальная, а самая что ни есть *содержательная форма*.

Ясно, что действительным путем такого формирования может быть сам *эстетический* процесс, то есть – *педагогическое общение, которое осуществляется как эстетический (чувственно насыщенный) процесс*. А потому – не «эстетическое воспитание» (со своими специфическими целями и задачами, формами, методами и методиками, кабинетами «по эстетическому воспитанию»), а *эстетичность самого воспитания*. В этом смысле, если имеется в виду небездушная педагогика, все *воспитание должно строиться как эстетический процесс*, как такая *чувственная* деятельность, которой присуща *истинная непосредственность*: она не может быть средством реализации интереса, лежит *по ту сторону* деятельностного общения («непосредственное» конечно же надо брать «по Канарскому»). Такая деятельность, такое общение – в *высшей степени безразличны* для их участников, поскольку находят свое завершение в живом *самочувствии* человека. Разрыв «поля» непосредственности, снижение «тонуса» жизни – разрушает воспитание как воспитание. И тогда серость, казенщина, скука и принуждение заполняют пространство обнищавшего общения. Кстати, именно здесь и именно поэтому аккумулируются антисоциальные заряды той энергии, которая не находит культурно-творческого выхода.

Любое содержание, вовлеченное педагогическим процессом и которое должно быть освоено субъектами общения, останется вне их, если не *доведено до становления в живой непосредственности чувственных обращений к другим субъективностям, не доведено до чув-*

ственных состояний человека и выраженности¹ в этих состояниях.

Видимо, воспитание как воспитание имеет место там и тогда, где и когда *самоутверждение* человека существенно совпадает с образом его *жизнедеятельности*, то есть там, где проявляется непосредственность и самоцельность, где и когда человека никто специально не «воспитывает».

Эстетический состояние и эстетический процесс в контексте педагогического общения представляют собой настоящую *непринужденность человека*, его нахождение, как говорит А.С. Канарский, «непри-нужде», его включенность в такое общение, которое не является средством для какой-либо «нужды», а именно которое возникает реализованной «нуждой» человека, потребностью в общении и внепотребностной *потребностью в другом субъекте* как основе и условии собственной свободы. В таком случае «потребность» сама снимается и осуществляется прорыв по ту сторону любых «нужд», «потребностей» как чисто субъективных мерок.

Эвальд Васильевич Ильенков полагал, что эстетическое воспитание связано прежде всего с развитием *способности воображения*, которую определял как «способность видеть вещи глазами другого человека (реально, конечно, в него вовсе не превращаясь), глазами всех других людей, глазами человечества, и видеть не с точки зрения моих индивидуальных интересов, желаний и потребностей, а с точки зрения перспективных интересов “рода” человеческого»². Призвание образовательного процесса – научить индивида смотреть на мир не глазами обывателя, а глазами рода человеческого (Г.В. Лобастов). Вот в этом пункте задачи нравственного и эстетического в воспитании совпадают. Недаром великий английский поэт Перси Биши Шелли называл воображение «*органом нравственности*». Э.В. Ильенков говорил о том, что чувство красоты является «критерием человечности отношения индивида к предмету, будь то в математике или в политике, в промышленности или в быту»³. А формируется и развивается это чувство в процессе *приобщения к искусству*, к подлинному, высокому (классическому – в понимании феномена классики Мих. Лифшицем) искусству, которое всеми своими видами аккумулирует *способы противостояния обезличиванию человека* (что то же самое – расчеловечиванию человека) ко всевозможным сферам проявления общест-

¹В этом пункте концепция эстетического А.С. Канарского в чем-то существенном совпадает с понятием эстетического, развиваемым А.Ф. Лосевым, для которого эстетическое в первую очередь есть **выразительное** бытие.

² Ильенков Э. В. К беседе об эстетическом воспитании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/sch/aest.html#b2>

³ Там же.

венно-человеческой жизни, аккумулирует способы движения, развёртывания, осуществления собственно человеческого *чувства* как такового, без которого и *мысль* не выходит за пределы рассудочной художности и обывательской изворотливости. Э.В. Ильенков утверждает, что следующее определение природы подлинного эстетического воспитания, по-видимому, принадлежащее Мих. Лифшицу, является «серьезным и глубоким»: «суровое воспитание человеческого рода на опыте его производительной деятельности»¹. В таком понимании *эстетическое* и *нравственное* сливаются в одно, в истину, в *истинное* воспитание как таковое, соответствующее «своему понятию», своей всеобщей природе. Вот почему *нравственное* и *эстетическое* – не стороны, части, «направления» воспитания, вот почему *образование* есть *всецело* нравственное и эстетическое воспитание.

В бездушной, чувственно выхолощенной атмосфере властвует *дух назидательности*. Наставление – это «обучение от рассудка». Вспомним еще раз слова великого Гёте из письма Ф. Шиллеру: «Мне <...> ненавистно всё то, что лишь поучает меня, не способствуя моей деятельности или не вдохновляет меня самым непосредственным образом»². Эстетическое в воспитании – не просто «сторона», «направление», «составная часть», как утверждает педагогический рассудок. Эстетическое в воспитании – реальная *форма, образ, способ* осуществления воспитания как такового. Более того, это истина воспитания, *истинная форма* воспитания.

Не в этом ли секрет удивительной воспитательной эффективности различных неформальных коллективов, групп, компаний, независимо от содержания и направленности их деятельности? И не здесь скрыта разгадка гнетущей неэффективности обычной школьной и семейной «воспитательной работы», когда отношения участников процесса обезличены, *посредственны* и подчинены внешней целесообразности, где «воспитанникам» ненавистно все то, что идет от поучающих «воспитателей»?

Что же может стать предметом непосредственных забот педагога, стремящегося прорваться через мертвую рутину схем и методик, так это содействие *самоценности общения*, содействие преодолению равнодушия субъектов к своей деятельности и к формам общения. *Непосредственность и неравнодушные общения* – вот предмет контроля со стороны педагога, но без верховенства, превосходства, обязательно на равных, «без дураков».

¹ См.: там же.

² Гете И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т.2 / Пер с нем и коммент. Е.И. Бабанова. – М.: Искусство, 1988. С.176.

Наибольшее неприятие у противников *педагогики сотрудничества* вызывает краеугольный принцип учителей-новаторов: обучение без принуждения. – Как же возможно обучение без принуждения, без требований, ведь дети тогда ничего не будут делать, а если и возьмутся за что-то, то вовсе не за то, что нужно! Но суть дела в том, что принуждение так или иначе разрушает непосредственность и самоцельность, подчиняет жизненный процесс внешней целесообразности. Принудительное состояние является чувственно затупленным, безразличным. Вынужденные действия возникают лишь средством достижения цели, лежащей по ту сторону самой деятельности.

Но как же быть с требовательностью? Она остается, но не как нечто внешне положено, не как внешне казенная целесообразность, а как *требование самой сути дела*. Одно, когда я как педагог требую от учеников что-то делать так и не иначе, и делать именно это, а не другое, и совсем иное, когда *сам процесс*, в который ученики вовлечены как полноправные и заинтересованные участники, сама общее дело своей имманентной логикой требует от участников определенных действий, последовательности операций, собранности, сосредоточенности, внимания, сообразительности, честности. Это как в игре, где существуют четко определенные правила, без признания и выполнения которых она просто невозможна. Ведь в игре эти правила принимаются сугубо добровольно и не ощущаются как снаружи положенный предел.

Аналогия игры и педагогического сотрудничества – не просто внешнее сравнение. Игра стоит фундаментальным феноменом человеческого существования где реализуется непосредственность и самоцельность. Итак, педагогика сотрудничества не исключает требовательности, она просто ее переосмысливает и переносит внутрь педагогического процесса, лишая характера принуждения. И еще один весьма существенный момент: дело не в том, что учитель доверяет ученикам, а прежде всего – в *доверии учителю со стороны учеников*. Принуждение, справедливо считает С.Л. Соловейчик, это требовательность педагога *без доверия* к нему со стороны детей. Но если такое доверие есть, то требовательность действительно эффективна, поскольку ее выполнение возникает непринужденным и связано с внутренней необходимостью развертывания общения.

Ещё раз вспомним слова Гегеля: «Истинное есть вакхический восторг, все участники которого упоены»¹. Процесс раскрытия, осознания истины, *причастность к истине и красоте* не может не сопровождаться состоянием *восторга* и *очарования*, то есть – собственно

¹Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч.: в 14 т. Т. IV. М., 1959. С. 25.

эстетическими состояниями. Настоящие мастера педагогики умеют превращать обучение в такой захватывающий процесс. В них «эстетическое» не является каким-то приложением, какой-то особой утонченной форме, архитектурным излишеством, у них эстетическое – необходимый образ-способ построения не только каждого урока, а именно *всех* отношений с детьми. Истинный процесс общения – это вовлеченность и увлеченность, высшее состояние человеческого неравнодушия, у которого обязательно есть участники. Не потому ли наши подростки готовы искать упоения в самых опасных, идиотских, уродливых формах, что они лишены этой по-человечески прекрасной упоительности, увлеченности в школе, в нормальных, культурных формах деятельности и общения?

Таким образом, воспроизведение целостности воспитания в русле «закомплексованной» рассудком педагогики невозможно. Необходимо *изменение основания*, в данном случае это означает перемещение нравственного, эстетического, интеллектуального и т.д. измерений педагогического процесса из сферы внешне возложенных целей в *реальные образы осуществления* его. Необходимо снятия *частности* этих измерений, поскольку они не являются «составными частями», а предстают *способами развертывания* целостности.

В контексте нового педагогического мышления уже невозможно ставить задачу «формирования» – то ли нравственной, то ли эстетической, то ли интеллектуальной культуры человека. Здесь задача педагога сугубо предметная, практическая и не растворяется в тумане воображаемого будущего. Задача педагога – вместе с учениками, детьми и подростками создавать, формировать *условия* для осуществления *нравственной, чувственно выразительной и увлекательной* и в то же время, *умной совместной деятельности*. В эфире развертывания такого деятельностного сотрудничества возможно развитие нравственной, эстетической, интеллектуальной и всякой другой культуры участников не как чего-то вне заданного, определенного, а как свободное развитие каждого. Конечно, при этом никто не даст гарантий, что все будет безошибочным, непротиворечивым, легким – возможны всякие неожиданности. Ведь человек всегда превышает любые свои определенности. Она является существом непредсказуемым. Признание права каждого на чисто человеческую непредсказуемость, возможно, является одним из основоположений нового педагогического мышления. Однако именно здесь содержится возможность для со-творчества.

Внутри нормально построенного процесса сотрудничества развитие культуры каждого участника *возможно*, и этого достаточно. Существующие формы принуждения, опеки, казарменной целесообраз-

ности и лицемерного послушания такие возможности резко ограничивают. Культура как культура не живет, не дышит, не вырастает в формах рассудка. И только в разломах этих форм – даже при господстве традиционной педагогической объектности – осуществляется *спонтанное саморазвитие* личностных миров **вопреки** педагогическому рассудку. Правда, казенная педагогика последний факт ставит себе в заслугу, заносит в свой «актив»: не все так плохо, а вы, критикующие старую педагогическую систему, откуда взялись? – А мы, собственно, выросли *из этих* «разломов», просветов, «упущений», убегая от гласного и негласного педагогического *надзора*, и – не без помощи мудрых учителей, которым ненавистными были «только наставления».

Учить *мышлению* – значит вводить ученика в *ситуацию мысли* (вместе входить в такую ситуацию, дабы это принадлежало нашему существу, а наше существо – существу мысли как таковой), а не заставлять заучивать некие логические правила и принципы. Учить *гражданственности* – вводить его в *ситуацию гражданственности*, а не сгонять на всякие «мероприятия», где полно фальши, лжи, дешёвой патетики. Учить *нравственности* – значит вводить учеников в *ситуацию нравственности*, строить все без исключения отношения с ними как всецело нравственные (т.е. никоим образом не посягать на личность другого), а не морализировать, «читать мораль».

Ввести ребенка в ситуацию мышления, в ситуации уважения к старшим, послушания и проч. – значит: вместе с ним *ввести себя* в подобные ситуации, войти в них (а это вовсе не значит «подавать пример») без дураков, целостно, аффективно-умно, небезразлично и *нравственно*, поскольку в таких ситуациях выражено отношение в роду человеческому, к реальным человекам и к самому себе, тут всё *обращено* к тебе (то есть – к нам) по Истине, по высшей Правде (значит, сразу же – и по измерениям Добра и Красоты). И не забывать: так «*входить в ситуации*» вместе со своими учениками, чтобы наше существо *принадлежало существенному*, а существенное – *нашему существу*, иными словами – вводить себя целостно и в некую целостность, причём не *вместо* учеников, а *вместе* с ними, – на этом ещё в 60-е годы прошлого века акцентировал внимание педагогов выдающийся русский философ XX века Генрих Степанович Батищев.

Противоречие между учением и воспитанием, таким образом, разрешимо: они уже – не внешне состыкованы или согласованы по излюбленному многими «принципу дополнительности». Если учение состоит в приведении себя в соответствие с чем-то существенным, то, следовательно, в этом процессе самое это существенное *питает* меня

собой, вос-питывает. Если учение выступает само-изменением, то что же такое воспитание без имманентного *самоизменения*? Но в какую сторону – изменение? – А в конечном счёте всё определяется именно тем, *в какую именно ситуацию* мы вводим ученика, вернее – в какую именно ситуацию *мы* входим *вместе* с ним. И как мы проживём в этой ситуации, чему научим-ся. – Чертовски хочется наконец-то научиться быть – *быть человеком*.

1.14. К ВОПРОСУ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Душа к нам приходит извне, вернее – не к «нам» собственно, а к нашему телу. И этот факт был схвачен и выражен очень давно. Сказано же в Ветхом Завете: Творец *вдохнул душу* в первого человека. Значит, наша человеческая душа не является продуктом *естественных* процессов, происходящих в пределах нашего тела, она приходит к нам *сверхъестественным* способом. Кстати, согласно Платону душа до вселения в наше тело пребывала в мире идей, куда она и возвращается после смерти тела. Платон *не ошибался*: всё обстоит именно так. Если платоновский эйдос – это насыщенное изваяние *смысла*, умный мир *смыслов* (А.Ф. Лосев), то мир идей, мир эйдосов является *смысловой* реальностью, иначе говоря – *миром культуры*. Именно оттуда и приходит в наше тело та *форма*, которая делает его по-человечески одушевлённым телом, которая становится его формой, душой собственно.

Идеальное, согласно концепции Э.В. Ильенкова, есть *бытие одного в другом*. Быть иным, оставаясь при этом самим собой, и означает иметь, кроме реального, еще и идеальное бытие (Гегель). Мы, люди, смертны, а посему обречены на уход. Обречены на прекращение своего физического бытия, прекращение своего *чувственного* присутствия в чувственно-предметном мире. Однако наше бытие не ограничивается одним лишь физическим наличием. *Наше присутствие – неизбывно*. Разумеется, еще при жизни мы способны почти до нуля понижать *тонус своего присутствия* в том, с чем мы связаны и что мы делаем-осуществляем, и тогда мы *душевно* мертвы. *Духовная* же смерть нам грозит при лишении себя присутствия в нас того, что безмерно выше нас – Истины, Добра и Красоты. Однако наше физическое отсутствие в этом мире никоим образом не лишает нас присутствия в нем. Мы *обречены присутствовать* в мире, среди людей и после того, как наши бранные останки опустят в землю.

Здесь уместным будет снова обратиться к концепции «отраженной субъектности» российского психолога В.А. Петровского, согласно которому понятие «отраженной субъектности» воплощает в себе

представление о личностном аспекте бытия человека в мире как формы активного идеального присутствия человека в жизни других людей, «продолженности человека в человеке». «Понятие отраженной субъектности в самом общем плане может быть определено как бытие кого-либо в другом и для другого. Смысл выражения “Человек отражен во мне как субъект” означает, что я более или менее отчетливо переживаю его присутствие в значимой для меня ситуации, его готовность осуществить преобразование этой ситуации, внести в нее что-то свое, личное и тем самым произвести изменения в системе моих отношений к миру. Отраженная субъектность есть, таким образом, форма идеальной представленности этого человека в моей жизненной ситуации, выступающая как источник преобразования этой ситуации в значимом для меня направлении. Отражаясь во мне, он выступает как активное деятельностное начало, изменяющее мой взгляд на вещи, формирующее новые побуждения, ставящее передо мной новые цели; основания и последствия его активности не оставляют меня равнодушным, значимы для меня, или, иначе говоря, имеют для меня тот или иной личностный смысл. Говоря об идеальной представленности одного человека в другом, мы прежде всего имеем в виду отмеченное обстоятельство: что первый открывается второму как значимое для него существо, как источник нового для него смысла»¹. Автор выделяет три генетически преемственные формы проявления отраженной субъектности: во-первых, запечатленность субъекта в эффектах межиндивидуальных влияний; во втором случае отражаемый индивид выступает как идеальный значимый другой; в третьем – как претворенный субъект². И вот этот «значимый другой», равно как и «претворенный субъект» – выступают во мне и для меня *активным началом* меня самого, и сие предстает эффектом идеальной продолженности одного индивида в другом, и не просто как «продолженность», но и как «авторствование», то есть – именно *субъектность*. Поэтому речь идет об *инобытии* одного человека в другом. В.А. Петровский резюмирует: «<...> отраженная субъектность должна быть осмыслена как субъектность самого отражения, что идеальной представленности одного человека в другом присущ активный, “незеркальный» характер. Да и может ли быть иначе, если термин “отражение” мы используем в его точном значении? Отразить что-либо – это значит воспроизвести существенные, определяющие черты отражаемого: в данном случае – признак действительности, активной причинности индивида по отноше-

¹Петровский В.А. Принцип отраженной субъектности в психологическом исследовании личности // Вопросы психологии. 1985. № 4. С. 18.

² Там же. С. 19.

нию к чему-либо, происходящему в нем самом, в других людях, в предметной действительности»¹.

Таким образом, субъект есть не просто субъект для себя, но и одновременно он является субъектом своего бытия *для другого*, – даже и после своего *ухода*. Личность никоим образом не исчерпывается определенной суммой своих предикатов. Личность определяется **полнотой собственного присутствия в других людях** и полнотой и существенностью **присутствия других** людей в ней самой.

Когда мы обречены уходить, когда мы уходим, – мы остаемся не просто *в памяти*. Если *присутствие* как таковое является специфически человеческим способом бытия (и – *оставления в бытии*), снимая в себя «есть» вещи и «быть живым» растения и животного (по В.В. Бибихину), то память предстает *особым способом* присутствия. Не *местом* присутствия (равно как и не «присутственным местом»), а именно *способом*. Человек не просто *сохраняет* себя в памяти других, оставляя мир сей, или оставляет о себе некоторую память. Само его *живое присутствие* – даже и после смерти – и является беспокойством *памяти*. Присутствие не в памяти, а *присутствие как память, память как присутствие*, то есть – присутствие в нас, в структуре нашей личности, в наших собственных отображениях в других (и в самих себе), в движении наших дел, замыслов, помыслов, отношений, поступков.

Память, как справедливо полагает М. Хайдеггер, означает изначально вовсе не способность к запоминанию. «Это слово именует целое духа в смысле постоянной внутренней собранности в том, то сущностно обращено ко всякому чувствованию. Память означает изначально то же самое, что молитва, по-миновение (An-dacht); неотпускаемое, собранное пребывание при...а именно не только в прошлом, но равным образом при настоящем и при том, что может прийти. Прошое, настоящее, будущее являют себя в единстве всегда собственного *при-сутствия* (An-wesens)»². Стоит и далее вслушаться в размышления М. Хайдеггера: «Поскольку память как собранность души, как молитва, не отпускает то, на чем она собрана, в ней правит не только тяг сущностного при-поминания (An-denkens) о чем-то, но одновременно также и тяг не отпускающего и не развязывающего <...> удержания. Исходя из памяти и внутри нее, душа изливает в таком случае богатство образов, т. е тех видов, через которые она сама ста-

¹ Там же. С. 22.

² Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академический Проект, 2006. С. 160.

новится зримой»¹. «В Gedанскак изначальной памяти правит уже то воспоминание (Gedenken), которое при-мысливает свое мыслимое к тому, что должно быть осмыслено <...>, т.е правит благодарность. Мы благодарны (danken) за это тем, что мы благодарны (bedanken) тому, что мы должны это благодарить (verdanken). То, что мы должны благодарить, исходит не от нас. Это нам дано. Многое нам дается в дар, и разного рода. Высшим же и, собственно, охранительным даром остается для нас наша сущность, которой мы одарены таким образом, что лишь из этого дара мы есть те, кто мы есть. Поэтому это приданое мы должны благодарить больше всего и непрестанно»².

Дар этот – *непосредственно* идет от других людей (следовательно, из культуры, из ее глубин и кристаллизаций этих глубин в классических формах). Непостижимым образом этот дар причастен самому бытию в его целостности. Иное имя этому Бытию – Бог.

Мы должны не только горевать за теми, кто ушел из этого мира. Мы должны быть им *безмерно благодарны* за то, что они были, были с нами и *дали нам счастье* своего присутствия. Наш плач по умершему (хотя, как говорил М.К. Мамардашвили, с этого, собственно, и начинается человеческая культура) – это, конечно же, проявление *жалости к себе*. Нам невозможно без тебя. Даже когда мы в слезах жалеем умершего, мы в конечно счете *жалеем самих себя*... Чувство жалости должно смениться чувством (и – пониманием) благодарности, – *благодарением за их присутствие*... Которое не кончается с физическим уходом.

Смерть близкого (и дальнего, – любого) человека должна *предельно активировать* наше мышление, вводить его в режим *собственно Мышления*. Поскольку мы здесь вдруг становимся причастны наибольшей тайне человеческого бытия – тайне *присутствия*. Ведь недаром же великий Спиноза говорил: «Не плакать, на смеяться, а понимать...»

Что же касается *полноты* характеристики личности, то трудно не согласиться с В.А. Петровским: «<...> можно предположить, что если бы мы сумели зафиксировать существенные изменения, которые данный индивид произвел своей реальной предметной деятельностью и общением в других индивидах и в частности в самом себе как “другом”, что формирует в других идеальную представленность первого - его “личностность”, то мы получили бы наиболее полную его харак-

¹ Там же.

² Там же. С. 162.

теристику именно как личности»¹.

Что же *уходит* со смертью человека и что же *остается*? – А вот тут стоило бы вслушаться в умные размышления К.А. Свасьяна: «<...> идея индивидуального бессмертия, уже по малейшем продумывании, обнаруживает всю свою несостоятельность, чтобы не сказать, нелепость. Дело даже не в том, что она узурпирована религиозным сознанием и считается специфически религиозной темой, представляя собой для научного сознания в лучшем случае маргинальный, или экзотический, интерес; дело в том, что, даже если мы допустим возможность рационально фундированного индивидуального бессмертия, это так же мало сдвинет проблему с мертвой точки, как и отсутствие всякого бессмертия вообще. Потому что религиозно понятое бессмертие есть лишь обратная сторона атеистически понятой смерти, где, в последнем случае, так же умирают в небытие, как в первом случае умирают в (вечное) бытие. Решение, за рациональной нефундируемостью обоих представлений, остается за вкусом, и есть основания полагать, что более мужественный, умный, морально и эстетически взыскательный вкус предпочтет-таки бессмертию бездельничества в Боге “вечный покой могилы”. <...> С точки зрения индивидуальной эволюции, “навсегда уйти в бессмертие” ничем не отличается от “навсегда уйти в смерть”, потому что решающим в том и другом случае остается прекращение развития сознания при обоюдостороннем погашении его в “сюда” или в “туда”»².

Конечно, К.А. Свасьян – сторонник антропософии, и весьма далек от православия. Но и антропософы (на уровне теоретической культуры К.А. Свасьяна) способны к умным прозрениям: «Если телесный носитель, вскоре после смерти, распадается и растворяется в гомогенном ему мировом веществе, то по аналогичной логике следовало бы исследовать и носимое, то есть внутренний мир: сознание, Я, душу. Физика духа фиксировала бы распад и здесь, но не абсолютный, а парциальный, именно: в той части души, которая, будучи при жизни намертво связана с телом, уподобляется последнему и соответственно разделяет его участь, умирая вместе с ним. Смерть, увиденная так, была бы очистным, если угодно, экологическим мероприятием: своего рода защитной реакцией мира от нажитого в прижизненном опыте душевного мусора, грозящего мировому целому непоправимыми инфекциями и засорениями. Иначе говоря, смерть виделась бы уже не концом и упокоением – атеистическим или религиозным, всё равно, –

¹Петровский А.В. Личность в психологии с позиций системного подхода [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.voppsy.ru/issues/1981/811/811057.htm>

²Свасьян К.А. Человек в лабиринте идентичностей. М.: Evidentis, 2009. С. 177.

а обезвреживанием и утилизацией (Entsorgung) душевных отходов, некой санитарно-гигиенической процедурой по ликвидации эпизоотических очагов души»¹. А вот еще: «<...> смерть не есть погашение и уничтожение вообще, а только погашение и уничтожение несущественного, отбраковка пережитых содержаний, не имеющих для мирового процесса никакого хоть сколько-нибудь весомого значения; смерть – феноменолог, подвергающий жизнь той же редукции, тому же заключению в скобки, каковому мысль подвергает иделируемый предмет, чтобы свести его к эйдосу и смыслу. Иными словами, смерть идеирует жизнь в её чистом смысле, вынося за скобки всё, что в бездарно понятой и бездарно использованной человеческой свободе прижизненно противопоставляло себя мировой необходимости»² [1, с. 187].

Относительно вопроса о бессмертии души можно вспомнить слова Григория Померанца: ведь бытие, которое на миг ощутило себя во мне, бессмертно...

Таким образом, рационально-диалектически понятая категория *идеального* дает нам возможность осмысливать не только человеческую **жизнь**, но и **смерть**. И тогда *воскресение* может предстать нам во всей своей *идеальной реальности* (или – *реальной идеальности*), и слова из «Символа веры» («Чаю воскресения мертвых») могут приобрести новый эсхатологический смысл, и вполне земной. В «*жизни будущего века*», в ином, чем теперешний, типе организации человеческого сообщества *освоение опыта* предшественников в *живой форме* ставится во главу угла, предстает первоочередной задачей. Не наращивание технологических мощностей эксплуатации природных и человеческих энергий станет предметом забот такого сообщества, а исключительно *продолжение развития* как мировой субстанции, так и человеческой истории в *субъектной форме*, в *форме личностного самобытия* каждого человеческого индивида. И лишь в таком контексте не только возможно, но и предельно необходимо «воскресение мертвых», обращение к опыту ушедших поколений и личностей, предельная **активация их присутствия** в живой деятельности ассоциированных индивидов, в производстве *самой формы общения*.

Лишь при таких условиях *цивилизация* перестанет господствовать над *культурой* и займёт свое подобающее место – место исключительно *средства*, некоего «удобства», не более.

Таким образом, душа к нам *приходит* от людей и к ним же *уходит*, людям остаётся. Следовательно, если уж и быть по-настоящему

¹ Там же. С. 181.

² Там же. С. 187.

озабоченным проблемой *спасения души*, то следует в первую очередь позаботиться о том *содержании*, которое мы **ежедневно** «выдыхаем» в мир, о том, какие следы оставит слово (и дело) наше среди людей. *Осмысленность* нашего дела и *дельность* нашего слова – вот субстанциональное основание того, что называется «спасением души». Хотя, как сказал поэт –

*Нам не дано предугадать,
Как слово наше отзовется, –
И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать...*

ЧАСТЬ 2. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ КАК ФОРМАХ ДУХОВНОЙ (ИЛИ АНТИ-ДУХОВНОЙ?) РЕАЛЬНОСТИ

2.1. ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ КАК ПРЕДМЕТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА¹

Любое исследование осуществляется как процесс не только «оперирования» с исследуемым предметом или явлением, но и как процесс мыслительный, позволяющий определенным образом строить или корректировать отношение исследователя к объекту исследования. От того, как осуществляется мыслительный процесс, зависит и ход исследования, и его результат. Такая связь строится на том, что мыслительный процесс, сопровождающий исследование, всегда содержит в том или ином виде образ исследуемого, определенную структуру предполагаемых актов связи или актов взаимодействий с ним, а также содержит определенный способ понимания его как особого явления, существующего в определенном контексте.

Способ и характер мышления не является нейтральным по отношению к исследовательскому процессу. Он запечатлевает характеристики способа деятельности или способа действий, являющихся формами осуществления того или иного типа исследовательского процесса. Существуют стандарты проведения исследовательского процесса. Они известны по названиям выделяемых уровней исследования: эмпирического и теоретического. Выделение этих уровней является «общим местом» при рассмотрении особенностей научного знания. При этом под эмпирическим уровнем необходимо понимать проведение следующих актов: сбор материала об объекте исследования, обработка этого материала, систематизация и классификация, а также следующая за всем этим интерпретация. Интерпретация необходима для приведения знания, полученного в ходе названных процедур, к некоторому общему «знаменателю». Она необходима для получения знания, объединяющего смыслы каждой из отмеченных процедур, и выражающего их связь друг с другом, а также некоторым образом углубляющего знание об объекте исследования. Интерпретация выража-

¹ Материалы данного раздела были ранее опубликованы автором в научном журнале «Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 3. Социально-политические и правовые проблемы образования и общества. Усть-Каменогорск, 2006, с. 8-19.

ет, прежде всего, позицию, уже сложившуюся у автора исследования. В свою очередь, под теоретическим уровнем научного исследования понимается вскрытие необходимых, существенных, объективных, повторяющихся связей, характерных для исследуемого объекта. Каждый из этих уровней является выражением и результатом существенно отличающихся процессов, представленных в исследовании. Осознание этих процессов может означать получение возможности оптимального и в наибольшей степени результативного осуществления процесса познания.

В истории философии выработаны различные «модели», «образы» познавательного процесса. Каждый из них имеет свои основания, границы и присутствующую в нем меру достижения результативности и достоверности итогов. Каждый из них имеет свой «смысловой каркас», свою логику построения и способ осуществления. Осознание исследователем этих черт совершаемого или планируемого познавательного процесса делает возможным его строить и корректировать с точки зрения стоящих задач. В то же время, оно позволяет корректировать и сами задачи, а также разработку исследовательских программ в целом. Выявленные «модели» или «образы» познавательного процесса, присутствующие в истории философии, являются результатом историко-культурного становления человеческого отношения к миру. Исторически вырабатываемые параметры отношения человека к миру имеют необходимый, существенный и объективный характер. Исследовательский процесс выражает определенный тип отношения человека к миру. Поэтому он также несет в себе его характеристики. Исходя из этого, возникает возможность, с одной стороны, моделирования в происходящем или планируемом познавательном процессе характеристик мироотношения. С другой стороны, открывается возможность внесения коррекций в происходящий или планируемый процесс исследования с точки зрения необходимых, осознанно - желательных ориентаций его осуществления.

Учитывая то, что содержание и структура социальной реальности являются определенным образом сформированными, что в них присутствуют связи, отличающиеся закономерным характером, - учитывая это, необходимо обратить внимание на то, что проявление этих связей происходит «повсеместно», то есть в любых сферах жизни общества и на любых его уровнях. Хотя, говоря о различных уровнях социальной реальности, нужно подчеркнуть, что их различию соответствует различие проявления характеристик человеческого мироотношения. Так, например, на обыденном, «житейском» уровне исторически определенные черты мироотношения человека проявятся в виде

неких спонтанных, неотличимых от других, порожденных и, тем самым, присущих другим эпохам характеристик. Иначе говоря, обыденно - житейский уровень не содержит достаточного осознания специфики характеристик мироотношения человека, порожденных и, тем самым, присущих данному историческому времени. Отсутствие осознания специфики мироотношения приводит к недоступности как практической, так и теоретической того, что уже составляет сущность новых форм практики.

В полной мере это касается научной деятельности, в которой осуществляется исследовательский процесс. Осознание и учет новых особенностей человеческого отношения к миру являются условиями более совершенного осуществления любых деятельностей, в том числе и деятельности исследовательской. Выделение и осознание новых, порожденных культурно-историческим процессом, практикой, особенностей человеческого мироотношения, в случае их перенесения в те сферы человеческой деятельности, которые еще не получили коррекцию в соответствии с ними, приводит к открытию соответственно новых возможностей. Структура практического мироотношения людей является в то же время структурой любой деятельности, построенной по стандартам достигнутого в рамках некоего данного этапа исторического развития уровня.

Для успешной и осознанной исследовательской деятельности важно дифференцировать эти структуры от тех, которые характерны предшествующим формам исторической практики. Такая задача возникает в связи с тем, что в современном общественном сознании, включая и сознание научное, функционируют мироотношенческие «модели» различных эпох. Отсутствие дифференцировки этих моделей друг от друга приводит к тому, что в сфере их применения возникает путаница. Модели мироотношения, свидетельствующие о достигнутых высших для данного исторического времени образцах, необходимо отличать от тех, которые уже преодолены развитым философским сознанием, но продолжают сохраняться и функционировать на обыденном и на научно-некритическом уровнях сознания и практики. Неучет этого отличия ведет к формированию соответствующего этим уровням способов организации и осуществления процесса деятельности. В полной мере это может проявляться в сфере научно-исследовательской деятельности. Это означает, что воспроизводятся устаревшие «модели» организации и функционирования деятельности, что обуславливает получение соответствующих результатов.

Особое значение имеет вычленение, анализ и определение статуса мироотношенческих моделей для развития социально - гуманитар-

ных наук. Их развитие связано с более непосредственным характером воспроизведения мироотношенческих моделей, так как предметом социально-гуманитарных исследований, по большому счету, выступает сама связь человека с миром, представленная в той или иной форме. В то же время, собственные возможности социально-гуманитарных наук в вычленении мироотношенческих моделей ограничены. С одной стороны, ограничение касается того, что каждая из социально - гуманитарных наук определяет свой предмет, опираясь не на специфику мироотношенческих «моделей», а на группы внешне фиксируемых качеств, определяющих образ однородных процессов, присутствующих в социальной реальности. Так, например, педагогика определяет своим предметом процессы обучения, воспитания, образования; психология - процессы реагирования на воздействия окружающей среды со стороны имеющейся у индивида телесно-физиологической организации. Аналогично обстоит дело и в других науках.

Политология определяет в качестве своего предмета процессы, содержание которых отвечает понятию политических отношений. История – процессы, которые характеризуют наличие движений в жизни общества, имеющие свои ритмы, последовательность, известную форму и содержание. Культурология - процессы существования явлений и предметов культуры. Экономика – процессы функционирования производственных отношений, то есть отношений между людьми в сфере производства, потребления, распределения, обмена и отношения собственности. Социология в ее наиболее широко распространенном варианте определяет свой предмет рассмотрением социальных действий (М. Вебер). Философия – процессы развития природы, общества, мышления и др. В данном обращении к формулированию предметов названных наук мы не ставим задачу рассмотрения вариантов трактовки предметов этих наук, имеющих в них.

Нашей задачей здесь является уточнение того, насколько в определении предметов этих наук присутствуют или не присутствуют, во-первых, мироотношенческие модели, и, во-вторых, указание на группы однородных процессов, характерных для каждой из них. При ближайшем рассмотрении подтверждение получает вариант определения предмета той или иной науки, осуществляемый на основе выделения массива однородных характеристик, присущих тому или иному процессу. Определение характеристик мироотношения, присущего человеку в тот или иной исторический период, постулируется, прежде всего, в виде описаний событийного ряда, ряда авторов, которые эти события фиксировали и интерпретировали. Кроме того, всегда присутствует более или менее успешная попытка построения логической мо-

дели, связывающей группы описаний в некую развернутую систему с определенным количеством элементов и понятий, в которых эти элементы выражены. Итоговый образ каждой из названных наук при этом предстает в виде системы знаний, развитие которой выражается образом ее увеличивающегося объема, дополняющегося все большей дифференциацией элементов.

Таким образом, отмеченный ряд социально-гуманитарных наук в определении своего предмета отвлечен от ориентации на рассмотрение вариантов мироотношения человека как своего предмета. Такие варианты с самого начала заменены группами характеристик, присутствующими неким предполагаемым однородным процессам, составляющих сферу каждой из этих наук. Специфика такого понимания предметов отмечаемых нами наук выражается образом системы знания. Всякая система знания всегда является завершенным процессом познания, то есть его результатом. При этом проблема развития той или иной науки не совпадает с проблемой развития соответствующей ей системы знания. Выделение мироотношенческой компоненты в определении предметов социально-гуманитарных наук с необходимостью требует процессуального подхода. Это означает, что образ науки как системы знания не может адекватно отражать присутствие мироотношенческой позиции, связанной с той или иной сферой социально-гуманитарного исследования.

Для совершенствования «проектирования» процесса научных исследований необходимо учитывать процессуальную природу феномена исследования, в том числе и социально-гуманитарного исследования. Отсюда следует, что системный подход может быть использован лишь для корректировки, совершенствования и оптимизации системы знания, но не для корректировки, совершенствования и оптимизации научного исследования как процесса. Осознанное отношение, работа с логикой исследовательского процесса требует, в свою очередь, адекватного понимания того, **как** осуществлять эту работу, **как** проявлять это осознанное отношение. Это означает, что в данном контексте актуализируется проблема метода – метода не только самого процесса исследования, но и метода осмысления его адекватности задачам и целям исследования. Учитывая различия логики процесса исследования и логики системной представленности его результатов, необходимо различать также методы воспроизводящие, с одной стороны, логику процесса исследования, а с другой стороны, логику фиксации его результатов в форме системы. В этом плане имеет смысл обратиться к феномену методологии и феномену методики.

Методология предполагает определение не только путей иссле-

дования, но и определение оснований и путей формирования тех или иных методов, их возможностей и границ действия, обеспечивающих смысловую направленность осуществляемого исследования. Методика предполагает «матричное» понимание работы с методами, так как она задает логику воспроизведения систем знаний в первоначальных или измененных условиях. Логика воспроизведения выступает основой процедур применения имеющихся, или имевшихся, систем знания с помощью методов как инструментов применения или воспроизведения. Рассмотрение методов как инструментов применения знаний, инструментов конструирования его систем, свидетельствует о внешнем их понимании по отношению к познавательному процессу. Метод, в этом смысле, задает возможные границы манипулирования содержанием отдельных элементов имеющейся системы знания. Но он не в состоянии воспроизвести логику процесса, так как любые процессы не воспроизводятся адекватно через систему действий, операций, процедур, по определению имеющих конечный характер. Дело в том, что процесс – это форма разворачивания целостности. Сумма же конечных состояний не равна процессу разворачивания целостности.

В большом спектре социально-гуманитарных исследований проблема выбора, применения методов и проблема методологических оснований всегда являются актуальными, так как от их решения зависят успешность, адекватность, результативность, достоверность и проводимых исследований, и систематизации получаемого знания. В то же время их осознание как инструментов, которыми можно манипулировать, существенно вредит их собственному, реальному статусу. Это происходит потому, что в статусе инструментов и методы, и методика, и методология претерпевают существенные внутренние трансформации, влияющие на их содержание, смысл использования и результативность. Эти трансформации заключаются в том, что «вхождение» в сферу содержания, на которое оказывается воздействие с помощью таких инструментов, оказывается внешним, то есть не достигает уровня адекватности внутренним особенностям и характеристикам. Итогом здесь является возможность манипуляции с внешне обозначенным содержанием в виде группы фиксированных характеристик, с которыми и взаимодействуют названные «инструменты». Единственным способом избежать в специально-научных исследованиях «ухода» во внешний план проявления исследуемого объекта при использовании методов, методик, методологии как инструментов является проведение этих исследований как процессов, ориентированных на «погружение» в собственную логику исследуемого объекта, а не на использование внешних воздействий на него с помощью методов, дающих об-

раз ответа объекта на воздействие, а не образ его собственного состояния и содержания. Понятно, что образ ответа объекта на воздействие на него в какой-то мере тоже характеризует его содержание и состояние, но эта характеристика далеко не идентична сути объекта исследования как такового. Для иллюстрации можно привести пример. Так, если объектом исследования является живое существо, то характеристики его реакций на воздействия раздражающего характера с нашей стороны не будут символизировать наше познание его сущности, то есть способов его становления, функционирования, развития. Иначе говоря, знание реакций живого объекта на наши воздействия останутся в статусе знаний атрибутивного характера его свойств, а не характера сущностного, хотя целью исследования всегда является по большому счету раскрытие сущности.

Определяя методологию в контексте социально-гуманитарных исследований, необходимо отметить и отличие понятий, основанных на одном корне – на корне «метод». Выше, говоря о специфике «инструментарного» отношения к понятиям «метод», «методика», «методология», мы не останавливались на специфике понятия методологического в этом ряду. Сделать же это необходимо не только потому, что при рассмотрении особенностей и закономерностей социально-гуманитарных исследований присутствуют известные разночтения в их трактовках, но и потому, что это предполагается темой данного раздела. При рассмотрении понятий «методика» и «методология» надо учитывать их различие, которое полностью аннулируется при их инструментарном использовании. Исходное же различие между ними можно охарактеризовать следующим образом. Методика – это система планируемых действий, в которых заключен образ осуществляемых воздействий на материал или объект исследования с целью получения результата, адекватного этой системе действий. Методология – сфера всеобщего, в котором выражается образ и логика процесса формирования того, что исследуется. При этом под всеобщим надо понимать то, что существенно отличается от общего. Поясним последнее. Общим является то, что присуще определенному ряду явлений в качестве одинакового признака. Признак одинаковости не гарантирует сохранения содержательности того, что проявляет свою одинаковость с другим. В основе определения общего лежит операция сравнения. Попробуем сконструировать пример для пояснения статуса общего как формального признака, присутствующего в определенном классе предметов или явлений. Так, в качестве общего возьмем признак, выраженный в свойстве быть круглым. По этому признаку осуществим подбор предметов, которые им обладают. В итоге, в классе

предметов с этими свойствами окажутся такие как, например, луна, тарелка, колесо и др. Между ними, хотя и есть общее, но оно бессодержательно, формально. То есть общее есть, а содержание их связи в рамках данного класса явлений отсутствует. Этот момент необходимо выделить как такой, который имеет очень существенное значение для выявления оснований проведения научных исследований, включая исследования социально-гуманитарного характера. Его можно сформулировать следующим образом. Строить научные исследования на использовании в качестве инструмента метода сравнения означает переводить это исследование с уровня сущностного познания на уровень внешнего описания, теряющего если не всю содержательность, то его большую часть.

Существующее отличие общего и всеобщего выявляется при рассмотрении классической, веками складывающейся и развивающейся, философской традиции, начиная от древней философии и заканчивая последователями немецкой классической и марксовской философии. В рамках этой традиции понятие всеобщего характеризует способ формирования целого в рамках мира как целого. Это определение может быть более легко понято, если рассмотреть его содержание последовательно. Во-первых, для характеристики всеобщности важно обратиться к пониманию целостности. Целостность в классической философской традиции характеризуется не просто совокупностью частей, которые можно описать как самостоятельные дискретные составляющие. Напротив, определение целостности ориентировано на особое внимание и рассмотрение характеристик связи элементов внутри рассматриваемого предмета исследования. Отсюда следует, что в понимании всеобщности присутствует необходимость выявления способа формирования объекта, а не постулирование его как целостности. Во-вторых, определение всеобщности требует рассмотрения объекта исследования с точки зрения его связей с контекстами, более или менее близкими, его существования в рамках мира как целого. Определения процесса формирования объекта рассмотрения как целостности и определения связей его с окружающим миром доступны для выявления. Они присущи любому явлению, предмету мира. Учитывая это, можно отметить, что понятие всеобщности отражает такие черты, которые присущи всякому явлению и не требует (для его выявления и понимания) проведения процедуры подведения данного объекта или его отдельных характеристик под какие-либо классификационные признаки, сводящие содержание их существования к формальным классификационным схемам. Таким образом, отличие общего и всеобщего – существенная черта различных ориентаций в научных исследованиях.

При этом общее выражается в ориентации на операции сравнения и классификации выделяемых и описываемых признаков познаваемого. Всеобщее же выражается в ориентации на выявление способов формирования объекта исследования как определенной целостности и учета его связей с окружающим миром как содержательным контекстом его формирования. Кроме целостности и всеобщности важной является ориентация на воспроизведение оснований и принципа саморазвития, определяющих существование и развитие того или иного предмета исследования. Эта ориентация предполагает, что предмет исследования должен рассматриваться с точки зрения его собственных потенций, а не тех, которые предпосылаются ему исследователем искусственно организуемом процессе развития.

Социально-гуманитарные исследования обе эти ориентации также реализуют. При этом различие этих ориентаций приводит к существенным различиям во всем спектре исследовательской проблематики, начиная от формулирования идей, проблем и заканчивая выбором методов и оснований для интерпретаций полученных результатов. Обратимся к рассмотрению ряда состояний, имеющих в социально-гуманитарных исследованиях, отмеченных выше, с точки зрения выявления присутствия или отсутствия в них реализации важных для результативности научных исследований ориентаций. Речь идет о том, насколько в социально-гуманитарных исследованиях присутствуют ориентиры на выявление образов мироотношения, в которых реализованы черты целостности, всеобщности и принцип саморазвития и том, насколько продуктивны эти ориентиры для развития тех или иных наук.

Начнем с рассмотрения ситуации в педагогике с точки зрения отмеченных выше установок, носящих методологический характер. Учитывая наличие огромного количества проблем в этой науке, мы обратимся лишь к тому, что определяет ее как науку гуманитарную. Это означает необходимость рассмотрения ее с точки зрения того, как она осуществляет в своих исследованиях ориентацию на рассмотрение закономерностей формирования мироотношенческой позиции тех, кто является объектом ее изучения.

Основополагающими для исследования процессами в педагогике признаются, как известно, обучение, воспитание, образование. Каждый из них рассматривается с точки зрения присутствия в них двух сторон: обучающей и обучаемой, воспитывающей и воспитуемой, образующей и образуемой. Связь этих сторон трактуется, как правило, как первостепенное влияние одной на другую, которое вызывает определенные изменения в той, на которую осуществляется влияние.

Влияющей стороной выступает учитель, а стороной, на которую оказывается влияние – ученик. Усиление влияния и его эффективность в педагогике связывается с развитием педагогических технологий. Этому посвящено большое количество работ и специальных исследований. Организация развернутых и дифференцированных влияний на учащегося, являющаяся предметом в педагогических технологиях, исходит из взгляда, что развитие – это процесс, который не только инициируется извне, но и свою содержательность также получает через процесс интериоризации внешнего во внутреннее.

Развитие учащегося в разработках, посвященных педагогическим технологиям, характеризуется явно или неявно как результат внешних воздействий. Образ саморазвития оказывается замещенным образом программируемой, дифференцированной системы действий, исполняя которую, учащийся индивид обеспечивает в качестве результата то, что и является его, якобы, развитием. При этом проекция содержательной связи индивида (ученика) с миром заменяется проекцией той программы, по которой он обучался. Присутствие этих замен не способствует развитию педагогики как отрасли социально-гуманитарной науки, ориентированной на исследование развития человека как творческого существа, то есть как субъекта социального процесса, а не существа, который способен действовать только по программам, заданным ему извне. Ставка на развитие педагогических технологий не должна быть ведущей в педагогике, так как педагогика не должна подчиняться задачам лишь ситуативного, а не генерального, плана развития индивида как личности.

При ближайшем рассмотрении можно заметить, что структурирующим началом в педагогических технологиях выступают различные системы действий. Если признать, что системы действий структурируют отношение человека к миру, то в этом случае надо признать и то, что именно педагогические технологии, все более совершенствуясь, приводят к новым уровням развития самой педагогической науки, а затем и педагогической практики. Однако, если учесть, что всякие системы действий носят ситуативный, конечный характер, то вывод о структурировании человеческого отношения к миру также будет необходимо уточнить. А именно: если человеческое отношение к миру структурируется и соответственно наполняется содержанием конечных, ситуативных систем действий, то само возникающее при этом отношение к миру также обретает характер конечный и ситуативный. Это означает, что технологическое построение педагогического процесса не может решать задачи личностного развития. Личное развитие индивида по своей сути не ситуативно и не конечно. Как таковое оно

всегда определено культурно-исторически. Эти определения индивида как личности могут формироваться только в условиях деятельности, носящей также культурно-исторический характер.

Сравнивая системы действий и деятельность, надо отметить их нетождественность. Она проявляется в том, что деятельность как некая целостность не может быть равна системе действий. Их расхождение проявляется в том, что в деятельности системы действий не носят самостоятельного характера. Они подчинены целям, структуре и социальному значению выполняемой деятельности. Если же системы действий заменяют собой деятельность, то есть становятся самостоятельными основами, формирующими отношение человека к миру, то в этом случае и отношение к миру становится также ситуативным и конечным. Оно присутствует в негативном потенциале абсолютизации возможностей педагогических технологий в решении задач личностного развития индивида в любой период его становления. Целостность деятельности как основы педагогического процесса является существенным и перспективным ориентиром осмысления большого круга проблем, актуальных для развития педагогики как гуманитарной науки.

Целостная деятельность выступает формирующим личностное мироотношение основанием. В отличие от него любые варианты систем действий способны формировать ситуативные, конечные типы связей индивида с миром, не включающие в себя имманентно целей деятельности, присущих своему историческому времени. Отсутствие в системах действий сквозных культурно-исторических целей обуславливает их неспособность выступать основаниями формирования личностного мироотношения. Здесь имеет смысл привести один момент из известной притчи в качестве иллюстрации различия статуса деятельности и системы действий. Одного человека, который тащил камни, спросили: «Что ты делаешь?». Он ответил: «Камни ношу. Разве ты не видишь?». Другой человек на этот же вопрос ответил: «Я храм строю». Эти ответы показывают, что в одном случае человек подчинен обстоятельствам, не управляет ими, вынужден приспособиться к извне заданным ему условиям и требованиям. В другом же случае, человек обнаруживает свою волю, свой интерес, свою причастность совершаемому делу, свою цель. В первом случае человек осуществляет систему действий, а во втором случае – деятельность, выражающую его личностное мироотношение. Имеется явное различие по существу между ними, хотя во внешнем плане они выглядят одинаково. Здесь правомерна аналогия с системами действий, в виде которых внешне проявляются различные модели педагогической тех-

нологии.

Потенциал для формирования личности различен при осуществлении деятельности и при совершении систем действий. Действия индивида по стандартам, имеющимся в педагогических технологических моделях, не обуславливают личностное развитие. Вместо этого осуществляется адаптация к различным ситуациям конечного характера на основе совершения соответствующих этим ситуациям систем действий. Сказанное означает, что исследование процесса обучения, воспитания, образования в сфере педагогической науки должно учитывать основания, связи и смысловые подтексты поставленных задач. Иначе говоря, любое педагогическое исследование требует серьезной методологической проработки оснований, на которых оно будет проводиться. В противном случае, решение поставленных задач может привести к результатам совершенно противоположным. Это хорошо видно в ситуации с разработкой и использованием педагогических технологий. С одной стороны, педагогические технологии выражают присутствие прямой ориентации на то, чтобы обучаемый, воспитуемый сам действовал, то есть научался быть самостоятельным, лично-стно развивался. С другой стороны, педагогические технологии, акцентируя системы действий, приводят к противоположной ситуации.

Выработка у учащихся активной, самостоятельной позиции по отношению к тому, что они делают, подменяется необходимостью осуществления систем действий, которые программируются координатором педагогического процесса. При этом цели развития индивидов как личностей трансформируются в цели формирования умения действовать с заданным материалом. Такая трансформация не приводит к появлению субъектной позиции учащегося, он продолжает оставаться в статусе объекта. Это происходит, хотя вся современная педагогика настаивает на необходимости обеспечивать личностный статус ученика в педагогическом процессе, то есть предусматривает изменение его положения из позиции объекта в позицию субъекта. Мироотношенческая позиция объекта и мироотношенческая позиция субъекта существенно отличаются друг от друга. Становление субъектного отношения к миру – основополагающая задача современной педагогики. Реализация же ее связана с необходимостью адекватного осмысления оснований всех исследовательских и внедренческих актов.

Вопрос о мироотношенческой модели человека в области психологических исследований является определяющим. Это объясняется тем, что психические проявления человека не могут не зависеть от того, как именно он относится к окружающему, как он его понимает и т.д. Этот момент является предметом глубокого рассмотрения в тру-

дах С.Л. Рубинштейна. В то же время концепция «Человек – Мир» С.Л. Рубинштейна, по сути, не стала методологическим катехизисом для многих современных исследователей, работающих в области психологической науки. Рассмотрение методологических оснований развития психологии сводится к описанию имеющихся психологических концепций и направлений. При этом отмечается необходимость неклассического, релятивистского понимания множественности мира как выражения нерационального чувства свободы мышления, позволяющего заменять ориентацию в понимании человека как единства представлением о многомерности человека¹.

Концепция многомерности человека в качестве своего следствия предполагает отказ от определения оснований его целостности. Это означает, что ведущей тенденцией выступает стремление описать каждое из возможных измерений. Ориентация же на определение оснований целостности человека предполагает необходимость вскрывать связи, присущие не только каждому из измерений, но и основания, а также связи параметров, характеризующих различные измерения. Для психологических исследований концепции многомерности и целостности человека выражают диаметрально противоположные ориентации. Они обуславливают различный ход психологических исследований и, тем самым, их результаты. При ближайшем рассмотрении оказывается, что концепция многомерности человека обуславливает потерю единой «системы координат», в которой только и можно исследовать психические процессы. Необходимость наличия единой «системы координат» в исследовании психических процессов обуславливается тем, что сами психические процессы не являются самостоятельными феноменами. Они всегда атрибутивны, то есть принадлежат существу, имеющему психику. А само это существо конкретизируется тем или иным способом жизнедеятельности. В тоже время функционирование и развитие психики также обусловлено способом жизнедеятельности обладателя возможностью психического отражения. В условиях реализации концепции многомерности человека исследования психики могут осуществляться на одном из многочисленных измерений как на собственной основе. Однако на самом деле одно из измерений не является выражением целостности человека и не выступает целостной основой психологических исследований. Это означает, что концепция многомерности человека с самого начала ориентирует проведение психологических исследований на абстрактной, то есть частичной, неполной, а потому неадекватной основе. Результатом

¹См.: А. Асмолов. Психологии личности. Принципы общепсихологического анализа. – М.: Смысл, 2001.

также будет выступать частичное знание. Примером могут служить ситуации, когда в исследовании человека выделяется один из элементов его психических возможностей, и затем выводы из исследования этого элемента приписываются человеку как таковому.

Современные политологические исследования концептуально все более связываются с рассмотрением идеи глобализации и феноменом глобализма. В различных вариантах модели глобализации одинаково представлено стремление выразить существующий социальный мир в виде определенной структуры, имеющей определенное множество элементов, которые тем или иным образом должны быть подчинены друг другу. Активно обсуждаются модели однополярного, двухполярного и многополярного мира. Через призму этих моделей в политологических исследованиях предпринимаются прогнозы будущего развития событий на мировой политической арене, а также дается оценка текущим политическим отношениям. На наш взгляд, не является достаточным основываться в построении всеобъемлющей концепции мирового политического процесса на основании воспроизведения структуры политических факторов, присутствующих в мире. Более адекватным будет ориентация на идею целостности содержательных оснований общественного развития, которые в известных условиях трансформируются и предстают в виде политических процессов. Связь рассмотрения политических отношений с целостностью и основополагающим характером социального развития необходима для исследований, проводимых в области политического процесса. Раскрывая существенные, необходимые и объективные черты этой связи, можно содержательно, адекватно, а не формально, структурно, выявлять сущность политических процессов. Вариант структурной основы, представленный в концепции глобализации, обеспечивает возможность рассмотрения бесконечного множества вариантов соотношения и субординации политических сил и вариантов развертывания политических событий. При этом оснований установления реального приоритета в этой концепции нет. Манипуляция возможными структурными вариантами не содержит сколько-нибудь реальных оснований содержательного прогноза развития политических отношений. Логика содержательного развития устанавливается через выявление способов формирования рассматриваемого целого. Структурный же подход, выраженный в концепции глобализации, не выявляет способ формирования политического как такового, а также не выявляет способа формирования того типа политических отношений, которые фигурируют в современном мире. Сказанное означает, что в исследованиях

политических отношений необходимо ориентироваться на выявление способа формирования и логики саморазвития социальности как целостности, в которой получают свои определения и возможности развития различные политические силы.

В области социологических исследований важное место занимает концептуальная проработка исходной позиции. В этом плане ориентация на выявление и учет особенностей исходной целостности имеет решающее значение. Поясним сказанное. Так, если объектом социологического исследования считать, вслед за М. Вебером, систему «целерациональных действий», то вопрос об исходной целостности будет снят. В итоге это приведет к необходимости признать, что общество – это воплощенный хаос, в котором нет никаких закономерностей. М. Вебер считает, что в социологии необходимо исходить из действий отдельных индивидов. За этой посылкой, которую он считает методологической основой социологии, стоит понимание общества как совокупности индивидов. Отсюда следует, что именно действия этих индивидов и являются тем, что характеризует общество. *В этой позиции отсутствует признание исходной целостности, так как массив, множество дискретных единиц (здесь: индивидов) само по себе не может представлять собой целостность. Для признания целостности необходимо наличие определенного закона связи этих дискретных единиц.* Однако общество нельзя рассматривать как совокупность людей. При таком понимании нивелируются существенные определения общества, к которым надо отнести человеческую деятельность, имеющую совместный характер и отношения людей, которые при этом возникают, а также все то, что является и процессом, и результатом их осуществления. Например, мы говорим: наука существует в обществе, искусство существует в обществе, религия существует в обществе, производство существует в обществе, образование существует в обществе и т.д. В данных языковых конструкциях хорошо просматривается невозможность отождествления общества с совокупностью людей, которые ведь тоже существуют в обществе.

Взгляд М. Вебера на общество как массив действий людей не служит сколько-нибудь достаточной основой для логически вытекающего признания наличия законов общественного развития. В то же время М. Вебер утверждает, что социология должна строить систему своих понятий по тому же основанию, что и естественные науки. Очевидно, что надо предполагать признание необходимости ориентации социологии на вскрытие законов. Однако в его подходе это не подразумевается. Так как закон в сфере социального познания трактуется М. Вебером как форма причинного объяснения, культура – как

ценностное понятие и т.п. Его позиция, по сути, выражает отказ от действительного обращения к раскрытию логики социально - исторического процесса, выражаемой в присущих ему существенных, необходимых, объективных и повторяющихся связях. Вместо ориентации на вскрытие закономерностей социального процесса ведущей ориентацией выступает ориентация на получение, обработку и интерпретацию эмпирических данных. Необходимость же определять основание интерпретации получаемых эмпирических данных М. Вебер предлагает реализовать через использование так называемых «идеальных типов», которые извлекаются им из эмпирической понимаемой реальности, мысленно конструируются и выступают «однозначными средствами выражения». Для социологии, по его мнению, идеальный тип содержит «общие правила событий».

Эмпиризм является распространенным явлением в современной социально-гуманитарной, включая и социологическую, мысли. В рамках этой традиции с точки зрения позиции, например, К. Поппера законы общественного развития не существуют. Это означает, что социологическая наука не может претендовать на статус собственно науки, который проявляется на ее теоретическом уровне – уровне вскрытия законов изучаемой реальности. В этом же русле находятся и взгляды Г. Гадамера, представителя философской герменевтики. Он считает, что социальные и гуманитарные науки не вскрывают законов, а лишь демонстрируют наличие неких общих правил. М. Фуко – представитель структурализма, говоря о социально-гуманитарных науках, подчеркивает необходимость придания им статуса наук точных, через выявление структур объектов исследования. Под структурами объектов исследования понимается совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить другой, третий и т.д. М. Фуко подчеркивает, что собственное поле гуманитарных наук находится там, где «ставится вопрос о самом пространстве слов, о наличии или забвении их смысла». Из этого следует, что М. Фуко отрицает наличие сколько-нибудь объективно существующего предмета исследования у гуманитарных наук и характеризует их существование в качестве языковой рефлексии. Рассмотрение вариантов проявления эмпирического подхода к рассмотрению статуса, предмета и функций социально-гуманитарных наук можно было бы продолжить. Однако это не изменит главного – того, что эмпирическая традиция, по существу, ведет к отрицанию социально-гуманитарных наук как собственно наук, хотя термин «наука» продолжает при этом использоваться.

В целом ситуация с определением специфики и возможностей социально-гуманитарных наук может быть оценена как методологи-

ческий кризис. Выход из него не может быть найден в рамках эмпирической традиции, которая абсолютизирует значение имеющихся, регистрируемых состояний, отличающихся своей дискретностью и конечностью.

Всякое научное исследование нельзя рассматривать лишь как специфическое взаимодействие исследователя и его объекта. Необходимым условием осуществления адекватного научно - исследовательского процесса является определение меры целостности объекта в реальном контексте его существования. Если объект исследования реально является атрибутом, следствием и т.п. какой-либо целостности, то в этом случае успешность его исследования будет зависеть от того, насколько исследователь адекватно рассмотрит эту исходную целостность, а также необходимые, существенные, объективные, повторяющиеся связи своего (атрибутивного) объекта исследования с этой исходной целостностью. В случае с социально-гуманитарными исследованиями это также принципиально важно. Предметом каждой из социально-гуманитарных наук являются те или иные стороны или явления, исходным основанием которых является общество. Поэтому успешность этих исследований находится в прямой зависимости от выявления специфики места объекта исследования в контексте общественного развития, а также от закономерных связей того или иного атрибутивного объекта исследования с исходной, развивающейся социальной целостностью. В полной мере это касается не только тех наук, о ситуациях в которых мы упоминали выше, но других, к числу которых относятся: история, культурология, экономика, философия и др. Так, в исторических исследованиях установление содержания жизни общества в определенные периоды, должно сочетаться с выявлением логики социально-исторического процесса. Эта логика уже выражает наличие определенных ритмов, последовательности, формы и содержания исторического процесса. И именно она может служить достаточным основанием для любого исторического исследования и получаемого в его результате описания.

Культура как особая сфера научного исследования (культурология), определяющая свой предмет, может проявить свою специфику, вскрывая закономерности процесса развития культуры, а не ограничиваться описанием имеющихся предметов культуры.

Экономика как сфера научного исследования не может ограничиваться описанием каких-либо экономических состояний (потребления, обмена, распределения, отношений собственности и др.). Она должна проявлять ориентацию на вскрытие существенных, необходимых, объективных, повторяющихся связей, в которых производственные

отношения реализуют свое содержание как отношения социальные, связанные с развитием общества, и проявляющие свою внутреннюю и внешнюю обусловленность. В этом смысле экономическая наука не должна быть нейтральной к положению общества как некоего целого. В этом будет выражаться и ответственность представителей этой науки за состояние в обществе. Вспоминается период, когда обществом были востребованы экономические программы выхода из кризиса (сто дней, пятьсот дней и др.). В этот период Г. Явлинскому был задан вопрос о том, что делать дальше. На что тот ответил: «Какую программу закажут, ту и сделаем». В этом ответе присутствует полная отстраненность от интересов общества как целого, которое нуждалось в адекватном осмыслении кризиса и выходе из него. В этом также присутствует понимание предмета и задач экономики как науки, которая должна работать лишь с абстрактными экономическими формами, с установлением лишь внешне, по специальному запросу некоторой корреляции с имеющимся в обществе состоянием.

Абстрактность в рассмотрении исходной целостности, атрибуты которой выступают предметами социально-гуманитарных наук, обуславливает и абстрактность осознания предметов и задач этих наук. Абстрактность может быть преодолена только путем рассмотрения объектов исследования этих наук с точки зрения процесса их формирования и развития. Эти «требования» характеризуют реализацию диалектического способа мышления, являющегося, в то же время, способом реализации методологии как сферы всеобщего. Речь, таким образом, идет о необходимости философского уровня рассмотрения оснований социально-гуманитарных наук. При этом сама философия не должна рассматриваться как сфера знания, в которой запечатлены мнения людей о самых разнообразных вещах и явлениях. Философское мироотношение выражает закономерности всеобщего порядка, в котором отражаются способы становления мира как целого. Именно эта ориентация на понимание мира как целого доминирует в классической традиции, присущей мировой философии. В современный период сохранение классических философских ориентаций в то же время является условием выхода из методологических тупиков, проявляющихся не только в социально-гуманитарном знании; тупиков, которые порождены сведением рассмотрения актуальных проблем к рассудочным схемам связи «Человек – мир», абсолютизирующим утилитарно-прагматическое мироотношение.

2.2 ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЕЕ СОВРЕМЕННОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Определяя философию как сферу мысли, в которой отражается и развивается весь культурно-исторический практический опыт человечества во всеобщей форме, мы тем самым определяем область пребывания истории философии как явления культуры. В этом статусе история философии не может быть сведена к совокупностям отдельных идей, обнаруживаемых в текстах, принадлежащих авторам различных эпох.

Философские тексты – это мысли, объективированные в форме языковых конструкций. Находясь в состоянии текста, мысли и идеи потенциально сохраняют свою содержательность и значимость. Однако их потенция превращается в реальную содержательность и значимость только тогда, когда сами мысли и идеи становятся «живыми», а не заключенными в тексты языковыми формами. «Оживление» реального смысла и содержательности мыслительного потенциала философских идей, находящихся в текстах различных эпох, является процессом, который нельзя рассматривать в качестве процесса информационного, то есть такого, в котором происходит накопление, сохранение, и передача готового (хотя и историко-философского) знания. Реальный смысл и содержание идей, заключенных в философских текстах авторов различных эпох, может быть распределен только в процессе мыслительной деятельности аналогичной той, которая привела к созданию этих текстов. Это значит, что мышление человека, обращающегося к истории философии, должно воспроизводить не только определенную проблему, заключенную в том или ином философском тексте, но и должно воссоздавать процесс, который породил, вызвал к жизни эту проблему. Процесс «оживления» философского текста как его воссоздание, понимание и «живое» отношение, вызывает существенные коррекции в мироотношении тех, кто этот процесс осуществляет. Важным моментом в этом является программируемая необходимость осознания, как самой проблемы, так и особенностей социокультурной ситуации, ее породившей.

Осознание, как способ «оживления» (или, в известном смысле, распределечивания) содержания, смысла и значения философских идей, находящихся в текстах, становится способом формирования или актуализации таких черт мироотношения человека, читающего философский текст, которые:

- во-первых, формируют и закрепляют такой способ мироотношения, который исключает отказ от осознания любой возможной проблемы, возникающей и за пределами текста;

- во-вторых, определяют необходимость установления конкретики (контекста), в которой появляются какие-либо проблемы;
- в-третьих, формируют возможность «переноса» рассматриваемой в философском тексте проблематики в условия времени, в котором находится изучающий этот текст человек;
- в-четвертых, делают реально возможным формирование такого образа исторического процесса, в котором присутствует связь времен и понимание единства человеческого бытия;
- в-пятых, ориентируют на более глубокое понимание связи прошлого, настоящего и ожидаемого будущего по сравнению с тем, которое возникает при беглом, незаинтересованном в осознании подходе к происходящему или происходившему.

Осознание смысла философских идей, заключенных в текстах, относящихся к тому или иному периоду, требует серьезной мыслительной работы, которая может быть успешной в случае уже сформированного личностного мироотношения человека. Попытка осознания философских идей и текстов юными или молодыми людьми, если она осуществляется заинтересованно, целенаправленно и, желательно, совместно с наставниками, – является путем формирования их личностных качеств, зрелого мышления и, тем самым, является способом изменения мироотношения этих в сторону его совершенных вариантов, соответствующих образам Разума, Добра и Красоты. Классическая философская традиция ориентирована именно на эти образы.

В философии различных эпох отразились острые проблемы бытия и сознания, а также мыслительная проработка путей, форм, возможностей их решения. Практический опыт человечества в философском осмыслении выводится на уровень не случайного, а необходимого, всеобщего знания. Такое знание содержит в себе существенные определения реальности и существенные черты человеческого отношения к ней, которые способны ориентировать человечество и отдельного человека на высокие нравственные, разумные и эстетические формы существования и деятельности. В этом плане важно подчеркнуть смысл и значимость распремечивания содержания философских идей и текстов для коррекции ситуации в современном общественном бытии и общественном сознании. Идеи как познавательная ценность и их развитие сохраняют свою значимость независимо от контекста их происхождения. В то же время новые, различные контексты рассмотрения дают идеям новую жизнь, смысл, значимость и потенциал.

Распремечивание как особый процесс предполагает восстановление смысла и значения распремечиваемого объекта в определенных обстоятельствах его формирования и функционирования. Кроме

этого, распредмечивание объекта философского рассмотрения необходимым образом включает в себя сопряжение обстоятельств, сформировавших объект рассмотрения, и обстоятельств, в которых происходит само его распредмечивание. Такое сопряжение делает возможным не только смысловой «перенос» значений и смыслов прошлого опыта в новый опыт. Сопряжение обстоятельств и смыслов, сопровождающих возникновение или развитие философских идей, делает необходимым переосмысление прошлых и настоящих обстоятельств и тех идей, которые этими обстоятельствами были вызваны к жизни или были скорректированы. Таким образом, распредмечивание философских идей и текстов позволяет актуализировать прошлый опыт и корректировать новый.

Корректировка нового мыслительного и/или практического опыта мироотношения при этом может осуществляться не непосредственно. Это означает, что как и опыт предшествующий, так и новый опыт взаимно в этом процессе подвергаются изменениям. Они характеризуют коррекцию структуры реальности, которая в процессе распредмечивания смыслов и значений философских текстов и идей становится сообразной той, которая в данном процессе является актуально востребованной. Речь идет о некоем встраивании идей прошлых эпох, которые подвергаются в тот или иной момент распредмечиванию, в структуру современной реальности, обеспечивая при этом обретение последней новых смыслов бытия этих идей, раскрытия новых горизонтов их осуществления и т.п. Этот процесс можно определить как процесс реконструкции философского знания прошлых эпох, при котором происходит его «вживание в ткань» современной жизни. Реконструкция в данном случае – это форма мыслительного моделирования особенностей связей и текущего существования философских идей в новых социальных и индивидуальных мыслительных процессах, ориентированных на решение задач миропонимания в тот или иной текущий период.

Проблема реконструкции в отношении философского знания, присутствующего в истории культуры, проявляет свою актуальность в современный период в связи с тем, что, во-первых, философские идеи любых эпох имеют всеобщий характер. Это значит, что эти идеи выражают способы формирования исторической реальности определенного периода в контексте ее связей с миром, в котором эта реальность формируется и развивается. Иная историческая реальность в иной исторический период развивается также в условиях своей связи с миром. Философские идеи, чтобы быть таковыми, не могут не выражать логику связей, присущих самому миру. А также они не могут не выра-

жать определенность связей того или иного исторического сообщества со связями, присущими самому миру. Эта коллизия связей - сопряжение связей, – является основой «моделируемой» реконструкции философских идей, которая всегда присутствует в развитии общественного сознания и в развитии общественной практики.

В качестве пояснения можно предложить вспомнить огромное количество вариантов реконструкций философских идей Аристотеля, Платона и др. в различные исторические периоды общественного бытия, которые многими веками отделены от собственно периода жизни их авторов. Эти реконструкции проявляли свою плодотворность не только и не столько в развитии самой философии, сколько проявляли плодотворность социально-практическую. Каждый акт философской реконструкции позволял обращаться к стоящим проблемам не с точки зрения «чистого листа», а на основании уже имеющего культурно-исторического опыта – опыта поколений, который выражен в форме выявленных закономерных связей. Это касается и сегодняшних актуальных проблем социального бытия и сознания.

Во-вторых, реконструкция философских идей, погружение их в содержание современной жизни всякий раз обнаруживает новые аспекты решения тех проблем, которые эти идеи выражают. В каждый новый период философские идеи обретают некую новую жизнь и новый смысл. Обращение к исследованию этих «трансформаций» показывает не случайность, серьезный характер этих процессов.

Современная реконструкция философских идей прошлых эпох, характеризующих историю философии как явление культуры, также не потеряла своей актуальности. Эту ситуацию надо отличать от той, когда история философии предстает в своем цивилизационном образе. Цивилизационный образ истории философии существенно отличается от ее образа в статусе явления культуры. Учитывая, что и культура, и цивилизация как явления человеческой исторической жизнедеятельности отличаются по параметрам осуществления самой деятельности, необходимо выделить эти их отличные параметры. Такой подход позволит рассматривать отличие цивилизационного и собственно культурного образа истории философии.

Цивилизация характеризуется такой организацией общественной жизнедеятельности, при которой ведущими процессами становятся процессы употребления, потребления, тиражирования, использования и т.п. того, что создано в культуре. Культура же, как процесс – это всегда деятельность, но такая, которая имеет определения созидательной, творческой и социально-значимой. В этом плане история философии как явление культуры представляет собой средоточие идей, вы-

свечивающих истоки и перспективы человеческой реальности через «призму» созидательной, творческой и социально-значимой деятельности. Другой образ возникает, когда история философии рассматривается как цивилизационное явление. Наличие идей при этом не отрицается, но их существование понимается иным образом – виде существования и функционирования форм готового знания. Такой образ несравним с пониманием философского знания, философских идей в контексте рассмотрения истории философии как явления культуры.

В рамках цивилизационного образа философские идеи должны существовать в преобразованном виде, для которого будут доступны такие операции как употребление, использование и отсюда: накопление, сохранение, передача и т.д. Функциональное отношение к идеям превращает их в разновидность готового знания, которое имеет статус информационного продукта. Готовое знание, хотя и относящееся к историко-философским контекстам, присутствует в реальности общественного бытия и сознания в форме вполне вещных «конструкций». Готовое знание как вещную «конструкцию», можно переконструировать, упаковывать в информационные клише, передавать, использовать и т.д. В этом виде оно полностью отвечает требованиям цивилизационного функционирования и приобретает, как мы отмечали выше, информационный статус. Обладание информацией о ранее существовавших идеях, касающихся философского понимания тех или иных проблем, для современного функционера может иметь некоторое значение, хотя его значимость минимальна. Использование философских идей, в функциональных процессах – процессах «здесь и сейчас», ориентированных на подготовку и реализацию потребления того или иного вида, оказывается, мягко скажем, «экстравагантным», а точнее: неадекватным, явлением. Его некоторым оправданием может служить ссылка на оригинальность того, кто решил использовать философские идеи в текущих функциональных процессах.

Другим допущением возможности этой ситуации может являться наличие какой-либо заявки со стороны, которая обнаруживается в виде спущенной «сверху разрядки», целью которой является демонстрация внешним инстанциям социума того, что сам данный социум не чужд культуре. В том и другом случае статус историко-философского знания будет сведен к уровню «инородного тела», внутренне не совпадающего и не согласующегося со смыслом функциональных процессов. Оценка его востребованности («надобности») может быть определена как востребованность музейного экспоната. «Музейный» статус философских идей может подтверждать чрезвычайно малую их востребованность в текущем развитии социума. В случае отношения к

истории философии как цивилизационному явлению она оказывается бессильной сколько-нибудь существенно повлиять на текущие и перспективные процессы развития общественного бытия и общественного сознания. Придание информационного статуса истории философии формирует редукцию ее смысла: изъятие ее сущности, содержательности, а также предполагает манипулятивное отношение и использование для внешних по отношению к культуре целей и внешнему присутствию философских идей по отношению к вариантам мироотношения человека.

Глобализация и технизация социальных процессов, которые деформируют их в процессы социумные, находят свое логическое воплощение в широкомасштабных трансформациях знания (включая и знание философское, историко-философское) в информационные продукты. В этом контексте востребованная реконструкция¹ философских идей и историко-философского процесса является «анти - информационным» явлением² и может выступить способом возвращения философскому знанию его собственно-культурного статуса. Такие реконструкции в условиях социумной деградации культуры востребованы в качестве основ активизации и актуализации развития науки, образования, политики, права и т.д. как явлений культуры. Эта задача существенно отличается от задач использования соответствующих текущих информационных блоков, касающихся состояния науки, образования, политики, права и т.д., функционирующих безлично и, в этом смысле, без участия собственно культурных потенций человека. Для самой философии как сферы развития человеческого мышления и деятельности на уровне разума такая реконструкция также внутренне необходима. Она позволяет восстанавливать и развивать смысл процессов, в которых человечество в его исторических шагах может обретать понимание себя и своих перспектив.

¹Подчеркнем еще раз, что в данном случае реконструкция трактуется как процесс «оживления» философских идей, благодаря введению их в смысловые контексты современного бытия. Новые смысловые контексты открывают новые смыслы и значения этих идей и позволяют развиваться творческим потенциям созидания и понимания.

²Речь идет о недопущении превращения в информационные продукты того, что должно сохранить свой собственно культурный статус.

2.3. ЛИЧНОСТЬ, ДУХОВНОСТЬ И ФИЗИЧЕСКИЙ МИР: К АНАЛИЗУ РЕДУКЦИЙ И МИСТИФИКАЦИИ ФИЗИКАЛИСТСКОГО ПОДХОДА

Вопрос о мистифицирующих редукциях можно формулировать в связи с тем, что осмысление бытия человека в мире всегда оказывается связанным по существу с тем как трактуется мир (природный и социальный), и как в соответствии с этим трактуется человек, поле его существования, возможности, целеполагание, идеалы, ценности, перспективы изменений, развитие и др.

К числу таких редукций можно отнести, во-первых, позицию, согласно которой ведущей центрацией в понимании мира выступает определение его как собственно природного явления, в котором социальные определения получают статус несущественных отклонений в развитии природы.

Второй редукционистской позицией можно считать представление, иллюстрирующее первую позицию. Согласно этому представлению считается возможным не учитывать качественную специфику различных форм движения материи. В связи с этим имеет место попытка сведения различных форм движения материи к одной из них, в частности к физической форме движения, к движению на уровне элементарных частиц, к процессам существования гравитации, магнетизма и др.

В рамках этой позиции, широко распространенной сегодня является синергетическая концепция. Именно ей принадлежит попытка обоснования, по сути, физикалистского подхода к вопросам и проблемам человеческого социального бытия. Результатом такой попытки является полная нивелировка сущности и специфики человеческого бытия, бытия и развития культуры. Проблематика, связанная с человеком и обществом при синергетическом подходе теряет свой собственный смысл. Она подменяется указанием на энергетические процессы, которым приписываются системные свойства, и за счет указания на наличие системных свойств осуществляется, якобы, обоснование тождественности природного и социального. При этом смысл и содержание системности в природе и обществе не конкретизируется. Синергетический подход в этом случае используется как форма отказа от рассмотрения содержательности социального человеческого, личностного бытия. В этом случае абсолютизируется ситуация потери смысла самого человеческого существования и всего того, что составляет его сущность и содержание.

Третьей редукционистской позицией можно считать «допустимость» встраивания в современное общественное сознание моделей

понимания мира, имеющих во многом мистический характер за счет привлечения видимости философских подходов, способов изложения мистических идей с видимостью опоры на ссылки на научные исследования и обоснования. Такая практика мистической обработки имеющихся научных идей, исследований на передовом крае науки должна вызывать озабоченность со стороны научного сообщества. Однако при этом критическое рассмотрение мистификаций не должно приводить к ситуациям, когда «с водой выплескивают и ребенка». Так, в данном случае, проблема внутренней связи различных форм движения материи не должна быть утеряна как таковая. Такая проблема существует. Рассмотрение материального единства мира, конкретизация связей в нем, перерывов постепенности, качественных скачков и т.п. являются чрезвычайно актуальными. В научной картине мира такое знание может быть основой существенного шага в развитии всех наук. На сегодняшний день достижения различных наук, как известно, пока обеспечивают возможность существования лишь «мозаичной» научной картины мира. Каждый элемент этой «мозаики» заполняется содержанием достижений той или иной науки. При этом проблемными остаются пограничные области, выявляемые между элементами. Выявление и конкретизация связей между нами – это путь более глубокого понимания мира. В этом понимании существенное место принадлежит и человеку.

Четвертой редуccionистской позицией можно считать представление о том, что можно непосредственно переносить в практику трансформации человека некое знание о связях между формами движения материи и знание о связях между материей и сознанием. Такая связь может проявляться только опосредованно. Мистификация здесь будет состоять в стирании различия опосредованного и непосредственного. Эта мистификация в то же время будет представлена особым типом редуccionии. Речь идет о редуccionии социального к природному (физическому или химическому, биологическому или геологическому и т.п.).

Обратимся к одному из многочисленных примеров использования проблемы связи между формами движения материи и сознания в качестве «трансграничного» понимания и применения по отношению к проблеме расширения возможностей человека как элемента самого физического мира. В этом примере речь идет об описании К. Кастанедой обучения «у донна Хуана Матуса» – мага из мексиканского племени индейцев яки¹. Описание претендует на обоснование достоверности и высокого смысла ученичества. Оно содержит попытку выясне-

¹См.: К. Кастанеда. Искусство сновидения. Книга 9. – Киев: София, 1993, с. 9

ния не только целей обучения, но самих методов. Вопрос о методах обучения стоит постольку, поскольку они не являются только схемами действий. Они выступают воплощением понимания связи между людьми, связи с миром. В свою очередь осуществление этой связи само по себе проектирует определённый образ реальности, который также не остается нейтральным по отношению к новым циклам развития отношения к миру и по отношению к поведению человека, его выбору жизненной позиции и совершению конкретных поступков. Первым «концептуальным» ориентиром в этом описании является отождествление человека с его энергетическим потенциалом. В этом отождествлении кроется тезис о единстве человека и мира, тезис об одной их природе.

Не будем отрицать очевидное. Действительно, можно говорить о том, что человек имеет определенный энергетический потенциал. В связи с этим, вероятно, имеет смысл ставить вопрос о «модели энергетической конфигурации» человека. Хотя в этом случае вряд ли речь должна вестись об особой конфигурации человека как такового. Речь здесь должна вестись об энергетической конфигурации человеческой телесности. Кроме того, здесь надо учитывать то, что сама «конфигурация телесности» зависит от функционирования того состояния, в котором находится человек в тот или иной момент жизнедеятельности. Ведь, например, состояние покоя и состояние активного движения энергетически различно насыщено и это легко можно установить самыми простыми методами. Кроме того, известно, что распространение энергии зависит и от состояния «среды» распространения. То есть состояние человека и человек не являются тождественными понятиями. Это важный постулат, хотя он создает впечатление само собой разумеющегося. Подразумевание его как должного, однако, остается не реализованным в случае, когда, говорят о человеке, но переключают внимание на его энергетический потенциал.

Это отождествление имеет далеко идущие следствия. В их числе особая трактовка свободы, цели бытия, направленности сознания, а также особая оценка людей и человеческого общения.

Не отрицая того факта, что вселенная энергетически насыщена, мы должны уметь отличить уровни бытия имеющиеся в ней. Качественные отличия их не допускают редуцирования одной формы к другой. Однако это, в свою очередь, не является запретом для анализа взаимосвязи, особенностей взаимопроникновения и взаимовлияния этих уровней друг на друга и друг в друге. В данном случае, на наш взгляд, энергетическая картина мира, являясь физической, не должна отрицать другие картины: биологическую и социальную, химическую

и механическую. Кроме того, каждая из названных картин мира подтверждает наличие собственного потенциала, в том числе и энергетического. Однако качественное своеобразие сохраняется, и рассматривать этот факт как сугубо отрицательный нет никаких оснований. Напротив, эволюционный процесс, который привел к возникновению качественно отличных форм существования, есть путь природы, в которой она обретает свои новые горизонты и смыслы для человека. Именно поэтому исследование возможностей человека не желательно замыкать лишь на энергетическом уровне, так как это уровень физических процессов. Он остается таковым даже тогда, когда речь идет об исследовании влияния на него со стороны психических процессов, в частности сознания как психического процесса.

В последнем случае – в случае влияния сознания как психического процесса на состояние энергетических (в широком смысле слова) полей – имеет место выделение в качестве предмета анализа связи психического и физического с акцентом на переходе в физическое. Этот переход предполагает, что вопросы собственно человеческого существования подменяются иными смыслами. Так, например, понятие свободы оказывается выражением стремления «раствориться в бесконечности»¹, «сохранив осознание». В этом же плане может быть сформулирована соответствующая цель существования и т.д.

Такой шаг в концептуальном плане исходит из заведомого противопоставления человека и вселенной, подчеркивания инородности человеческого существования. Об этом свидетельствуют используемые образы человека и вселенной с точки зрения энергетического трактовки: человек – энергетический шар или яйцеподобное образование, а вселенная – энергетические волокна. Возникает вопрос: какова обусловленность такого энергетического распределения? Этот вопрос, конечно же, может быть поставлен лишь в той мере, в какой принимаются без возражений данные образы как действительно существующие. Мы не будем обсуждать именно их. На наш взгляд, ничего не изменится в понимании сути рассматриваемых моментов, если мы примем или не примем эти образы. Вопрос об энергетическом распределении имеет другой смысл. Он состоит в ориентации нашего сознания на смысл вообще энергетического распределения. Иначе говоря, надо выяснить вопрос: энергетическое распределение обуславливает качественное определение жизни на различных уровнях, или наоборот. Думается, что наиболее верный ответ состоит в указании на их взаимную обусловленность. Но указать на нее для нас в данном контексте недостаточно. Это связано с тем, что нам предстоит говорить о

¹ См.: К. Кастанеда. Искусство сновидения. Книга 9. – Киев: София, 1993, с. 31.

сущности человека, о сущности его сознания, о силе его мышления, памяти и др. Именно поэтому и необходимо выделить определяющий для нас акцент.

Если мы выделим акцент на энергетической обусловленности как таковой, то тем самым мы ликвидируем вопрос о качественной специфике человека, заведомо уподобим его в лучшем случае животному миру. Более того, мы, в отмеченном случае, должны будем отказаться и от выяснения специфики также и животного мира. Это означает, что энергетический образ мира полностью вытесняет какие бы то ни было качественно иные сосредоточия и формы бытия мира. Абсолютизация же этого образа мира не обоснована. Она показывает намерение углубления знаний только в области физических процессов, то есть процессов, идущих на уровне элементарных частиц и полей. Это является само по себе актом необоснованного сужения не только исследовательского поля, но и сужения образа человека, понимания его потенциала и т.п. Это может иметь чрезвычайно серьезные последствия для тех, кто убедит себя в том, что этот ограниченный образ человека и есть его полная картина, и есть панорама его возможностей, целей и глубины реализации. Наиболее ярко высвечиваемый путь в рамках такого понимания человека – это перевод человеческого уровня существования – социального по существу, в план полевого функционирования, высшим итогом которого оказывается изменение своего «конфигуративного» телесного статуса: от яйца или шара к волокну, нити.

Ещё раз подчеркнем, что мы не исходим из отрицания наличия определенного энергетического статуса человека. Скорее напротив. Но мы исходим из недопустимого сведения, редукции особого качественного своеобразия сути и существования человека к энергетическому движению. Это, например, может означать, что цель – «раствориться в бесконечности» энергетически «оправданная» с точки зрения высоты собственно человеческого существования вообще является бессмыслицей, либо в ней выражен некий переносный смысл. Присущими человеческому существованию являются такие высшие проявления человеческого духа, культуры, как реализации принципов Добра, Разума и Красоты. Они не тождественны повседневности, грубости, пошлости, в которой порой пребывает человек, они не тождественны суете, эгоизму и проч. ... Они являются особым качественным содержанием, которое во всей вселенной все-таки «подвластно» человеку. Ни на каком уровне бытия во вселенной этот уровень не представлен. Именно поэтому можно сказать, что человеческое существование уникально и по своему содержанию оно неизмеримо превосходит любые энергетические образы, тем более образы «линейные».

По силе своей существования собственно человеческого уровня чрезвычайно насыщено и энергетически. Однако эта энергия особого рода. Это энергия деятельности, которая может быть созидательной, творческой, социально значимой. Она есть выражение процесса создания второй природы – культуры. Она также есть проявление особого уровня в развитии вселенной. Цели человека, соответствующие принципам собственно человеческого существования, принципиально не сопоставимы с целями, которые ставит человек, убедивший себя в верности энергетического образа, который свел многообразие мира к существованию «физических полей». Сознательный отказ от реальных возможностей своей жизни, отказ в пользу перевода этих возможностей на уровень существования физических полей является обменом не равносильным. Обучение «переводу» человека в уровень проявления его как «сгустка» энергии, «энергетической точки», способной перемещаться в пространстве и трансформироваться в обратном направлении, - такое обучение, если и возможно, как следует из описания К. Кастанеды, - не может иметь иной статус кроме статуса средства, инструмента для расширения человеческих возможностей в мире. Однако даже в этом случае, надо отметить, что устремления «энергетического перевода» не могут не сказаться не только на смысле, форме, но и на содержании жизни отдельного человека и общества в целом.

В этот период гипотетического «перевода в энергетическую точку» человек выпадает не только из суеты, но и из подлинных содержательных контекстов человеческого существования. А это само по себе чревато негативными последствиями. Прежде всего, для его Я, так как производится развернутая подготовка отрыва и собственно планируемый отрыв Я от содержательного контекста, в котором оно подлинным образом сформировалось и в котором оно только и может быть сохранено как таковое. Аналогия такого отрыва уже имеет место. Достаточно вспомнить переход в информационное поле, который может осуществлять человек, погружающийся в интернет. Достаточно известны негативные последствия такого перехода в случаях, когда человек реально «выпадает» из контекста реальных человеческих связей, теряет связь со смыслами реального человеческого бытия. В этом случае человек превращается, в некотором роде, в носителя единиц информации и статус человека при этом не проявляет.

Вторая сторона дела заключается не в физическом как таковом, а в психическом. Относительно рассматриваемого описания трудно достоверно определить первую сторону – подлинность собственно физической процедуры перевода человеческого статуса на уровень суще-

ствования полей, элементарных частиц и т.п. Поэтому выше мы говорили не столько о достоверности этого перевода, сколько о его возможной «содержательности», точнее о ее потере, и связанными с этим «переводом» недостатками.

Достоверность психического образа энергетической реальности установить легче именно как образа психического. В верности именно этого выбора убеждают многочисленные страницы описаний, которые делает К. Кастанеда. Они посвящены трактовке сознания, восприятия, памяти и другим собственно психологическим явлениям.

Нельзя не согласиться с автором описаний в том, что различные состояния человека существенно влияют на процесс восприятия, памяти, сознания человека. Обращает на себя внимание то, что основной акцент в описаниях делается на механизмах манипулирования сознанием, механизмах психического управления им. В том числе и с помощью физиологических влияний. Например, вполне физиологическим влиянием надо считать воздействие на спинной мозг посредством удара на уровне лопаток. Это влияние на так называемую точку «сборки». Известно, что влияние на спинной мозг реально приводит к серьезной коррекции самоощущения человека, его восприятия и т.д. Именно поэтому возникает серьезное возражение против попыток выдать собственно психические изменения состояний человека за процесс «перевода» на уровень полевого существования, на уровень существования элементарных частиц.

Эта подмена отличается, безусловно, сильным эффектом. Во-первых, она позволяет безгранично широко влиять на психику данного человека. Во-вторых, измененное сознание выдается за переход в новые сферы бытия, что само по себе усиливает устремленность человека еще больше поддаться влиянию того, кто обрабатывает его психику. Здесь происходит эффект двойного зомбирования: со стороны «учителя» и со стороны самого человека.

Важно отметить, что психологическая трактовка сознания, которая используется автором описания является недостаточной. Именно поэтому все ссылки на ее особенности как обосновывающий фактор так же недостаточны, концептуально несостоятельны.

Подлинная специфичность собственно человеческого сознания и формируется, и обнаруживается (в каких-либо состояниях или процессах) в поле социального содержания, а не в физическом или физиологическом поле. Игнорирование этого обстоятельства приводит автора описания к серьезным просчетам в изложении содержания сознания как ведущей единицы анализа. При этом эти просчеты оказывается невозможно прикрыть даже упреками в адрес академической

науки, которые обыватель примет за «чистую монету». Автор описания показывает хорошее знание взглядов мага Хуана, но очень плохое знание бесспорных достижений науки, в том числе науки психологической. Следствием этого является сожаление, испытываемое осведомленным читателем, знакомым с современным уровнем научного знания. Сожаление возникает по поводу того, что провозглашенная в начале текста заявка оказывается, в силу своей необоснованности, несостоятельной. Вместо ухода в тайны бытия, вместо их раскрытия читатель сталкивается с уже известными ошибками в осмыслении уже раскрытых в науке явлений. Ошибки такого плана разрушают всю картину тайны и больших перспектив.

В результате остается следующее:

1. Ряд плюсов, касающихся техники манипулирования сознанием.
2. Глубокое опасение за судьбы тех, кто решил двигаться описываемым путем для достижения, якобы, «перевода» человеческого существования в состояние физического поля и обратно. Опасение, как мы отмечали выше, связано с отказом от подлинных перспектив собственно человеческого существования и, главным образом, опасение связано с возможными серьезными психическими деформациями личности, их возможной необратимостью, которая будет истолковываться заинтересованным лицом как «переход в новую реальность».
3. Необходимость отличия сущностного и функционального в рассмотрении и понимании человека как основа для преодоления физикалистских мистификаций, как способ сохранения личностного статуса человека, не подмененного его энергетическим, информационным, или каким-либо еще «эрзацем». Особенно важно это иметь ввиду, когда стоят вопросы образования и воспитания новых поколений.

2.4. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МИРОПОНИМАНИЕ: ПРОЦЕССЫ ОСОЗНАНИЯ И РЕДУКЦИИ ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ПОНИМАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Эсхатология как учение возникает в качестве ответа на вопросы, возникающие перед человеком в процессе получения исторического опыта. Учение аккумулирует понимание этого опыта, создает способы транслирования его из одной культуры в другую. Формирование учения также проявляет возможности различных походов к осмыслению волнующих человечество проблем. Каждая из существовавших культур создает свою версию понимания эсхатологической проблемы. В связи с этим разрабатываются свои версии выхода для человека и человечества из тупика конечности бытия.

Эсхатологическая проблематика имеет своим корнем интерес человечества к тому, что скрыто за пределами бытия. Завершение любого процесса может порождать вопрос: а что дальше? Что будет потом? Удовлетворение этого интереса переводит эсхатологическую проблематику в план процессов осознания. Осознание всегда исходит из допущения существования мира как отправной точки самого большого масштаба. После этого допущения осознание приводит к двум вариантам постулатов существования мира: как вечного или как конечного. Эти постулаты могут выступать отправными пунктами для выработки определенного отношения к эсхатологической проблеме. В первом случае, эсхатологическая проблематика характеризуется как узко человеческая, истоки возникновения которой необходимо раскрыть для того, чтобы иметь возможность не допускать психических патологий людей в массовом масштабе. Предположение о конце света в контексте признания бесконечности и вечности мира является своего рода нонсенсом. В то же время трактовки конечности, вечности и бесконечности мира могут провоцировать неоднозначные варианты их сопряжений. Поэтому сфера осознания эсхатологической проблематики наполняется различными смыслами. Например, проблема соотношения однородности мира и его конечности существенно отличается от проблемы соотношения процессуальности мира в целом и конечности любых процессов, происходящих в его контексте.

Если же рассматривается мир как конечный, то в этом случае эсхатологическая проблематика актуализируется и становится в один ряд с проблемами насущными, решение которых определяет и способности, и возможности выживания и развития человека, и человечества. Признание конечности мира практически означает необходимость подготовки к концу, выявление условий перемещения сроков конца на более отдаленные времена, раскрытие условий, при которых может быть обеспечено значительно более длительное существование и т.п.

Противоречивость тезисов о конечности и бесконечности мира позволяет искать способы разрешения или, в другом варианте, разведения противоречивых сторон. В первом случае – в случае поиска разрешения противоречия конечность и бесконечность мира определяются его единством. Во втором случае речь пойдет о различных основаниях рассмотрения, с одной стороны, конечности мира, а с другой, – его бесконечности. Причем о бесконечности речь пойдет не только в пространственном, но и во временном плане, то есть как о вечности.

Признание процессуальности всего сущего предусматривает возможность рассмотрения его с точки зрения выделения в нем отдель-

ных состояний, положений, определенностей и т.п., которым также свойственна процессуальность. Отдельные состояния, положения, определенности, принадлежащие всему сущему, пребывают в нем (сущем) как в своем контексте. С точки зрения рассмотрения и дифференцирования сущего на отдельные состояния, положения, движения и т.п. возможно в каждом отдельном случае выделить начало определения их процессуальности, и завершения их существования. В полной мере это относится к рассмотрению человеческого мира, принадлежащего всему сущему: общества и его градаций на страны, исторические эпохи, народы, государства, личности и т.п. Общественные явления, обладая качеством процессуальности, обуславливают возможность рассмотрения их с точки зрения цикла существования, в котором можно и должно выявить начало и конец.

Рассмотрение реально существующих процессов (природных или общественных) всегда связано с определением исходной позиции, точки, определяющей дальнейшее рассмотрение, его ход и выводы. Как таковое рассмотрение всегда имеет свое начало и конец. Матрица рассмотрения заключается в границах начала и конца.

Понимание мира человеком всегда опосредовано его опытом практического отношения. Практическое отношение человека к миру формируется на основе его связи с окружающим через его деятельность, которая может иметь различный характер. Как известно, деятельность может иметь характер целостной и разделенной. Целостная деятельность является основой для миропонимания и мироотношения субъекта, то есть человека, который не только способен иметь свою творческо-личностную позицию, но осуществлять ее. В философии такую позицию принято, как известно, отмечать наличием субъектности. Разделенная же деятельность характеризует дробление не только человеческого мира, но и мира природного. Она порождает господство частного интереса, который изначально противостоит *«интересу мира как целого»*. В данном случае подразумевается наличие или отсутствие соответствия существования человека (и общества) определениям и закономерностям природы.

Отсутствие соответствия порождается господством частного интереса как основной характеристики связи с миром человека и общества. Осознание этого обстоятельства опосредовано воплощается в различных формах, в том числе и в форме эсхатологических учений. Рефлексия человеческого бытия и рефлексия бытия общества, как известно, всегда носит исторический характер. Историчность рефлексии человека и общества формируется в качестве модели имеющейся формы миропонимания и мироотношения. Процессуальность осозна-

ния человеческого бытия в мире, – бытия человека и общества, – таким образом, всегда осуществляется в форме конструкций (моделей) осознания, каждая из которых имеет начало и конец. Это касается любых актов или процессов деятельности, жизни стран, личностей, государств и т.д.

Эсхатологическое миропонимание присутствует в явном и неявном виде. При этом оно может быть типологизировано в соответствии с рассматриваемыми основаниями. Так, например, если в качестве основы миропонимания, предполагающего истолкование, обоснование, выводы и т.п. принимаются рассудочные формы, то в этом случае эсхатологическое миропонимание будет представлено изложением точек зрения на обязательность «конца света», и представляемыми соответствующими доказательствами. В другом случае, если в качестве основы эсхатологического миропонимания лежит наличие массива эмоций, сопровождающих страх смерти, небытия, разрушения и т.п., то в этом случае эсхатологическое миропонимание будет представлено иррационалистическими вариантами взглядов, а также возникающими состояниями, ведущими к психическим патологиям.

Третьим вариантом эсхатологического миропонимания можно считать философский. В случае диалектической философской позиции специфика эсхатологического миропонимания, и соответственно – мироотношения, будет выявляться с точки зрения рассмотрения мира как саморазвивающегося целого. При этом смысл эсхатологического учения как такового исчезает, он снимается в признании преходящего характера любой существующей формы. Поэтому теряется необходимость выделять и абсолютизировать какой-либо его момент.

Эсхатологическое миропонимание не имеет самостоятельного характера. Так как позиция признания конца всегда «привязана» к тому, о конце чего идет речь. Обретение эсхатологическим учением статуса самостоятельного учения является результатом отрыва возможного мировоззренческого элемента от целостного миропонимания, в котором этот элемент имеет свое место и, находясь в контексте целостного мироотношения, не получает возможности абсолютизироваться. Этим мировоззренческим элементом можно назвать представление о конце света. Возникнув, это представление не оставляет равнодушными тех, кто свое понимание мира связывает с акцентировкой смерти, прекращения существования. Такой мировоззренческий элемент строится на преобладании эмоционального в мироотношении. Гиперэмоциональность возникает, в свою очередь, в том случае, когда человеческая жизнь строится в отстранении от решения текущих важных процессов. Гипер-эмоциональность в отношении к миру является по-

казателем «невписанности» человека в круг человеческого общения, который бы стал для него содержательной опорой и стал бы гарантом спасения от депрессии и безысходных попыток преодолеть логику процессуальности мира.

Эсхатологическое учение возникает как реакция общественного сознания на осознаваемую проблему человеческого существования, выраженную противоречием духовного и материального в глобальных масштабах и способах их проявлений. В качестве феномена общественного сознания эсхатологическое учение приобретает характеристики и религиозные, и этические, и политические, и философские и др. и активно трансформируется в серии элементов эсхатологического миропонимания и мироотношения.

В религиозном сознании эсхатологическая проблематика прямо связана с вариантами вероучений и культурами различных религий. Каждая религия создает свою эсхатологическую концепцию, которая призвана не столько объяснить, сколько указать границы возможного существования для человека. Кроме этого, сформированные системы культовых действий предписаны верующим в качестве способов решения (индивидуального и совместного) проблемы конца, безысходности, смерти и т.п. Они выступают своего рода гарантами того, что, выполняя их, человек приобретает возможность преодолевать конечность своего существования, продлевать жизнь бесконечно долго, хотя и в иных, как правило, формах. Акцент делается на идее возможности бесконечной жизни, при этом смена ее формы оказывается моментом, на который люди готовы соглашаться, как на некую уступку, имеющую непринципиальный характер: «Другая форма жизни – это все-таки не полное небытие!»

В морали эсхатологическая проблематика актуализируется в связи с осознанием возможности и меры ответственности человека в случае, если он совсем не уходит из жизни, и в случае, если он пребывает в жизни временно. В полной мере это касается и осмысления статуса добра и зла, справедливости и несправедливости и т.д. Проблема выбора типа мироотношения определяется либо первым, либо вторым вариантом. Для примера можно вспомнить положение и тип поведения «временщиков». Указывая путь к жизни вечной, эсхатологическое учение способствует внешним образом делаемому выбору типа отношения к миру, строящемуся на заботе о вечных ценностях человеческого существования – о совести, о добре, о недопущении зла, греха и т.п.

В сфере эстетического сознания эсхатологическое учение и соответствующая ему мироотношенческая позиция выражается трансфор-

мацией человеческой чувственности в сторону «трансцендирования». Признание возможности конца, его приближение, приводит к сублимации всех форм чувственности. В первую очередь это касается сущностной и содержательной сторон ее проявления. Известные изречения: «Красота спасет мир!», «Увидеть Париж и умереть!» и т.п., - характеризуют накал чувств, характеризующих ситуации сублимации, спровоцированные наличием пограничных положений между концом и спасением, между погружением в состояние обретения и концом...

В политическом сознании эсхатологическое мироотношение также проявляет свое прямое или обратное влияние. Так, например, вопросы о власти людей, о государственных учреждениях получают трактовку преходящих явлений, которые приобретают свой высший статус лишь тогда, когда освящены высшими силами. Требование «трансцендирования» в политике часто используется в интересах тех или иных политических сил. Сублимация политической энергии людей используется в качестве действенного орудия достижения своекорыстных целей. Конечность политических форм, с одной стороны, делает реальной выжидательную позицию людей, ведет к потере активности и целеустремленности. С другой стороны, она же может порождать концентрацию сил сторонников тех или иных событий или действий, которая будет условием сохранения того, что должно было бы уйти как изжившее себя с исторической арены, например, уже давно.

В философии эсхатологическая позиция, как правило, проявляется в виде серий редуций. Так, проблема соотношения прерывности и непрерывности получает форму присутствия конца как онтологически определяемого и гносеологически фиксируемого явления. Редукция здесь заключается в том, что единство противоположности прерывности и непрерывности сводится лишь к указанию на прерывность, то есть на остановку, то есть на конец (пусть даже и временный) того, что могло бы видеться как непрерывное. «Ликвидация» противоположности и **единства** прерывности и непрерывности обуславливает ряд мировоззренческих, а не только логических, следствий, которые трансформируются также и в мироотношенческие характеристики.

Эсхатологическое миропонимание содержит в себе небезобидные редуции и в том виде, когда происходит «идеологизация» рассмотрения какой-либо проблемы, или используемого подхода к рассмотрению или принятию решений, или позиции отдельных людей или социальных групп. Это происходит, например, тогда, когда «оконечивается» смысл индивидуального или группового человеческого деяния. «Оконечивание» при этом будет выражено подменой истинных целей совершаемых деяний целями, которые приписываются действующим

лицам или социальным группам. При этом приписывание сопровождается существенным понижением их (совершаемых деяний) социального статуса. Процедура «оконечивания» выражает постановку предела тому, что не может по определению иметь предел. «Оконечивание» ставит предел имеющемуся процессу. В этом плане оно выступает способом универсальной редукции или универсальным способом редукции. Это означает, что «оконечивание» служит не просто остановке каких-либо процессов, а является универсальным инструментом деформирования смыслов, сущности и содержания того, что человек и человечество хотят, могут и должны познавать в адекватной форме. Адекватной формой познания процессуальности мира может быть только процессуальный подход. Подход, строящийся на «оконечивании» процессуальности того, что исследуется, изначально ориентирован на деформацию, на получение неистинных результатов, на заблуждение.

Эсхатологическое учение делает акцент не столько на самой процедуре «оконечивания» в понимании мира, сколько на том, как воспринимает возможность конца человек или человечество. Поэтому деформации в миропонимании на основе эсхатологического учения оказываются в тени критического анализа. В то же время, на первый план, выходят вопросы ценности жизни, проблемы выживания и т.д. Аксиологические аспекты человеческого существования важны, но эсхатологические акценты, строящиеся на «оконечивании» рассматриваемых процессов, порождают эмоциональные перекосы, деформации, патологии и не способствуют формированию разумного отношения к ожидаемым событиям конца как отдельной жизни человека, так и, например, к событиям конца существования той или иной цивилизации.

Все известные человечеству формы осознания включают в себя разработанный «инструментарий» противостояния разрушительному влиянию проблемы и угрозы конца бытия человека. К ним относятся не только религиозные и эзотерические учения, но и этические, эстетические, политические и философские. Их влияние и способы различны и зависят от их собственной специфики: в религиях – культовые действия, в политике – убеждение и участие в политической борьбе, в сфере морали – воспитание, поведенческие примеры, в эстетической сфере – восприятие нетленных образов прекрасного, в сфере философии – «подключение» мышления на уровне разума, а не рассудка.

Сохраняет свое значение дифференциация уровней понимания мира, которая позволяет лучше ориентироваться в перспективах уси-

ления эсхатологической позиции при решении актуальных проблем. Одни из этих уровней понимания мира будут провоцировать обесценивание людей перед лицом объективных процессов, другие – наоборот, позволят найти нужные решения и продлить достойное человеческое существование. К числу первых, надо отнести обыденный уровень мышления и понимания мира, Ему, как известно, характерна ситуативность, бессистемность, абстрактность. Вместе эти свойства можно охарактеризовать как свойства процедуры «оконечивания», отсутствия выхода и решения, связанного с переводом даже долгосрочных проблем в статус проблем «здесь и сейчас». Такой перевод сам по себе может быть и положительным, однако, в нем есть отрицательность, заключающаяся в том, что глобальные, серьезные проблемы, как правило, не решаются «подручными» средствами, средствами, которые доступны «здесь и сейчас». На этом уровне нужные решения найти практически невозможно, но войти в паническое, депрессивное состояние есть все основания.

К другим уровням относятся научный и философский. Научный уровень мышления подразумевает свою дифференциацию на эмпирический и теоретический уровни. Эмпирический уровень осмысления основывается на выполнении ряда процедур, касательно любой рассматриваемой проблемы. Эсхатологическая проблематика тоже может быть рассмотрена на этом уровне. По отношению к ней речь пойдет, во-первых, о сборе данных по поводу фактов, факторов и т.п., указывающих на приближение конца. Во-вторых, собранные данные должны будут подвергнуться обработке всеми доступными методами, выработанными в науке, включая системы математических методов обработки информации.

В-третьих, обработанные данные должны будут подвергнуться систематизации и классификации по существенным параметрам. В четвертых, должна быть дана интерпретация полученных систематизированных и классифицированных данных по исследуемой проблеме и выделенным параметрам. Интерпретация может выступать известным основанием для получения прогноза по ожидаемым или предполагаемым явлениям, связанным с концом или ведущих к концу. Эмпирический уровень, однако, может обеспечить лишь весьма приблизительный, вариативный прогноз в качестве предположения, хотя и сопровождаемого ссылками на собранный и обработанный материал.

Теоретический уровень в сфере научного сознания предполагает выявление необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей в сфере исследуемого явления. Их установление означает вскрытие закономерностей. В отношении эсхатологической про-

блематики вскрытие закономерностей может касаться вопросов ее происхождения, которая в этом случае должна выражать сферу гуманитарной науки и некоторые известные связи со сферой естественных наук. Речь идет, как отмечалось выше, о единстве и свойствах, например, прерывности и непрерывности, характерных для всех природных процессов.

Философский уровень – это уровень всеобщности, на котором должна отразиться ориентация на выявление способа формирования мира как целого. На этом уровне должны сниматься возможности всех предыдущих уровней осознания. По отношению к эсхатологической проблематике философский уровень предполагает выявление не только и столько наличия человеческой рефлексии цикличности процессов единого мира и единства в нем прерывности и непрерывности, но, прежде всего, предполагает «дорастание» человеческого сознания до понимания единства человека и мира. Необходимость принимать как «свое» все, что характерно законам существования нашего мира. Признание единства мира в этом плане будет означать отсутствие необходимости поиска не только внешних влияний и способов предотвращения того, что характерно миру («в себе» и «для себя», включая человека и общество). Исходить из себя и из существующего мира как себя, как области своей жизни, в известном смысле и мере, – путь адекватного понимания перспектив выживания и исторического обеспечения единства конечного и бесконечного. Личностное проживание человеком характеристик мира, в котором он живет, – важная черта положительного изменения существующего положения в природе и обществе.

Существующие глобальные проблемы показывают наличие недопустимой степени отстраненности человека от мира, в котором он живет. Отстраненность становится фатальной. Истоки отстраненности человека, лишаящей его возможности решать проблемы мира как свои и свои проблемы как проблемы мира, – заключаются в глубокой деформации связей человека и мира. Именно эти деформации, по большей части, в своем результирующем виде зафиксированы в эсхатологической проблематике. Связь человека с миром зависит не только от мира, но и от человека, от форм и содержания его деятельности, от специфики социальных связей и т.п. Поэтому преодоление «отстраненности», разрушающей человека и мир, связано с необходимостью разумного устройства человеческого бытия, человеческой деятельности и человеческих отношений. Перекосы и деформации в этом всегда будут порождать эсхатологическое миропонимание и связанные с ним депрессии, попытки убежать от решения насущных задач,

попытки найти решения в сфере иллюзий, переживание состояний беспомощности и отчаяния, бесперспективности и бессмысленности существования.

2.5. СТАТУС ЯЗЫКОВЫХ ФЕНОМЕНОВ В РАЗВИТИИ ЗНАНИЯ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ И АНТИ-ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ¹

Обращение к рассмотрению языковых феноменов является актуальным постольку, поскольку именно язык, выступает, с одной стороны, «живой материализацией» духа и души культуры, а, с другой стороны, оказывается активным средством ее «умерщвления». Последнее выражается в виде все большего расширения области проявления языка как средства для передачи тех или иных «готовых» знаний, или информации. Получение статуса средства означает такую трансформацию языка, при которой его возможности оказываются сведенными к положению носителя информации, нейтрального к содержащемуся в ней смыслу. Преобладание такого статуса языка в реальной жизнедеятельности людей выступает свидетельством преобладания **альтернативного культуре** образа и организации их общественной и индивидуальной жизни.

Проявление статуса языка как средства свидетельствует о расщеплении «содержательного поля» культуры, при котором ее содержание и форма приобретают некую самостоятельность по отношению друг к другу. Она выражается в том, что оценки содержания происходящих процессов даются без учета имеющегося специфики их формы, то есть содержательная сторона оказывается существующей за пределами имеющейся формы. И наоборот, формальная сторона приобретает способность функционировать в собственном режиме, вне зависимости от содержания происходящих процессов. Например, потоки информации могут отличаться собственной спецификой, которая не касается содержания того, чем наполнены эти потоки. В обычной жизни это встречается, например, в том, что специалиста в области информационных процессов интересует не содержание информации, находящейся в потоке, который он в данный момент рассматривает или курирует. Его интересует специфика самого потока, то есть его форма (в широком смысле) и параметры ее конкретизирующие.

В то же время реальное творчество, выражающее актуальное со-

¹ Материалы данного раздела публиковались ранее автором в научном журнале «Вестник КАСУ», 2008, № 2 (Общие проблемы филологии), с. 9-15.

стояние культуры, не может осуществляться в ситуации расщепления содержания рассматриваемых процессов и их формы. Подобное «расщепление» смысла единства формы и содержания культуры означает, что культура как процесс в этом случае не присутствует, что она оказывается подмененной определенным количеством статичных частей, относящихся либо к содержанию, либо к форме, в отношении которых производится описание выделенных в них элементов.

Каждый из этих элементов имеет свою языковую форму выражения. Она соответствует по своей внутренней организации статике обозначаемых ею явлений. Статический характер выражает языковые формы, как правило, обозначающие завершённое действие, или последовательность завершённых действий. Акцент на статическом характере необходимо подчеркнуть, так как строй языка, выраженный статикой, «конструирует» и смысловую статику пространства человеческого существования. Смысловая статика, в свою очередь, обуславливает замыкание воспроизводимого содержания человеческой жизнедеятельности на конечных определениях, не способствующих воспроизведению логики развития и реальных процессов развития. В этом случае язык не может проявлять свои субстанционально-творческие характеристики. Речь идет о том, что язык, проявляющийся в функции средства воспроизведения некоего содержания, с самого начала не участвует в процессе формирования смыслов, касающихся этого содержания. И наоборот, язык в статусе явления культуры, сам выступает способом, содержанием и формой развития смыслов той деятельности, которая в нем отражается.

Развитие и до-развитие смыслов деятельности в языке, в частности, делает возможным содержательный и продуктивный процесс мышления. Творческое мышление человека совпадает с его объективацией в языке как явлении культуры. В этом случае язык активно проявляет творческий потенциал мышления, а мышление проявляет творческий потенциал языка. Именно в этом процессе и в этой связи возникают реальные ситуации порождения новых смыслов, характеризующих появление открытий в процессе мышления, и появление новых языковых феноменов. Узнаваемым такое явление становится тогда, когда человек чувствует языковую недостаточность для выражения какого-либо содержания. При этом возникают как бы сами собой новые языковые варианты для обозначения этого измененного содержания. С другой стороны, узнаваемым такое явление становится тогда, когда человек чувствует как те или иные языковые феномены сами ведут мысль в определенном направлении. К числу таких вариантов относится, например, существование понятийного аппарата раз-

личных наук. Каждое из понятий, принадлежащих какой-либо данной науке, включает в себе некий вектор расположения и изменения содержания, относящегося к ее сфере исследования. Изменение понятийного аппарата науки оказывает существенное влияние на ее состояние и возможности дальнейшего развития.

Определение статуса языковых явлений имеет существенное значение там, где создаются и реализуются программы воссоздания культуры как главного условия развития человечества. К их числу надо отнести, прежде всего, сферу образования. «Технизация» образовательного процесса существенно меняет не только роль языка, но и сам язык. В программах внедрения в учебный процесс новых технологий предусматривается подсобная роль языка – роль средства, роль носителя определенных значений и смыслов, функционирующих при реализации этих технологий.

В этой роли языка не предзаложена идея реализовать собственные его возможности. Напротив, осуществление роли языка как средства требует практически полного устранения этих возможностей, т.к. они могут нарушать строй функционирующего готового знания, выявлять его ограниченность и, часто, недостоверность, искусственный характер. Сфера функционирования готового знания не может достаточно адекватно воспроизводить особенности познавательного процесса. Это значит, что образование, осуществляемое по модели функционирования готового знания, приобретает его черты: ограниченность, недостоверность, искусственный характер. Язык как средство, носитель смыслов и значений готового знания в этом случае, оставаясь лишь средством, - не может изменить характер образовательного процесса. В этом случае язык оказывается подчиненным, «инструментарным» явлением.

В то же время язык, воспроизводящий и сохраняющий в себе смыслы культурно-исторических процессов, вполне способен изменять образовательный процесс «изнутри». Это может происходить потому, что смыслы культурно-исторических процессов с самого начала имеют другую логику построения и «разворачивания», чем структура и логика функционирования готового знания. Присутствие в образовательном процессе культурно-исторических смыслов вызывает внутреннюю его перестройку, характеризующую актуально осуществляемое мышление. Оно сопряжено с присутствием языковых феноменов существенно отличающихся от тех, которые обеспечивают функционирование готового знания. Для примера, можно вспомнить, чем отличается язык, скажем, функционера-управленца, от языка ученого или от языка поэта. Язык функционера-управленца выражен по боль-

шей части безличными языковыми феноменами или конструкциями. Язык же ученого или поэта обязательно обнаруживает, как минимум, личностную позицию по отношению к тому, о чем идет речь.

Отличительной чертой языка функционера является присутствие логики «инвентаризации», т.е. логики описания процесса, который осуществляется, и отсутствие логики «дела». Отмечая отсутствие логики дела, мы хотим подчеркнуть, что всякие функциональные процессы являются лишь внешним атрибутом, облегченным проявлением логики того дела, которое моделируется ими на атрибутивном уровне. Поясним сказанное, обращаясь к иллюстрации. Например, рассмотрим описание процесса функционирования какого-либо содержания. К примеру, обучения. В этом описании мы обнаружим перечисление большого количества действий, совершаемых учеником, учителем, директором и т.д. Каждый элемент перечисления будет иметь глагольную форму, то есть выражать те или иные действия, совершаемые ими. Все эти элементы вместе и каждый из них в отдельности не раскроют суть образовательного процесса, то есть его культурно-исторический смысл, важный для существующих и будущих поколений людей.

Языковые феномены, отражающие последовательные или иные действия, осуществляемые агентами процесса обучения, не отразят сами по себе в текущих глагольных формах смысл этих действий для развития культуры и смысл образования как явления культуры для этих агентов. Применяемые глагольные формы, фиксирующие последовательные или иные действия, совершаемые агентами процесса обучения, будут при этом выражать лишь функциональные моменты текущих проявлений обучения. Разнообразие языковых феноменов, участвующих в этом функционировании не будет большим. Оно будет ограничено вариантами команд, требующих тех или иных манипуляций с задействованным содержанием и вариантами самих совершаемых манипуляций. Манипуляции же с задействованным содержанием возможны в случае, если само содержание не участвует в этих манипуляциях. Это во-первых. И, во-вторых, содержание, чтобы не участвовать в манипуляциях и не оказывать на их осуществление сколько-нибудь значимого воздействия, должно быть нейтрализовано как таковое. То есть оно должно быть изменено так, чтобы в нем актуализировался параметр, характеризующий достигнутое для манипуляции удобство теми, кто осуществляет эти манипуляции. Все эти последовательные процедуры имеют прямое отношение к отмеченному нами выше уходу от существа дела. Суть существа дела, таким образом, в языковых феноменах присутствует лишь тогда, когда в них получают

выражение культурно-исторические, а не функционально - атрибутивные, смыслы того дела, которое осуществляется. Если же языковые феномены выражают функционально-атрибутивные смыслы сами по себе, то это означает, что они выводятся за пределы содержания, становятся формальными обозначениями протекающих манипуляций с элементами и условиями, удобными для приема и передачи какого-то количества готового знания.

Существование культуры означает сохранение и развитие таких способов жизнедеятельности и мироотношения людей, которые выступают способом и гарантом решения глобальных проблем современной цивилизации, к числу которых можно отнести проблемы восстановления природы, проблемы совершенствования общественной жизни и проблемы формирования нравственного начала в человеке. Язык в контексте культуры как ее выражение выступает конституирующим основанием смыслов, которые формируются в тот или иной период развития человечества в том или ином регионе. В этом своем значении именно язык является тем, что наполняет смыслом пространство человеческой жизни, пространство отношения человека к миру и людям.

Это происходит потому, что язык – это объективированный смысл самой жизнедеятельности человека в обществе, который продолжает изменяться сам и тем самым изменяет породившую его жизнедеятельность на новых ее этапах. Подчеркнем, что такое определение статуса языка и языковых феноменов справедливо только по отношению к языку как явлению культуры. Если же рассматривать язык в его функции обозначения или знакового средства, то в этом случае объективируется смысл жизнедеятельности человека уже подвергшийся деформации. Деформация выражается сокращением смыслового поля пространства человеческого существования. В этом поле смыслы человеческого существования имеют сугубо функциональный характер. Они оказываются полностью подчиненными требованиям внешней необходимости, в свою очередь, определяемой потребностями ситуативного и конечного характера.

Создание и успешная реализация программ развития культуры, а значит и человека, общества, науки, знания и т.п., - непосредственно зависит от адекватности понимания вопроса о пространстве языка. Постановка вопроса о пространстве языка означает, во-первых, определение сферы его существования, которая имеет собственную организацию, способы функционирования и развития. Во-вторых, означает выявление его статуса, проявляемого в качестве основной тенденции развития: либо как знакового средства, либо как явления культу-

ры. В-третьих, означает определение следствий присутствия этих тенденций, выражаемых преобладанием содержательной или формальной роли языка в общественном развитии. В-четвертых, означает проявление специфического содержания, существенно влияющего на развитие знания как особого процесса.

Актуальность рассмотрения языковых феноменов в развитии знания определяется их внутренней включенностью в процесс его формирования. Именно этим, например, обусловлена значимость понятийного аппарата любой науки для ее развития. Всякое понятие является мыслительной формой, призванной отражать сущность того, что рассматривается. Оно всегда, в то же время, выступает языковым феноменом, который существует внутри как языковой реальности, так и в контексте определенного знания, включая знание научное. Учитывая это, нельзя недооценивать специфический смысл языковых феноменов, принимающих участие в процессе формирования знания. Рассмотрение смысла языковых феноменов, понимание их статуса, является сферой рефлексивного исследования, которое характеризует движение мысли, в двух направлениях: от смысла понятия к языковому феномену, и от языкового феномена к смыслу понятия.

Существенное значение при этом имеет то понимание языка, на основе которого производится данная рефлексия. Так, рассмотрение языка как явления культуры не будет совпадать с рассмотрением языка как средства передачи информации, как знаковой системы, как системы символов и т.п. Эти несовпадения, в свою очередь, будут обуславливать различное понимание соотношения языковых феноменов с феноменами и процессами развития знания. Данный аспект приобретает особую значимость в современный период в связи с существенной трансформацией языка.

Понимание возможностей языка и языковых феноменов в социальном развитии, включая процессы формирования и развития знания, предполагает уяснение фундаментальных условий, которые приводят к существенным изменениям статуса языка. Для примера, сравним статус языка, когда, во-первых, произносятся сокровенные слова: «Вначале было слово». Во-вторых, слова, указывающие на язык как средство передачи информации, т.е. определенную «словесную упаковку», необходимую для того, чтобы эта передача состоялась. В первом примере («вначале было слово») язык выступает творящим началом, субстанцией смысла и всего сущего. Во втором примере, язык – инструмент, средство достижения чьих-либо целей. Аналогичным первому примером может выступить признанное значение слова как того, что может убить или, напротив, возродить жизнь. В народной мудрости

это значение существует не одно тысячелетие. Его действенность подтверждают и современные психологические исследования, рассматривающие смыслы, значения и влияние языковых феноменов на человека.

Здесь уместно вспомнить об исследованиях И.П. Павлова, создавшего учение о двух сигнальных системах. Как известно, первая сигнальная система, по Павлову И.П., в качестве сигнала имеет непосредственный контакт субъекта с влияющим на него объектом. Во второй же сигнальной системе в качестве сигнала выступает слово. При этом слово является не просто собранием звуков определенной длины физической волны, а слово выступает в качестве социально-культурного образования. Именно в этом статусе слово, как языковой феномен, вызывает реакции человека на содержащийся в них смысл. Эти реакции соответствуют особенностям вхождения человека в социальное пространство-время. Кроме того, слова вызывают и собственно физиологические следствия, которые по силе и яркости практически не уступают непосредственным влияниям аналогичного типа. Так, например, лимон вызывает вкусовую реакцию, сопряженную с ощущением кислоты, и деятельностью соответствующих желез. Но и при отсутствии реального лимона и возможности его попробовать, человек, знающий, что такое лимон и услышавший слово «лимон», все эти физиологические реакции обнаруживает у себя.

Выводом из учения И.П. Павлова о двух сигнальных системах, касательно действия второй сигнальной системы, может быть следующее. Слова как социокультурные языковые феномены не могут рассматриваться в качестве средства, инструментария передачи информации. Информационный процесс как поток знаковых средств, в которых имеющееся содержание имеет свернутую форму, не может быть непосредственно переведен в статус содержательного процесса. Выявление содержания того или иного информационного потока требует возвращения к исходному состоянию процесса, который это содержание мог создать или породить. Исходный процесс по своей сути не является информационным, то есть его смысл не равен смыслу движения знаковых систем. Передача информации как манипулятивный процесс остается внешним для содержания. Более того, содержание знания в статусе информации, является превращенным в «вещную» форму, удобную для передачи. В вещной форме знание конструируется с помощью языка как знакового средства. В этом виде язык теряет определения явления культуры. Сказанное означает, что современное человечество, постоянно работающее с информационными потоками, принимает на себя ту же трансформацию, которая происхо-

дит с языком или языковыми феноменами, когда они становятся лишь знаковыми средствами. Человек в этом случае все больше обретает статус функционального агента, принадлежащего информационному потоку. Идея характеризовать жизнь современного общества как информационную цивилизацию как раз и выражает происходящие трансформации смысла человеческого существования, вполне адекватно отражающиеся в происходящих изменениях статуса языка и языковых феноменов. Альтернатива этой идее может строиться на сохранении и развитии понимания языка как явления культуры.

В понимании возможностей языка и языковых феноменов в социальном развитии, включая процессы формирования и развития знания, принято различать слово «живое» и слово «формальное». «Живое» слово обращено к неформализованной структуре реальности, к неформализованному процессу ее существования. «Формализованное» слово, напротив, обращено к реальности существования объектов или процессов, относящихся к сфере «вещей». «Живое» слово актуализирует силы человека и общества, увеличивает многократно их творческую мощь, открывает новые горизонты свершений и чувства жизни.

Формализованные языковые феномены полностью остаются в заданной сфере использования. Их применение как инструментов, предназначенных для определенных узких функций, не предусматривает наличие сколько-нибудь творческого потенциала. Формализованные языковые феномены своим пространством имеют формализованные структуры действий людей, создающих столь же формализованное содержание реальности своего существования. Участие формализованных языковых феноменов в познании обуславливает его трансформацию в процесс запоминания, складирования или передачи полученной информации.

Познание как процесс прекращается в тот же момент, когда в его осуществлении начинает ведущим образом функционировать тот или иной формализованный языковой феномен. Именно в этот момент мыслительный процесс приобретает характеристики больше подходящие к процедуре «инвентаризации». Предметом «инвентаризации» в этом случае оказывается первоначально определенный предмет познания. Иначе говоря, включение в познавательный процесс формализованных языковых феноменов существенно деформирует процесс познания и как таковой он перестает существовать. Иллюстрацией этого явления может служить давно выявленная закономерность, связанная с подготовкой серьезных ученых. Речь идет о таком условии становления серьезных ученых, то есть творчески мыслящих людей,

как наличие научной школы.

Наличие научной школы предполагает осуществление научного общения, в котором становление молодых ученых не опосредуется формализованными языковыми феноменами, характеризующими область готового знания. Передача готового знания выражает движение мысли по шаблону, в котором отсутствует реальный творческий мыслительный процесс. Ставка на творческий мыслительный процесс является основополагающей в становлении людей любых профессий, способных к творчеству, то есть к изменению реальности в сторону ее совершенствования, к созданию нового, важного для всех, позитивного содержания жизни.

Структура готового знания с самого начала конструируется на различном сочетании формализованных языковых феноменов. Статус формализованных языковых феноменов не зависит от специфики содержания. Поэтому формализованные языковые феномены могут встречаться и функционировать в любых сериях научного знания, выраженного в дисциплинарной форме. Они могут встречаться также в виде готового знания в любой отрасли социальной практики. Любая сфера функционирования формализованных языковых феноменов усиливает и закрепляет ее «вещный» характер, который выражает ситуацию преобладания формального над содержательно-личностным содержанием в человеческой жизнедеятельности. На деле это означает, что человек не получает в осуществляемой деятельности подлинно содержательного подкрепления и подпитки. Его деятельность остается для него бессодержательным, но требующим отдачи времени и сил, мероприятием. Иллюстрацией такого положения дел может служить, например, ситуация, когда исполнитель-функционер осуществляет задание, которое для него является внешним, не затрагивает суть его личностной позиции в мире.

Само задание, выраженное в определенном тексте, для него характеризует то, что он должен осуществить как исполнитель. Все языковые явления в тексте для исполнителя имеют статус формальных условий, которые указывают на особенности осуществления задания. Исполнение задания в этом случае не способствует формированию у данного исполнителя ни творческого отношения к делу, ни творческого мышления как такового.

Языковые феномены и их структура всегда характеризуют присутствие основания, выраженного либо в виде системы действий, либо в виде целостной или разделенной деятельности. Каждое из этих оснований будет условием образования языковых феноменов с различающимися их существенными чертами. Предваряя рассмотрение этих

различий, отметим, что во всех языках мира глагольная форма является основополагающей конституирующей язык основой. Нельзя составить ни одного предложения без нее. Если составить предложение, состоящее из одного слова, то этим словом будет та или иная глагольная форма или ее модификации.

Глагольная форма как форма, конституирующая язык, выражает первостепенность деятельности как формы человеческого мироотношения. В такой же мере измененные деятельностные структуры выступают основой измененных же языковых феноменов, которые возвращаются в сферу мироотношения людей и проецируют в нем аналогичные деформации. Варианты становления языка в деятельности и трансформации их за счет ее изменений, таким образом, можно проследить, рассматривая то, что происходит с конституирующей основой человеческого мироотношения, то есть с самой деятельностью.

Во-первых, необходимо выделять деятельность, которой присущ социально-исторический характер. В данном случае мы не рассматриваем экспериментально-обособленное существование человеческих индивидов за пределами социальных связей. Это значит, что, выделяя социально-исторический характер деятельности людей, мы связываем его с существованием особых социальных систем, характеризующихся определенным типом самоорганизации человеческих сообществ. Каждый тип самоорганизации человеческих сообществ – это не что иное, как особый тип деятельности, осуществляемой в качестве ведущей. Известны два основных исторически сложившихся варианта деятельности: разделенной и целостной.

Субъект разделенной деятельности нивелирован, он не находится в положении реального субъекта, так как в разделенной деятельности отсутствуют определения целостности. Она характеризуется распадением на отдельные операции, связанные с различными функциями систем действий. К основным функциям отдельных операций или систем действий относятся: целеполагание, выбор средств, исполнение и получение результата. Нивелирование субъекта разделенной деятельности связано с тем, что за каждой из функциональных систем действий закрепляется один исполнитель или группа исполнителей. Осуществление ими систем действий, связанных с постановкой цели, либо с выбором средств, либо с собственно исполнительскими процедурами, не формирует их как субъектов данной деятельности в целом. Все они находятся в той или иной мере в положении исполнителей.

Формирование и функционирование языковых феноменов в условиях разделенной деятельности несет ее черты. Прежде всего, они выражены в отсутствии языкового присутствия субъекта. При этом,

как отмечалось выше, преобладают безличные выражения, не указывающие на причастность того или иного человека к субстанциональной основе рассматриваемой системы действий. «Бессубъектная» группа людей, которые выполняют те или иные системы действий, получает определение в языке в качестве безличных языковых структур, например, «выполнено то-то», «создано...» и т.п. Традиция употребления таких языковых феноменов в современной цивилизации все более усиливается. Это происходит потому, что все большее распространение получают формы разделенной деятельности как способы отношения к миру большинства людей на планете. Функциональное мироотношение по своему существу есть отношение человека к миру, осуществляемое по типу разделенной деятельности.

Большинство людей на нашей планете фактически осуществляют свою жизнедеятельность в качестве функционеров-исполнителей, хотя и различного уровня и масштаба. Всем известны должностные инструкции, которые обязательны для каждого работающего человека на каждом производственном месте и в каждом офисе. В них закреплены функциональные обязанности каждого работника. Должностные инструкции – это тексты с правилами. Язык этих текстов полностью обезличен, то есть языковые феномены, наполняющие эти тексты, не выражают позицию человека как субъекта. В отличие от функционально-исполнительских сфер познание как процесс, в котором формируется знание, не может и не должно осуществляться по моделям конечных ситуативных систем действий, наполняющих разделенную деятельность.

Проникновение в этот процесс языковых феноменов, характеризующих, во-первых, заданные образцы, систем действий, предназначенных для какого-либо данного употребления, а, во-вторых, выражающих констатацию имеющихся состояний объекта исследования, - означает возникновение особых препятствий, которые могут привести к отрицанию всех прогнозов на получение нового знания. Языковые феномены в этом случае выступают активным противостоянием развитию мысли и творческой деятельности. Они блокируют саморазворачивание познавательной ситуации даже тогда, когда имеется ее субъект. При этом субъект, чтобы сохранить свой субъектный статус, вынужден затрачивать специальные усилия, чтобы, в свою очередь, заблокировать действие языковых феноменов, уводящих от существа дела в сторону проведения заданных цикловых операций, не приносящих ощутимого, нового, творческого результата в виде формируемого нового знания.

Языковые феномены в случае выражения ими методических,

цикловых операций должны быть преодолены субъектом познавательной деятельности в пользу понимания познания как творческого процесса. Иного пути в формировании нового знания нет. Языковые феномены в такой ситуации выступают вполне материальными помехами, которые довольно трудно устранять, так как они действуют под «грифом: одобрено обществом».

Таким образом, статус языковых феноменов в развитии знания определяется базовыми условиями изменений, происходящих в социальных смыслах человеческой деятельности и бытия. Последние выступают основаниями трансформации языка, при которой он становится лишь знаковым средством. Наличие таких изменений в статусе языка препятствует развитию знания как процесса и переводит существование знания в форму результата. Знание в форме результата представляет собой массив упорядоченных данных, то есть данных приведенных в систему.

В этом виде знание теряет свои процессуальные характеристики и не воспроизводит логику познания как такового. Отсюда следует, что языковые феномены не являются нейтральными по отношению к способам и результатам осуществляемых процессов. Сохранение культуры, в этом плане, прямо связано с сохранением языка, то есть с обеспечением условий, при которых он не будет превращен в знаковое средство, имеющее внешнее отношение к познавательному процессу. Различие этих статусов языка характеризует то, что различает его значимость как духовного или анти –духовного явления.

2.6. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ: РАЦИОНАЛЬНЫЙ ИЛИ ДУХОВНЫЙ ФЕНОМЕН?

Говоря о межкультурной коммуникации, подразумевают, что речь идет о связях, которые призваны улучшить ситуацию в обществе. Актуальность рассмотрения понятия межкультурной коммуникации состоит в получении возможности осознанного выбора предпочтительной модели ее реализации. Особыми моделями межкультурной коммуникации можно считать модель цивилизационную и «модель», отвечающую специфике культуры как процесса. Различие этих моделей выражается различием таких понятий как цивилизация и культура.

Понимание культуры как процесса сосредоточено в воспроизведении образа и логики творческой, созидательной, социально-значимой деятельности. В противоположность этому, понимание ци-

визации как процесса выражается в образе и логике тиражирования, потребления, использования того, что создано в культуре как процессе. Учитывая, что тиражируются, потребляются и используются уже созданные в культуре ее предметы, т.е. ее результаты, - можно отметить, что сфера цивилизационного процесса – это сфера проявления культуры как результата, но в тиражированном виде. Ее воспроизводство есть тираж уже созданного, но не само созидание нового.

Способы осуществления межкультурной коммуникации принадлежат сфере цивилизационного процесса в той мере, в какой она осуществляется как обмен возможностями каждой из сторон, входящих в коммуникацию. Обмен возможностями означает обмен тем, что уже создано, сформировалось и является готовым для обмена. Отсюда следует, что межкультурная коммуникация является вне-культурным явлением, то есть явлением, в строгом смысле, – цивилизационным. Видимо именно это надо усматривать в ее названии: «меж- культурная» коммуникация. «Меж»-культурная - значит «между культурами». «Между» - значит ни в одной из тех, кто «сообщается». Если остановиться на таком понимании, то проблемы межкультурной коммуникации надо осмысливать всецело в контексте особенностей цивилизационных взаимодействий. Это будет означать, что будет «работать» только одна модель межкультурной коммуникации - цивилизационная. Возможность осуществления другого образа осуществления коммуникативных связей подтверждается тем, что терминологические стандарты далеко не всегда обозначают соответствующее им содержание того, что обозначают. То есть термины и понятия, в которых запечатлевается то или иное содержание, не совпадают. В нашем случае это означает, что термин «межкультурная коммуникация» указывает на цивилизационный контекст его возможного функционирования. Понятийный же уровень рассмотрения проблем культурного развития человечества ориентирует на выявление деятельностных оснований культуры как процесса. Этот подход существенно меняет картину причин и следствий не только в описаниях особенностей культуры того или иного народа, но и в оценках, касающихся различия культур народов, их близости, перспектив развития, а также перспектив их связи.

В контексте анализа феномена межкультурной коммуникации существенным является и рассмотрение специфики коммуникативного. «Communicate» в переводе с английского означает «передавать», «сообщать», а «communicative» означает «общительный». Сфера коммуникативного, таким образом, подразумевает осуществление информационных и иных контактов между людьми, странами и иными

субъектами коммуникации. Характер контактов – существенный параметр, определяющий содержание и смысл межкультурной коммуникации. Он зависит от типа отношений, складывающихся между субъектами коммуникации. К типам отношений можно отнести, во-первых, собственно контакты, и, во-вторых, общение.

Контакты предполагают отношения, построенные на способах взаимодействий, а общение – на способах связей. Отличие взаимодействий и связей состоит в том, что взаимодействия характеризуют внешние отношения, а связи предполагают наличие взаимопереходов состоящих в связях сторон, явлений и достижение определенной степени их единства. Суммы взаимодействий не дают того, что является единством. Именно поэтому характер отношений, построенных на контактах, то есть построенных на основе взаимодействий, сколь бы многочисленными они ни были бы, не становится тождественным характеру общения. Коммуникации могут быть осуществленными либо на основе взаимодействий, либо на основе связей, то есть на основе содержательной, совместной деятельности. В первом случае они будут представлять собой контакты, то есть внешнюю форму отношений. Во втором случае они будут выражать общение, то есть содержательные связи людей, способные существенно и позитивно изменить не только их социальный статус, но имеющуюся у них принципиальную ориентацию в мире.

Реализация коммуникативных моделей находится в прямой зависимости от условий осуществления, а также от понимания сути самой коммуникации. Понимание служит выражением осознанного выбора путей и способов осуществления коммуникаций либо как особых вариантов взаимодействий, либо как различных форм содержательных связей – общения.

Понятие «межкультурной коммуникации» с самого начала выводит в сферу построения отношений по модели взаимодействий. Межкультурная коммуникация предполагает обмен уже готовыми содержаниями, облеченными в форму, в которой учтены требования возможности передачи этого содержания. Процесс порождения нового содержания с его непредсказуемостью, иногда творческой «болезненностью» не может стать предметом передачи иначе как в форме описания того, что могло бы быть или иметь место. Творческий процесс как процесс собственно культурный не может стать предметом передачи или предметом какого-либо другого взаимодействия. Творчество предполагает глубокую связь, единомыслие, единство людей, которые его осуществляют.

Внешнее включение в сферу творчества не может означать ре-

ального вхождения в процесс творчества. Поэтому процесс межкультурной коммуникации представляется процессом внешнего оперирования предметами культуры, в числе которых могут оказаться и выработанные методы и методики эти предметы создавать. Оперирование предметами культуры в процессе межкультурной коммуникации осуществляется и на информационном уровне. Информация – это не знание, которое можно рассматривать как феномен культуры. Информация – это «готовое» знание, то есть знание, получившее форму, удобную для передачи. Английское выражение «inform» вполне выражает статус информации как формы готового знания. Информационные процессы имеют статус цивилизационных. К культуре они имеют отношение лишь в том плане, что всякое творческое деяние человека осуществляется в том или ином цивилизационном контексте.

Всякая попытка обратиться к исследованию процесса творчества, предполагает рассмотрение уже осуществленных творческих актов и их результатов. Форма результата – это форма завершенная. В сфере знания она адекватно воспроизводится в виде информации. Это означает, что обращение к информации о творчестве, о способах его осуществления ни в коей мере не воспроизводит логику самого творческого процесса и, тем самым, не выводит за пределы цивилизационных характеристик содержание тех коммуникационных процессов, которые призваны символизировать межкультурные взаимодействия. Это в полной мере касается любого содержания взаимодействий, рассматриваемых в качестве содержания межкультурной коммуникации.

Субъектами межкультурной коммуникации выступают представители или представительства различных человеческих сообществ. Ими могут оказаться как сами люди, так и социальные институты, сформировавшиеся в процессе развития культуры того или иного народа. Принадлежность субъекта коммуникации той или иной культуре определяет специфические черты межкультурных взаимодействий.

Содержанием взаимодействий являются, прежде всего, процессы, характеризующие либо ту или иную деятельность, либо сферу потребления, либо сферу обмена, либо сферу распределения, либо отношения собственности, либо все это взятое в единстве и выраженное событиями или фактами социальной жизни, в контексте которых и совершается коммуникация. Речь, таким образом, идет об экономической сфере. Она является базовой не только по отношению к взаимодействиям внутри данного человеческого сообщества, но и по отношению к «внешним» взаимодействиям, то есть по отношению к сфере межкультурной коммуникации. В том и другом случае «внутри»- и «меж»- культурные взаимодействия имеют цивилизационный харак-

тер. Поэтому они качественно едины.

По отношению к этому качественному единству собственно культурные процессы выступают как нечто «иное». Отсюда возникает проблема их соотношения, решение которой предполагает установление причастности и цивилизационного, и собственно культурного процессов одному и тому же историческому бытию. Установление причастности социальных фактов, событий, процессов одной и той же исторической реальности необходимо для подтверждения собственной идентичности каждой из сторон социальных взаимодействий. В то же время, «самоидентичность» каждой из сторон межкультурных взаимодействий является условием определения их позиций в рамках осуществляемых коммуникаций. Особенно актуально выделение такой зависимости в условиях, когда происходит экономическая интеграция в мире и параллельная ей дифференциация социальной представленности культурных различий.

Надо подчеркнуть, что отмечаемый рядом авторов рост значения «культурного измерения» в условиях мировых экономических событий, строго говоря, указывает опять-таки на цивилизационные параметры уже прошедших культурных процессов, принявших предметно-вещную форму. Именно в этом виде они оказываются способными участвовать в экономических событиях¹.

Неучет трансформации явлений культуры в цивилизационные феномены приводит к вопросу о том, как могут быть концептуализированы отношения между экономикой и культурой в целом и в контексте глобализации в особенности². При этом выделяют следующие модели таких отношений:

- «досовременная модель», при которой культура и экономика рассматриваются как то, что пребывает в единстве;

- «модернистская модель», в которой усматривается доминирование экономики над культурой;

- «постмодернистская модель», в которой обосновывается доминирование культуры над экономикой;

- «глобальная модель», в которой усматривается самостоятельность и равноправное положение экономики и культуры как особых систем и их взаимное влияние друг на друга³. Правомерность поляри-

¹См., например: Moosmuller A. Interkulturelle Kommunikation und global Wirtschaft: zu den Risiken und Chancen von kultureller Differenz // Schweizerisches Archiv für Volkskunde. – Zurich, 1998. - № 2. – S. 189-207.

²См.: Глобализация: контуры XXI века. Реферативный сборник. Часть 1. - М.: РАН ИНИОН, 2002, с. 193.

³Там же, с.194.

зации в том или ином виде экономики и культуры, вызывающая необходимость выяснения их соотношения, не подтверждается логикой социального процесса. Речь идет о том, что экономическая реальность, выступая центральным содержанием цивилизационного процесса, в то же время не носит самостоятельного характера, независимого от материальной основы жизни общества. Нетождественность материального и экономического характеризует отличие культуры и цивилизации.

В то же время установление их нетождественности не означает возможности утверждать их самостоятельность и внешнюю зависимость. Напротив, при рассмотрении реальных социальных процессов невозможна конкретизация каждой из них без выявления ее связи с другой. В случае преобладания экономического в социальном процессе можно делать вывод о деформации социальных состояний в сторону их «овнешнения», приводящего к отрыву от основополагающего социального содержания и смысла. В число таких вариантов «овнешнения» можно зачислить оценку западного общества как общества потребления. Деформация здесь усматривается в обосновании тезиса о том, что человек (и также общество) живет для того, чтобы потреблять. То есть целевые установки человеческого существования не фокусируются на творчестве, созидании, духовном развитии. Напротив, творчество, созидание, развитие человеческого интеллекта рассматривается в качестве очередного инструмента, использование которого расширяет горизонты потребления. Дилемма «жить, чтобы потреблять» или «потреблять, чтобы жить» решается в пользу тезиса – «жить, чтобы потреблять».

Абсурдность и выражение тупика для развития разума, нравственности, духа в такой позиции человека, заключенной в данном тезисе, очевидны. Существующие классификации культуры и соответствующее им установление соотношений с экономикой, политикой, правом и т.д. не являются удовлетворительными, прежде всего потому, что они все построены на одном и том же принципе: они характеризуют культуру с точки зрения ее различных проявлений, но не по существу. «Атрибутивный» подход приводит к тому, что имеющиеся классификации в понимании культуры не воплощают главного в данном контексте исследовательского вопроса – вопроса о том, что есть культура? Как правило, происходит подмена этого вопроса другим: какова она? В этом случае ответ вынуждает прибегать исключительно к описанию того или иного проявления культуры, но объяснить, понять его суть при этом оказывается невозможным.

Описание может концентрироваться в различных образах, не

прибавляя при этом возможности познания и понимания. На этом основании возникает ситуация, при которой становится допустимым так называемый сравнительный анализ «различных культур». Известным следствием сравнительного анализа является вывод либо о «близости культур», либо об их альтернативности. Надо подчеркнуть, что этот вывод не является чем-то конечным. Он имеет далее вполне определенную реализацию, то есть следствия, которые подпитывают политические, религиозные и другие позиции во взаимоотношениях стран и народов. Попытка конкретизировать или корректировать форму или содержание этой «подпитки» на основании атрибутивного подхода к культуре, практически неосуществима, так как атрибутивный подход обеспечивает ориентацию лишь на внешние характеристики того, что мыслят под понятием и феноменом «культура». Это означает, что конкретизация политических, религиозных, научных и иных связей людей разных стран и континентов может осуществляться по моделям цивилизационных взаимодействий.

Характер внешних ориентаций в «межкультурных» отношениях находятся в зависимости от той или иной политической, идеологической конъюнктуры. При этом провозглашение тех или иных тенденций в развитии культуры (и, в этом плане, тех или иных вариантов межкультурных коммуникаций) вовсе не будет означать, что культурное развитие действительно имеет в данный момент именно провозглашаемую направленность, что силы, питающие жизнь народов и отдельных людей действительно самоосуществляются в этом направлении.

Обнаружение расхождения провозглашаемых тенденций в развитии культуры с процессами, которые действительно происходят в обществе, заставляет более внимательно отнестись к вопросу о подлинной или мнимой реализации сущности культуры и связанной с ней проблемой развития культурных связей. Это тем более важно еще и потому, что в противном случае на месте реализуемого культурного процесса в обществе окажется воплощение идеологических программ, клише, установок, которые призваны, в известной степени, программировать политические шаги и события, религиозный выбор, принимаемые научные программы.

Оценка тех или иных провозглашенных или провозглашаемых тенденций развития культуры, ее определений не должна замыкаться в рамках традиционных (и вновь создающихся) описаний культурного процесса. Описания культуры, сколь бы развернутыми они не являлись, ни в коей мере не приближают к возможности адекватной оценки происходящего социального процесса как явления, в котором пре-

обладают либо собственно культурные, либо цивилизационные характеристики. Описание не может служить критерием оценки.

Описательный подход к пониманию культуры ведет к произволу различного рода. Выше мы отмечали, что существуют неограниченные возможности политических, идеологических и других подмен, которые могут выступить под видом, якобы, культурного процесса. Именно на этих подменах с легкостью строятся многочисленные спекуляции в любые исторические времена по мере их востребованности в социальной жизни заинтересованными сторонами. Они выдаются за процесс развития культуры. Сама по себе такая подмена уже свидетельствует о реальном отсутствии в провозглашаемой тенденции культурного содержания как такового. Налицо «овещнение» человеческого творческого потенциала, которое на уровне социального процесса приобретает форму политической борьбы, демократических и прочих манипуляций, идеологических разногласий или консенсуса и т.п.

Овещнение человеческого творческого потенциала, если оно становится содержанием социального процесса, приводит к одной генеральной тенденции – к угасанию и гибели культуры. Проблема сохранения человеческого творческого потенциала является глобальной, и ее решение связано, прежде всего, с противостоянием процессу «овещнения» человеческих связей. Сфера межкультурной коммуникации должна существовать с учетом этого положения. В противном случае она будет реально выступать негативной альтернативой феномену культуры. Такой учет означает, что связи должны строиться по модели целостной, а не разделенной, деятельности. Это значит, что связи должны выражать такую совместную деятельность, при которой находящиеся в связях люди совместно вырабатывают цель, осуществляют выбор средств, осуществляют то, что выражено в цели совместно, и затем оказываются в равной мере хозяевами результата.

Структура целостной деятельности служит основой и способом формирования единства интересов людей ее осуществляющих. Процесс такой деятельности, если он носит творчески-созидательный характер, может рассматриваться как процесс развития культуры. Здесь подразумевается не взгляд на культуру извне, где она обозревается как некая целостность. Здесь культура предстает реальным процессом, осуществляемым реальными людьми в их реальных связях.

Созревание и проявление человеческих сущностных сил всегда облечено в форму творческого деяния. Оно возможно в той мере, в какой произошло становление человека как субъекта, то есть начала, иницирующего и осуществляющего социально-значимую деятель-

ность. Это важнейшие моменты сущностного определения культуры. В целом же ее можно определить как проявляемое, актуальное единство субъектного бытия человека. В противоположность единству субъектного бытия человека описания содержания и форм различных проявлений культуры не являются выражением сущности культуры. Поэтому построенные на них программы культурного развития и сотрудничества не являются воплощениями логики развития культуры. Они являются «эрзацными» моделями, не имеющими ничего общего с процессом реального культурного развития. Это надо иметь в виду, когда создают программы межкультурных коммуникаций.

Модели проявлений культуры, функционирующие в процессе межкультурных коммуникаций, представляют собой те или иные варианты идеологических образцов. Их присутствие в роли культурных образцов и повсеместная употребимость лишь отдаляют перспективу адекватного культурного анализа. Причины этого кроются в том, что любые идеологические образцы тесно связаны с политическими интересами, их особенности диктуются ситуативными характеристиками общественных отношений, господствуют над программами субъектного развития человека, порой полностью снимая с повестки этот вопрос. В этом плане оценка состояния и направленности развития общества адекватной является тогда, когда она фиксирует наличие расчленения между собственно культурным процессом и тем, что составляет его иное (цивилизационное). Обязательным является и включение в рассмотрение анализа механизмов «овещнения» человеческих сущностных сил и социально-необходимых преобразований для их нейтрализации и восстановления «поля культурного роста».

Осуществление социально-необходимых преобразований является серьезной практической проблемой, для решения которой недостаточно иметь теоретически укорененные позиции, связанные с пониманием сущности культуры. Логика социального развития современного общества включает в себя присутствие отчуждения, которое конкретизирует наши представления о наличии различных интересов в обществе, зачастую несогласующихся между собой. Формирование субъектности человека в этих условиях корректируется, а то и вовсе нивелируется, превращением смысла человеческого деяния в некую манипуляцию тем или иным «вещным» содержанием. В этом случае вопрос о культуре полностью снимается. Даже в случае, если индивид осуществляет манипуляции с опредмеченным культурным содержанием, он оказывается за пределами культуры как процесса.

Именно такое положение дел присуще феномену межкультурной коммуникации и оно обнаруживается при ближайшем рассмотрении.

Это объясняется тем, что в процессе манипуляции индивид не в состоянии распределить культурное содержание того, чем он манипулирует. Именно поэтому имеет место «выпадение» из поля культурного смысла, что, в свою очередь, делает для индивида самой существенной проблемой - проблему самоопределения. Анализ ориентиров современного социально-политического процесса позволяет выявить основные направления формирования глобально значимых целей, в контексте которых актуализируется проблема межкультурной коммуникации.

Среди актуальных вопросов жизни современного человечества проблема сохранения мира является одной из самых острых. Программы сохранения мира, разрабатываемые мировым сообществом, как правило, строятся на осознании необходимости разработки мер, способных предотвратить как региональные, так и мировые войны. Приоритетность указываемых мер, в свою очередь, должна иметь достаточную обоснованность и смысловую укорененность в имеющейся форме организации жизни сообщества людей. Попытка рассмотреть возможные варианты программ и способы их реализации каждый раз будет приводить к необходимости обращения к некоторым основаниям, в которых можно будет найти то, что связывает любые программы между собой, а также элементы каждой из программ.

Такая связь будет в то же время позволять проводить процедуру сравнения, обусловит выбор лучшей в том или ином отношении программы. Она позволит также определить сами возможные отношения, по параметрам которых можно будет что-либо утверждать о значимости, востребованности, обоснованности программ или, напротив, об их непригодности для определенных условий. Для примера, можно указать широко обсуждаемый статус такого параметра сохранения мира как наличие ядерного оружия. Появление этого параметра не является случайным.

В противоположность этому параметру, параметр отсутствия ядерного оружия у той или иной страны, так же имеет статус важного условия для сохранения мира для этой страны или региона, где она находится. Так же для примера можно указать и другие, встречающиеся в озвучиваемых программах сохранения мира, меры. В их числе находятся: развитие экономического и политического сотрудничества, реализация принципа толерантности в отношениях между странами и государствами, межкультурная коммуникация и др.

Перечисление возможного числа мер можно продолжить. Однако это не раскроет того, почему в называемых программных мерах сохранения мира появляется тот или иной тезис. Так, принцип толе-

рантности длительное время признавался основным принципом в политических установках мирового сообщества. Однако, существенным является вопрос о том, насколько сама толерантность способна погасить или не допустить имеющиеся или возможные конфликты, ведущие к войне. Выяснение истоков этого принципа в организации деятельности мирового сообщества, может быть условием определения того, насколько он (принцип толерантности) является «работающим» принципом, а не лишь красивой декларацией или желаемым положением.

Если признать, что конфликты возникают из-за несоответствия интересов сторон, то принцип толерантности должен означать, что каждая из сторон должна принять позицию другой стороны, даже вопреки несоответствию ее собственным интересам. Что это должно означать на практике? Либо каждая из сторон откажется от своих интересов, либо противостояние интересов рано или поздно приведет к конфликту. При этом, если толерантность проявит свои границы, то она выступит не как «работающий» в полной мере принцип, ликвидирующий или не допускающий конфликты, а выступит как форма внешней мотивации, значимой для некоей сторонней точки обзора действий участников процесса.

Границы толерантности будут определены мерой значимости интересов сторон для них самих, тем, насколько они готовы поступиться этими интересами, ради прекращения или не допущения конфликта. Рассмотрение статуса принципа толерантности в сравнении со статусом интересов в определении перспектив погашения или разворачивания конфликта показывает, что толерантность – это мотивация, предлагаемая мировым сообществом, конфликтующим сторонам. Она не служит основанием принятия решения. Она выступает в качестве «объяснительного принципа», присутствующего либо до принятия решения, либо – после. Это своего рода «мета-довод». Его использование призвано символизировать, фетишизировать и т.п. позицию наблюдающей стороны в качестве указателя верного направления мировой и региональной политики.

Символизация и фетишизация позиции служит для манифестации принадлежности или непринадлежности тех или иных мировых сил к определенной группе, признавшей данный символ, «фишку» чем-то важным, знаковым, действенным, трафаретным, модельным, по которому они будут узнаваемы на «поле» мирового процесса. Стандарт узнаваемости имеет особую значимость, но он не может быть охарактеризован как то, что составляет реальное основание возможных позитивных изменений в жизни человеческого сообщества.

Провозглашение принципа толерантности само по себе не может существенно изменять ситуацию в мировом сообществе. Аналогично: принцип межкультурной коммуникации также не может рассматриваться как то, что существенно изменяет имеющиеся силы мирового процесса и их интересы. Межкультурная коммуникация может выступить элементом информационного взаимодействия сторон, но она не может выступить основанием изменения их ведущих интересов. Это значит, что межкультурная коммуникация, также как и толерантность не является по своему статусу чем-то определяющим в жизни современного общества. В то же время, они находятся в ряду принятых стандартов, характеризующих черты современного мирового процесса. В этом контексте возникает проблема оценки и проблема необходимости учета функционирования этих стандартов.

Активное обращение к ним со стороны политологов, политиков, общественных деятелей свидетельствует не просто о моде на них, но указывает на то, что пользование ими комфортно в том смысле, что снимает необходимость серьезно углубляться в тот или иной вопрос существования мирового сообщества. Фактический отказ от необходимости углубления в назревшую проблему сопровождается созданием видимости наличия интереса к ней и видимости учета ее содержания в решении назревших мировых социальных проблем.

ЧАСТЬ 3. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ: К АНАЛИЗУ КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО

3.1. РАЗВИТИЕ НАУКИ И ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ В КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО

На современном этапе развития науки уже принятым является обращение к теории в процессе исследования. Именно ее наличие позволяет профессионально планировать, осуществлять исследования. В то же время имеет место не только различное понимание теории, но и различное понимание ее места в научном исследовании. Это приводит к тому, что термин «теория» далеко не всегда идентифицируется с тем, что действительно существенно определяет смысл, ход и результаты научных исследований. В таком случае на место подлинного понимания действенности и необходимости теории в научном исследовании приходит лишь формальное употребление слова «теория», в то время как на деле обращение к теоретическим основаниям может и вовсе не иметь места.

Концепция Л.С. Выготского выражает такие основания психологического исследования, которые напрямую относятся к определениям теории и теоретического понимания научного исследования. Поэтому обращение к анализу его концепции позволяет осуществить те акценты, которые зачастую не наделяются должным вниманием в психологической науке.

Задача рассмотрения теоретических оснований в психологическом исследовании и развитие психологии как науки требует при анализе концепции Л.С. Выготского специально учитывать специфику теоретического в развитии науки. Речь идет о таких познавательных аспектах и процессах, которые не могут быть сведены к операционному (или операциональному) их конструированию, а затем, и применению в исследованиях. К числу таких аспектов и процессов можно отнести уже известные проблемы, решение которых все еще предстоит психологической науке. К таким проблемам можно отнести проблему предмета психологии как науки, проблему культурно-исторических контекстов и оснований в психологических исследованиях, проблему определения уровней и смысла экспериментов для понимания путей развития психологии и проблему соотношения понятий как методологических форм, способных существенно изменять понимание задач, план психологических исследований и тех процессов, которые эти понятия призваны выражать.

Эти проблемы и их решение нельзя понимать как некие «точечные» или частные задачи психологической науки. Их решение возможно только в контексте понимания процесса становления культурно-исторической реальности. Связь науки с культурно-исторической реальностью является генетической, то есть порождающей, формирующей. Наука возникла и продолжает развиваться в культуре и цивилизации человечества, полностью моделируя в своем развитии их закономерности. Поиски ответов на вопросы, касающиеся природы науки, природы научного познания и, соответственно, касающиеся сущности и специфики психологического исследования, требуют понимания необходимости тщательного рассмотрения оснований этих явлений и процессов.

Культурно-историческая концепция Л.С. Выготского выражает прямую ориентацию на реализацию закономерностей развития науки, научного знания, познавательного процесса в процессе психологического исследования. В концепции Л.С. Выготского вопросы, связанные с природой познания, получают статус оснований, определяющих смысл, специфику и содержание психологических исследований. Понимание природы познания и познавательного процесса Л.С. Выготский прямо связывал с пониманием социальной сущности человека. Его концепция основывалась на идеях и разработках К. Маркса, касающихся социальной природы человека.

Проблема оснований для развития психологии и психологических исследований была центральной в работе «Исторический смысл психологического кризиса». В ней Л.С. Выготский делал акцент на Марксовское понимание общественного развития как *естественно-исторического процесса*. Такое понимание Л.С. Выготский считал особенно актуальным при обсуждении методологических проблем психологического исследования. Акцентом на словах «естественно-исторический процесс» Л.С. Выготский подчеркивал недостаточность признания основаниями психологических исследований биологизаторских, физикалистских, механистических и т.п. подходов, которые были и остаются широко распространенными в психологии. В обсуждении соотношения биологических и исторических факторов, влияющих на развитие функций мышления, например, Л.С. Выготский подчеркивал необходимость ориентации психологического исследования на анализ исторических контекстов. Так, он писал, что «только неразличение между эволюцией элементарных и высших функций мышления, между биологически обусловленными и исторически обусловленными формами интеллектуальной деятельности может привести к отрицанию качественно новой ступени в развитии интеллекта подро-

стка. ... Сущность исторического развития поведения как раз и состоит в появлении новых способностей, не связанных с появлением новых частей мозга или с ростом имеющихся...»¹

Отсюда следует вывод о том, что новые особенности поведения человека не обусловлены органическим изменением мозга, что они связаны с его социальным бытием, с его социальной деятельностью и общественными отношениями, в которые реально «включен» развивающийся человек.

Ориентация на учет социально-исторических контекстов в психологическом исследовании в концепции Л.С. Выготского была важным шагом вперед по сравнению с традиционно широко распространенными эмпирическими версиями построения психологического исследования. Так, существовала эмпирическая версия, согласно которой исторический подход достаточно реализуется, если понимается как просто согласие с наличием внешней обусловленности поведения человека обстоятельствами, имеющими место в обществе.

Однако, недостаточно указывать на наличие социальных обстоятельств как внешних. В таком понимании они не могут рассматриваться в качестве собственных конституирующих оснований для психических процессов. При таком подходе «высшие психические функции и сложные культурные формы поведения со всеми присущими им специфическими особенностями функционирования и структуры, со всем своеобразием их генетического пути от возникновения до полной зрелости или гибели, со всеми особыми закономерностями, которым они подчинены, - отмечал Л.С. Выготский, - оставались обычно вне поля зрения исследователя»².

3.2. ФЕНОМЕН «ТЕОРИИ» В РАЗВИТИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ КАК УСЛОВИЕ ПОНИМАНИЯ ЕЕ ПЕРСПЕКТИВ

Для процессов в науке характерны существенные изменения в базовых ориентациях. Они касаются отношения к тому, и переосмысления того, что связано с понятием и статусом теории в научных исследованиях. Понимание теории и теоретического уровня, их смысл в

¹Выготский Л.С. Педология подростка// Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 4. М.: Педагогика, 1984, с. 48.

²Выготский Л.С. История развития высших психических функций// Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 7.

развитии науки на сегодняшний день трактуется весьма неоднородно. Здесь бытуют некоторые крайности, выражающие, с одной стороны, понимание теории как того, что имеет умозрительный, то есть непредметный, необоснованный, во многом интуитивный характер, и, с другой стороны, как то, что выражает закон, закономерность той области, к которой относится та или иная данная теория. Между этими полюсами понимания теории и теоретического уровня исследования имеют место многообразные иные трактовки, которые далеко не всегда приближают к адекватному пониманию теоретических оснований научного исследования.

Анализ ситуации в отношении понимания теории и теоретических оснований научных исследований имеет свою длительную историю. Она берет свое начало задолго до того, как наука оформилась в самостоятельное явление культуры и форму общественного сознания. В науковедческих анализах выделяют ряд этапов в развитии науки. Каждому из них присущ собственный взгляд на то, как понимать теорию и научное исследование. При этом на этапе «преднауки», к которому традиционно относят древность и средневековое рассмотрение познания, - вопрос о теории занимал видное место. Так, в Древней Греции под теорией понималось непосредственное усмотрение знания в познавательном процессе. В Средние века такое усмотрение признавалось возможным только при условии проявления Божественной воли. Обращает на себя внимание то, что если в Древней Греции «усмотрение умом» рассматривалось как реальный факт сам по себе, который может совершать отдельный человек, являясь в то же время микрокосмом, то в Средние века такая возможность принципиально выводится за пределы отдельного человека.

Сам человек с его возможностью в процессе познания усмотрения умом существенного и необходимого ставится в зависимость от проявления субстанционального начала, без которого невозможен ни сам человек, ни его познавательные возможности. При этом не просто утверждается присутствие такого субстанционального начала в лице Бога, но и указываются необходимые условия по отношению к человеку, выполнение которых позволит ему осуществить свои познавательные притязания и тем самым реализовать Божественную волю. Речь идет о субъекте познания и о том, каким он должен быть, чтобы усмотрение истины стало для него возможным. На богословском языке этим условием является отсутствие греха, то есть условием является следование Божественным заповедям. Вопрос же о Божественных заповедях при ближайшем рассмотрении не является риторическим для тех, кто занимается процессом познания, исследования.

Здесь подразумевается наличие достаточного личностного уровня с присутствием честности, ответственности, достойного отношения, порядочности и т.п. Недостаточное присутствие этих черт делает процесс познания либо формальным, искаженным и искажающим, либо в принципе невозможным. Иначе говоря, свойства противоположного порядка, если они проявляются человеком, который решил прикоснуться к процессу познания, такие как ложь, зависть, агрессивность, стяжательство и т.п. делает либо невозможным процесс познания вообще, либо делает невозможным достижение истины в нем.

Новое время является периодом оформления науки как самостоятельного социального явления и как явления культуры, которое претендует на закрепление спецификаций осуществляемого творчества, осуществляемой деятельности. В науковедческой классификации оно определяется как классический этап в развитии науки. Этот период ознаменовался движением к акцентированию рассмотрения эмпирических начал познания. В XIX веке это движение привело к возникновению уже оформившегося направления, ориентированного на провозглашение основой науки именно эмпирического отношения к объекту познания. Оно известно сегодня как направление позитивистское.

В современных условиях все более осознается ограниченность и недостаточность понимания развития науки и научного знания только исходя из признания ее основаниями эмпирических познавательных процедур.

Современные - неклассический и постнеклассический - этапы в развитии науки прямым образом связаны с углублением понимания связи объекта и субъекта познания, которое строится на раскрытии не формальных, не внешних их сопряжениях. Даже при учете противоречивости и неоднозначности трактовок неклассического и постнеклассического этапов и характера развития науки, нельзя не признать, что существует и имеет основополагающий характер необходимость понимания глубинной связи субъекта и объекта познания, а также условий, в которых такая связь делается возможной. В связи с этим, нельзя не отметить, что философское понимание процесса познания уже в древности предполагало учет глубинной связи субъекта и объекта познания.

В современной же науке такое понимание становится не только предметом осмысления, но и предметом практической реализации в научных исследованиях. Это существенным образом отличает ситуацию в современной науке от того, что имело место в прошлом. Можно сказать, без преувеличения, что современная наука все больше выхо-

дит на уровень тех проблем познания, которые всегда в философии были основополагающими, но которые вплоть до последнего времени традиционно игнорировались основной массой исследователей и не были представленными ведущими подходами, используемыми в науке.

Эти ориентации могут считаться необходимыми условиями для развития науки. Именно они характеризуют понимание процесса психологического исследования, которое имеет место в работах Л.С. Выготского.

3.3. СПЕЦИФИКА ЭМПИРИЧЕСКОГО В НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Обращаясь к анализу оснований концепции Л.С. Выготского как процессуальной и конструирующей основы психологических исследований, надо отметить, что ее понимание, а значит и реализация, зависит от присутствующих в теоретической и практической психологии позиций. Их можно разделить на два основных вектора: эмпирический и теоретический, которые имеют между собой существенные различия. Ведущей позицией в психологии и во времена Л.С. Выготского и сегодня является ориентация на признание в качестве оснований развития психологии как науки именно эмпиризма, а эмпирические исследования при этом получают статус «передовых» форм, методов, опыта и т.п. Именно они считаются факторами, положительно определяющими судьбу этой науки. Однако Л.С. Выготский определял такую ориентацию как путь в кризис, в разрозненность психологического знания, как путь, который не может привести к формированию психологии как единой науки.

Традиционно в науковедческих исследованиях эмпирический и теоретический уровни признаются уровнями научного познания, уровнями научного знания и уровнями организации научных исследований.

Таким образом, вопрос об основаниях психологических исследований традиционно подразумевает наличие эмпирических условий их проведения и использование эмпирических методов. Однако, при ближайшем рассмотрении эмпирический уровень любого, в том числе и психологического, исследования не может рассматриваться в качестве основополагающего. Это обусловлено тем, что само эмпирическое исследование, вне зависимости от его предметной расположенности, предусматривает некую готовность к совершению именно эмпирических актов. Всякое эмпирическое исследование всегда подра-

зумевают наличие четырех основных шагов или процедур. К ним относятся, как известно: сбор данных об исследуемом объекте; обработка собранных данных; систематизация и классификация обработанных данных; и интерпретация того, что данное исследование в итоге дало.

Понятно, что каждая из названных процедур вынуждает их будущего автора прибегать к принятию решений по поводу всего спектра будущих, в том числе подготовительных, действий эмпирического характера. Так, сбор данных об исследуемом объекте потребует от автора исследования принятия решения о том, какие предметные области затронет сбор данных, а также о том, какие методы сбора данных для этой предметной области будут более всего подходить. Кроме того, само использование разнообразных методов (например, наблюдение, эксперимент и др.) потребует от автора принятия решения о том, как эти методы адаптировать при их использовании именно к им выбранному предмету исследования. Этим не ограничивается круг необходимых, предвосхищающих эмпирическое исследование, вопросов и решений.

Аналогично, второй шаг или процедура эмпирического исследования также потребует большого количества решений – решений по поводу обработки уже собранных данных. Понятно, что такие решения не могут характеризоваться как принадлежащие исключительно самой процедуре обработки. Напротив, они сами зависят от того, что скорее может быть охарактеризовано как контекст, как наличие неких привходящих условий, как то, что несводимо к уже стоящим на «учете» у автора исследования методов и методик обработки полученного при сборе данных материала. Принимаемые решения по поводу выбора предпочтений в данной эмпирической процедуре, при этом, могут касаться использования различных методов и методик – общенаучных, специально-научных или специально создаваемых для данного исследования и не имеющие аналогов. Надо специально подчеркнуть, что эти решения не входят, как таковые, в состав данной процедуры. Они должны приниматься на каких-то других основаниях, не совпадающих с этой процедурой. И сама процедура не является их основанием.

Систематизация и классификация обработанных данных, как следующий шаг или этап эмпирического исследования, также предполагает принятие решений, которые не могут принадлежать самой систематизации или самой классификации, но которые вполне зависят от того, какие решения, связанные с выбором оснований систематизации и классификации, будут приняты. Определенность систематизаций и

классификаций в полной мере зависит от того, какие именно точки «отсчета» будут приняты автором исследования за их основу. Такое положение делает принятие решения о точках «отсчета» или об основаниях, на этом этапе «судьбоносным» для результата не только этого этапа эмпирического исследования, но и для его окончательных итогов. Однако, само принятие решения о точках «отсчета» или об основаниях систематизаций и классификаций обуславливается, опять-таки, тем, что не может быть сведено к данным процедурам.

Интерпретация, как заключительная фаза эмпирического исследования, как видим, уже требует принятия решения по поводу точек отсчета, касающихся всех проведенных процедур, а также касающихся оснований для общей оценки всего осуществленного исследования.

Таким образом, весь круг необходимых принимаемых решений, которые мы обозначили, переходя от этапа к этапу во всех четырех процедурах (этапах) эмпирического исследования, - указывает на существенную необходимость глубокого осмысления того, без чего само эмпирическое исследование лишается своей почвы и предметности. Осознание этого приводит к необходимости обращения к определению возможностей адекватного понимания того, с чем должен иметь дело исследователь, который не желает полагаться на интуитивные формы принятия решений, о которых идет речь, то есть о тех решениях, которые составляют основу планируемого и проводимого эмпирического исследования. Здесь мы подходим к вопросу о теоретических основаниях всяких научных исследований.

Осмысление процесса научного исследования в его эмпирическом варианте, которое предпринято выше, показывает необходимость серьезной работы, которая бы позволяла предварять, логически конструировать и завершать само эмпирическое исследование, обеспечивая осуществление адекватных выводов из него, а не любые произвольные интерпретации, которыми эмпирические исследования, как правило, «грешат», если такая необходимая работа не осуществляется. Под необходимой работой подразумевается выявление теоретических оснований и их реализацию в проводимых исследованиях.

3.4. ОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА ПСИХОЛОГИИ

Всякое исследование человеческой психики, с точки зрения Л.С. Выготского, чтобы быть научно достоверным, должно учитывать реальный контекст существования человека, которым является общество, общественные отношения. Определение контекста существования

человека является необходимым условием, которое способно обеспечить конкретизацию его и как объекта психологических исследований. Это объясняется признанием человека не просто как тела, как физиологической и биологической единицы, а как существа формирующегося и живущего в обществе. Отказ от рассмотрения социальных основ означает ограничение исследования лишь частичными характеристиками человека. Благодаря этому отказу человек рассматривается лишь телесное существо, которому принадлежат определенные био-физиологические характеристики. И именно они при этом вынужденно должны рассматриваться как каналы связи с миром, в котором живет человек. как объект исследования. Однако человеческие связи с миром обусловлены не только и столько его физиологией. В этом отличие человека от животных.

Признание социальной обусловленности при исследовании психических процессов, присущих человеку, является формой, открывающей новые возможности для развития психологии как науки. В то же время, осознание социальной реальности как ближайшего контекста всякого научного исследования не должно оставаться абстрактным, так как связи социальности и познавательного процесса в исследовании определенным образом структурируются и тем самым характеризуют логику самого исследования.

Вопрос о рассмотрении оснований научных исследований часто заменяется обсуждением вопроса о предмете науки. При этом считается, что именно определение предмета науки полностью фокусирует на себя все возможные вопросы к ней, возникающие и «до» начала исследования и «после» завершения проведенного исследования. Особое внимание к предмету науки считается оправданным, так как именно в нем обнаруживаются возможности уточнения проблем, связанных с областью исследования, и проблем, связанных с допустимыми методами и методиками исследования. В этом видится и перспектива развития науки, и ожидаемые результаты¹.

В психологии существует большое количество направлений и школ, которые выделяют для себя свой особый предмет исследования, часто претендующий на статус итогового вывода о предмете психологической науки в целом. В этом плане предмет психологии в изначальной исторической трактовке как науки о душе, часто дополняется попытками и, таким образом, «конкретизацией» каким-либо вариан-

¹ См.: Гусева Н.В. Проблема оснований в развитии психологии как науки и следствия эмпиризма и рационализма// Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Выпуск 5. Вопросы психологии. Личность, образование, общество. Усть-Каменогорск, 2015, с. 3–14.

том частного его понимания. В числе основных, исторически присутствовавших вариантов, психология рассматривается и как наука о душе, и как наука о сознании, и как наука о поведении, и как наука о психических функциях, и как наука о психике и др.

С точки зрения Л.С. Выготского, «многообразие» трактовок предмета психологии, представленное частными вариантами исследовательских целей (воображение, ощущение, поведение, и др.), трактуемых как ее «новый или иной» предмет, является для нее разрушающим фактором. Оно не способствует развитию психологии как единой науки, не способствует осуществлению единой программы ее исследований, в которой бы присутствовало единое основание, и адекватное понимание исследуемых процессов. Выработка же единого понимания предмета психологии, которое бы связало существенным, необходимым образом все имеющиеся исследовательские направления, - выработка такого понимания в то же время имела бы статус основания и, поэтому, открывала бы новые исследовательские горизонты в противоположность движению путем догадок, проб и ошибок и т.п.

Сложности с определением предмета психологии и его проявления в специальных психологических исследованиях требуют серьезной работы с понятийным аппаратом науки, а не отказ от нее. Для примера, можно вспомнить ситуацию с психологическим исследованием памяти, воображения, воли и др. которые рассматриваются в качестве выделенных предметов специальных психологических исследований. В соответствии с этим статусом они должны рассматриваться как самостоятельные и, в этом смысле, обладающие определенной целостностью и сущностью объекты. Однако, по существу, они являются атрибутивными характеристиками человека как социального существа. Атрибутивность предполагает иной подход к их исследованию по сравнению с тем случаем, когда она рассматривается в качестве самостоятельной реальности, определяющей человека.

Определение человеческой субъективности как специфически функциональной сферы своим следствием имеет необходимость существенной коррекции в осмыслении предмета психологии. Если психика, представляющая сферу человеческой субъективности, характеризуется в качестве предмета психологии, то это означает утверждение предметом психологии того, что не является определенным объектом, так как по своему статусу является функцией. Функция какого-либо объекта без самого объекта не может характеризовать в достаточной степени предмет определенной науки. Человеческая субъективность, определяемая как психика человека, в качестве

функции должна быть определена с точки зрения того, функцией чего она собственно является. В этом контексте окажутся возможными определенные уточнения по поводу предмета психологии как науки и вместе с ними откроются перспективы более глубокого понимания ее целей, задач, методов и принципов исследований.

Формы субъективности человека не являются изолированным от форм его бытия. Их развитие обусловлено спецификой самой жизнедеятельности человека, спецификой способа ее организации и осуществления. Именно поэтому рассмотрение связи человеческой субъективности должно осуществляться в бытийной сфере человека, то есть в сфере смыслов и содержания социального существования, а не в собственно физиологическом анализе того, как функционируют органы чувств человека, обеспечивающие возможность ощущать, воспринимать, представлять и др. Человеческая субъективность является специфически функциональной сферой. Как таковая она способна вносить коррективы в определения человеческого бытия, но в то же время она не является «субстанциональной», порождающей сферой¹.

Наличие адекватного понимания исследовательского поля, которое собственно и выражает понятие «предмета науки» делает положение отдельных частных исследований более «вразумительным». Оно предполагает присутствие для исследователя понимания места, характера, перспектив его исследования в рамках этого «поля». Если же такое поле не «обрисовано», то исследователь как путешественник в неизведанное вынужден двигаться путем проб и ошибок, без навигации, говоря современным техническим языком. Он вынужден на свой страх и риск создавать всякий раз свою «карту местности», заполняя ее теми данными, которые уже имеются относительно точки нахождения, точки собственного местоположения, то есть точки, где сам данный ученый оказался в рамках своего исследования волею собственной научной судьбы.

Развитие любой науки обусловлено тем, насколько в ней адекватно осмыслен предмет ее исследований. К адекватному осмыслению предмета науки надо отнести, во-первых, осознание, определение и обоснование наличия статуса целостности у того, что признается предметом данной науки. Во-вторых, к адекватному осмыслению предмета науки надо отнести осознание, определение и обоснование

¹ См.: Гусева Н.В. Редукционистское сознание и проблема кризиса в психологии (методологические пролегомены к теории субъективности)// Проблема субъективности у философия та культурі російського Срібного віку. ВІП. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. - Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2009. - 560 с. - С. 95-112.

наличия статуса содержательного контекста, в котором исследуется выделенный предмет. При этом важно наличие осознания, определения и обоснования имеющихся необходимых, существенных, объективных, повторяющихся связей, которые делают выделенный предмет и контекст его существования также не внешними друг другу.

Наличие осознания (или его отсутствие) логики развития объекта исследования, каков бы он ни был, можно определить через рассмотрение того, что предлагается считать теорией этого объекта. Признавая Л.С. Выготского автором культурно-исторической теории развития высших психических функций авторы «Психологического словаря» отмечают: «Согласно культурно-исторической теории специфические для человека психические процессы являются опосредствованными, возникают и развиваются на основе использования разнообразных средств (языка, систем письма, счета, а также других типов знаков и символов), выработанных в ходе исторического развития человечества. Всякая высшая психическая функция, по Л.С. Выготскому, появляется на сцену дважды: она возникает в общении между людьми как деятельность интерпсихическая и лишь затем «вращивается», превращается в индивидуальную, «интрапсихическую» деятельность»¹.

В каждой из своих работ Л.С. Выготский обращался к осмыслению исследовательского поля. Он рассматривал связи, которые присущи объекту, будь то мышление подростка, развитие психических функций или анализ специфических позиций различных школ и направлений в психологии; рассматривал логику самого исследования, без выявления которой невозможно определять его смысл и перспективность. Так, например, рассматривая логическое основание при исследовании вопроса о соотношении эволюции форм и содержания мышления Л.С. Выготский отмечал, что, отношения между формой и содержанием мышления не должны напоминать «отношение между сосудом и наполняющей его жидкостью... Та же несвязанность, механическое противопоставление... формы и ее заполнения»². Выготский делал такие критические замечания: «интеллектуальные функции подростка, формы его мышления, состав, строение его интеллектуальных операций остаются неизменными, вечными..., что глубочайший переворот в совершенно обновляющемся содержании мышления подростка никак не связан с развитием самих интеллектуальных операций, с помощью которых только и может возникнуть то или иное

¹См.: Психологический словарь. - М.: Педагогика, 1983, с 174.

²Выготский Л.С. Педология подростка// Собрание Сочинений. Том 4. М.: Педагогика, 1984, с. 45. Кроме того, в этом аспекте Л.С. Выготский рассматривал позицию Шпрангера (См.: Spranger E. Psychologiedes Jugendalters. - Heidelberg, 1924).

содержание мышления... Этот переворот, по представлению многих авторов, происходит либо извне, так, что те же самые, неизменные, всегда равные самим себе формы мышления на всякой новой ступени развития, в зависимости от обогащения опыта и расширения связи со средой, заполняются все новым и новым содержанием, либо движущая пружина этого переворота скрыта за кулисами мышления в эмоциональной жизни подростка»¹.

Обращение к данным выводам Л.С. Выготского по поводу этой, одной из многих, ситуаций в психологическом исследовании, которая, на первый взгляд, не затрагивает всей полноты вопроса о предмете психологии, - помогает понять его позицию по отношению к пониманию того, как надо мыслить предмет психологии как науки. Эту позицию Л.С. Выготского можно выразить следующим образом.

Во-первых, любое психологическое исследование не может осуществлять лишь точечный анализ, в котором запечатлевается лишь статика, односторонность состояния того, что рассматривается.

Во-вторых, психологическое исследование должно учитывать те процессы, в которых находится и объект исследования, и сам исследователь, а также оно должно учитывать те реальные контексты, в которых находится объект исследования, само исследование с его объектом и субъектом, и обусловленность таким контекстом позиции самого исследователя.

В-третьих, анализ контекстов психологического исследования не может пониматься как второстепенная задача. Наличие контекстов существенным образом определяет всю исследовательскую ситуацию. От понимания контекста в полной мере зависит как понимание объекта исследования, так и понимание того, что может и что должен предпринимать исследователь. Абстрагирование от контекста лишает психологическое исследование необходимой конкретности, которая в данном случае будет совершенно не тождественна тому, что на эмпирическом уровне понимают под ней, полагая, что она выражается лишь в массивах собранного фактического материала об исследуемом объекте.

В-четвертых, ориентация психологического исследования на конкретность, не сводимую к совокупным эмпирическим данным об объекте, характеризует необходимость целостного подхода, в котором бы в единстве были рассмотрены различные процессы, связывающие объект исследования и контекст, в котором он пребывает, и который существенным образом определяет позицию исследователя в прово-

¹Выготский Л.С. Психология подростка// Выготский Л.С. Собрание Сочинений. Том 4. М.: Педагогика, 1984, с. 45.

димых исследованиях.

В-пятых, требования конкретности и целостности касаются любых психологических исследований. Именно поэтому они являются определяющими для понимания того, что должно осуществлять психологическое исследование, находясь в любой своей точке и касаясь любого своего предмета.

3.5. ПРОБЛЕМА «ФАНТОМНОГО» ПОНИМАНИЯ ПРЕДМЕТА В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ И РАБОТА С ПОНЯТИЙНЫМ АППАРАТОМ

Ситуация с «фантомным» пониманием предмета психологического (также, как и всякого другого) исследования может воспроизводиться тогда, когда происходит подмена, или замещение, реальности тем или иным абстрактным представлением о ней, - замещение, которое получает статус реального предмета исследования. Этот момент становится показательным в качестве проблемы развития любой науки, в том числе и науки психологической, которая характеризует его торможение. Такое замещение часто провоцируется использованием традиционно незрелого понятийного аппарата науки. В этом случае то или иное понятие, присутствующее в аппарате науки, становится проводником выбора «фантомного» предмета исследования. Исправить такое положение может лишь серьезная работа с самим понятийным аппаратом науки, а не отказ от такой работы.

Для примера, можно вспомнить ситуацию с психологическим исследованием воли, где воля, рассматривается в качестве выделенного предмета специального психологического исследования. В соответствии с этим статусом она должна рассматриваться как самостоятельный и в этом смысле обладающий определенной целостностью и сущностью объект. Однако, по существу, воля есть атрибутивная характеристика человека как социального и индивидуального существа.

Атрибутивность воли (несамостоятельность, принадлежность человеку) предполагает иной подход к ее исследованию по сравнению с тем случаем, когда она рассматривается в качестве самостоятельной реальности, определяющей человека. Налицо существенная деформация исследовательской ситуации, которая ведет за собой столь же существенную деформацию смысла получаемых в таком исследовании результатов, а также практических выводов и рекомендаций. В этом плане считаем справедливым отмеченный профессором психологии МГУ им. М.В. Ломоносова В.А. Иванниковым вопрос о соотношении понятий, с одной стороны, и тех явлений реальности, которые они

призваны выражать, с другой, как важной для решения внутренних проблем развития психологической науки проблемы. Однако, на наш взгляд, вывод, делаемый из этого, не является правомерным в необходимой мере.

Так, рассматривая волевые процессы, В.А. Иванников пишет: «Я не понимаю, почему психология с таким упорством тратит время и силы на объяснительные понятия, которые вводились не для обозначения какой-либо реальности, а для объяснения, например, определенных особенностей поведения человека. Для меня очевидно, что исследованию подлежат как раз эти особенности поведения и механизмы его обеспечивающие, а не понятия, которыми мы пытаемся объяснить эти особенности»¹.

Данная точка зрения на смысл соотношения понятий и реальности основана на позиции устранения их несоответствия за счет отказа от его признания, за счет объявления его несущественности для психологического исследования. На самом деле соотношение понятий и реальности является существенным и «судьбоносным» для психологического исследования. Это определяется его неустранимостью. Неучет этого обстоятельства ведет к новому кругу недопустимых замещений и деформаций смыслов исследуемых процессов.

Рассматриваемая выше ситуация с замещением предмета исследования, ведущая к деформациям всего исследовательского проекта, может быть рассмотрена с двух позиций: во-первых, с точки зрения вскрытия реального несоответствия феномена воли со значением его понятия, принятого в традиционной психологической науке. В этом случае исследователю следует вскрыть эти несоответствия с тем, чтобы выработать новый смысл исследуемого реального феномена и внести коррективы в понятийный аппарат собственной науки; - во-вторых, надо иметь в виду рассмотрение ложного замещения предмета исследовательского проекта с точки зрения отказа от рассмотрения соответствия понятий, используемых данной наукой с той реальностью, которую эта наука призвана исследовать.

Это будет означать отказ исследователя заниматься коррекцией понятий своей науки, считая это делом несущественным и не имеющим практического значения. Такая позиция является методологически неверной, так как она строится на представлении о том, что понятийный аппарат науки не имеет серьезного значения, что он не оказывает серьезного влияния на процесс исследования и его результаты.

¹ Иванников В.А. Психологические механизмы волевой регуляции. 3-е издание. - М.: Питер, 2006, с. 10.

Однако вся история науки показывает ошибочность такого представления. Сложность вопроса состоит в том, что само признание расхождения понятий и реальности не является процессом, раскрывающим их соотношение. Кроме того, осознание наличия такого расхождения не является залогом легкого решения о необходимой коррекции существующих понятий в пользу их возможно большего соответствия реальности.

Сложность состоит в том, что данная проблематика выходит за рамки специально-научного (в данном случае психологического) исследования. Она носит философский, методологический характер. В отношении воли как предмета исследования В.А. Иванников предлагает следующую коррекцию. Он пишет: «Например, человек способен осуществлять поведение, желания к которому у него нет, т.е. это действие, осознанно принятое к осуществлению, но мотивационно не обеспеченное (имеющее дефицит побуждения). Отсюда вопрос – как восполняется дефицит необходимого побуждения? Можно сослаться на волю, на волевое усилие, на особые мотивы и т.д., но я предлагаю механизм намеренного изменения смысла действия»¹.

Трансформация смысла понятия воли в этом примере характеризует ситуацию не отказа от этого понятия (от понятия воли или от понятия волевого усилия) как такового, а характеризует необходимость приведения его сути к большему соответствию с особенностями той реальности, которое это понятие должно отражать. Рассмотрение реальных контекстов, в которых находятся исследуемые психологией процессы, есть путь формирования и развития психологического знания. Именно реальные контексты задают основы раскрываемых и фиксируемых смыслов психологических процессов и понятий психологической науки, которые способны воспроизводить прямые соответствия с реальностью. В этом плане стоит подчеркнуть, что контекстом формирования психологического знания являются не психические процессы как таковые, а процессы формирования психических форм отражения реальности, в которой деятельностно пребывает человек. Отсюда возникает возможность коррекции постановки целого ряда традиционных для психологической науки проблем. К числу этих проблем можно отнести проблему самосознания.

Рассмотрение того, как осуществляется констатация самосознания как предмета специального психологического исследования, позволяет выявить некоторые деформации. Деформации наступают в тот момент, когда самосознание начинает признаваться неким самостоятельным предметом исследования. Однако признать проблему само-

¹См. там же.

сознания человека самостоятельным предметом нельзя, так как самосознание есть рефлексивная способность человеческого Я. Самосознание имеет атрибутивный статус, так как принадлежит человеку. Эта способность может проявляться по-разному и на различных уровнях. В этом смысле объяснимо то, что явления человеческого сознания и самосознания исследуются целым рядом наук о человеке, начиная от психологии и заканчивая физиологией высшей нервной деятельности человека.

Специальные науки о человеке обращаются к рассмотрению самосознания человека с точки зрения обнаружения характеристик его проявлений, соответствующих профилю той или иной науки. Далее, в качестве исследовательской цели выступает создание собственной специфической модели, в которой выявленные характеристики соединены в некую систему связей, сопряжений и взаимодействий. Затем эта модель предпосылается исследуемому объекту – человеку и реализует свой потенциал в создании знаний о человеке определенного аспекта и типа: физиологического, психологического, социологического, педагогического и т.п. Такой путь формирования психологического знания, посвященного самосознанию, вполне отвечает требованиям научного (но эмпирического) уровня исследования, хотя его предметом в этом случае является то, что не определишь в качестве опытного феномена.

Самосознание не может быть определено в качестве самостоятельного, то есть целостного объекта рассмотрения. Самосознание существует не само по себе. Оно есть самосознание человека. Поэтому в процессе исследования самосознания необходимо выявить то пространство, в котором подтвердится его атрибутивный статус. В данном случае можно говорить о пространстве человеческого Я, которому принадлежит самосознание. При этом понятие пространства человеческого Я само требует уточнения, в котором должно быть обеспечено недопущение отождествления его с телесностью человека; - во-вторых, методологический подход с необходимостью требует раскрытия того, как осуществляется связь с миром того пространства, в котором формируется и пребывает исследуемое явление, в данном случае, - самосознание.

В этом плане может быть спроецирован различный контекст рассмотрения самосознания человека. Каждый из них в качестве обуславливающего основания будет определять то или иное содержание человеческого отношения (и его осознание) не только к миру, но и к самому себе, то есть – самосознание. Рассмотрим основные варианты:

- человек как существо, которое связано с миром через органы

чувств;

- человек как существо, имеющее опосредованную связь с миром, которая осуществляется через переработку данных органов чувств и которая формирует абстрактный образ мира;

- человек как существо, имеющее предметно-действенную связь с миром, обуславливающую приспособление к присутствующим условиям и стандартам;

- человек как существо, имеющее деятельностно-творческую связь с миром, которое создает мир культуры, которое преобразует его в соответствии с законами развития.

В каждом из этих вариантов атрибутивный статус самосознания человека проявляется особым образом.

В первом случае «наполнение» самосознания будет полностью отвечать содержанию чувственного отражения определенной ситуации, в которой может находиться человек. Содержание самосознания человека на этом, условно выделяемом, уровне будет выражать телесно-организменное, самостное отношение к миру. Во втором случае самосознание человека будет своим содержанием иметь первоначальные рефлексии над тем, что будут доставлять ему органы чувств. Границы этих рефлексий будут определены текущими, ситуативными, конечными обстоятельствами, в которых будет в этот момент находиться человек. В этом случае речь пойдет о рефлексивно - конформистском самосознании человека. В третьем случае самосознание человека будет своим содержанием иметь вполне утилитарные образы мира и самого себя в контексте насущных ситуативных, конечных потребностей.

В четвертом случае самосознание человека будет содержать картину мира (определенной части мира), которую он практически осваивает, и в которой он осуществляет созидательный, творческий процесс, важный для всех, осуществляя преобразующую деятельность. Самосознание человека будет не просто включать в себя эту картину мира. Оно будет центрировать ее. Иначе говоря, самосознание человека содержательно будет «конструироваться» вокруг субъектной позиции человека, будет выражать ее. Содержание самосознания человека здесь реально будет выходить за рамки его телесности, а также будет выходить за рамки ситуативных связей с внешним миром, то есть за рамки просто абстрактного отношения и за рамки утилитарного отношения к миру. В этом случае самосознание человека будет включать в себя содержание того мира, который он осваивает и преобразует. Такое включение не будет иметь признаки чужеродности для самого человека, то есть непринадлежности содержания мира че-

ловеку, его Я. Напротив, человеческое Я с его самосознанием, будет «расширено» и «углублено» до масштабов осваиваемого и преобразуемого им мира.

В содержание самосознания человека будет в этом случае включаться проблематика мира, актуальные и потенциальные вызовы, которые требуют вмешательства, собрания сил, и может быть, жертвенности от человека. В этом случае, речь пойдет о самосознании человека как субъекта творимой истории. Рассмотрение особенностей формирования и развития самосознания человека данного уровня невозможно без серьезной конкретизации феномена общественной преобразующей деятельности человека как субъекта культуры.

3.6. «ОБЩАЯ ПСИХОЛОГИЯ» КАК ПРОБЛЕМА

В научном творчестве Л.С. Выготского присутствовала позиция, позволившая ему работать и двигаться в направлении раскрытия логики исследуемых психических процессов. Ее значимость подчеркивал А.Н. Леонтьев во вступительной статье к первому тому Собрания сочинений Л.С. Выготского. Он писал, что «именно в теоретико-методологическом плане /состоит – Н.Г./ сегодняшняя актуальность работ Выготского... Его конкретные исследования были только первым этапом реализации его же теоретико-методологической программы»¹. Такое отношение к теоретико-методологическому плану наследия Л.С. Выготского сегодня является выражением необходимости осмысления для самой психологической науки ее оснований. Без этого невозможно понимание путей ее дальнейшего развития. Этот момент подчеркивал и сам Л.С. Выготский в своем методологическом исследовании «Исторический смысл психологического кризиса». В частности, он писал: «В последнее время все чаще раздаются голоса, выдвигающие проблему общей психологии как проблему первостепенной важности. Мнение это, что самое замечательное, исходит не от философов, для которых обобщение сделалось профессиональной привычкой; даже не от теоретиков-психологов, но от психологов-практиков, разрабатывающих специальные области прикладной психологии, от психиатров и психотехников, представителей наиболее точной и конкретной части нашей науки. Очевидно, отдельные психологические дисциплины в развитии исследования, накопления факти-

¹Леонтьев А.Н. Вступительная статья// Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том первый. Вопросы теории и истории психологии. Под ред. А.Р. Лурия, М.Г. Ярошевского. – М.: Педагогика, 1982, с. 10.

ческого материала, систематизации знания и в формулировке основных положений и законов дошли до некоторого поворотного пункта. Дальнейшее продвижение по прямой линии, простое продолжение все той же работы, постепенное накопление материала оказываются уже бесплодными или даже невозможными. Чтобы идти дальше надо наметить путь»¹. Здесь слова «общая психология» означают то, что речь идет о сфере осмысления именно оснований психологии как науки.

Ориентация на выявление оснований психологии является актуальной и в современный период. Однако сегодня надо учитывать, что понятие «общего» несет в себе и другой смысл, который, якобы, подразумевает возможность процедуры обобщения (а точнее: эмпирического обобщения). При этом в обязательном порядке потребуется некий «общий» признак, по которому обобщение, собственно, и будет производиться. Такое понимание «общей психологии» Л.С. Выготским не подразумевалось. Оно является прямым путем в эклектику. Понимание же задач «общей психологии» Л.С. Выготским говорит именно о сфере методологического исследования и необходимости понимания теоретических оснований психологии как науки. «Ни одна наука не представляет такого разнообразия и полноты методологических проблем, таких туго затянутых узлов, неразрешимых противоречий, как наша. Поэтому здесь нельзя сделать ни одного шага, не предприняв тысячу предварительных расчетов и предостережений. И так, все равно осознают, что кризис тяготеет к созданию методологии, что борьба идёт за общую психологию. Выше мы уже отмечали, что под словами «общая психология» Л.С. Выготский подразумевает сферу теоретического и методологического рассмотрения ситуации в психологии, сферу рассмотрения ее оснований, выявление которых только и может позволить ей обрести свое единство и статус единой науки. «Кто пытается перескочить через эту проблему, перепрыгнуть через методологию, чтобы сразу строить ту или иную частную психологическую науку, тот неизбежно, желая сесть на коня, перепрыгивает через него»².

¹См.: Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса. Методологическое исследование // Выготский Л.С. Собрание Сочинений. Том первый. Вопросы теории и истории психологии. Под ред. А.Р. Лурия, М.Г. Ярошевского. – М.: Педагогика, 1982, с.292.

²Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса// Л.С. Выготский. Собрание сочинений. Том 1. – М.: Педагогика, 1982, с. 418.

3.7. КРИЗИСНЫЕ СОСТОЯНИЯ В ПСИХОЛОГИИ

Осознание наличия кризисных явлений в психологической науке всегда связывалось с определенными чертами ее состояний, при которых возникала востребованность отыскания способов разрешения выявленных противоречий. Этим обуславливалось и обуславливается обращение к переосмыслению оснований психологического знания и психологической науки в целом. Под основаниями научного знания и основаниями той или иной науки в целом надо понимать имеющиеся мироотношенческие характеристики связи субъекта познания и того, что выступает предметом познания. Критерием зрелости науки при этом выступает наличие не только единой теории, созданной на единой методологической основе, но также и способность разработки выверенных исследовательских проектов, обращение к соответствующим (адекватным и осознанным) формам и методам достижения истинного знания (в отличие от метода проб и ошибок) и др.

Для понимания пути выхода из кризиса, - отмечал Л.С. Выготский, - необходимо критическое согласование разнородных данных, осмысление и проверку результатов, прочистку методов и основных понятий, определение фундаментальных принципов¹. Эти задачи осознания, однако, не могут считаться узко-психологическими, прикладными или узко-теоретическими. Они затрагивают такие пласты развития психологического знания, которые уже имеют статус, как отмечалось выше, вполне философских. Для психологии эти задачи характеризуют сферу необходимого для нее анализа методологических оснований.

Состояние кризиса в психологии имеет место и сегодня. В современной психологической литературе перспективы развития психологии прямо связываются с преодолением ее кризиса. В качестве основных характеристик кризиса отмечают такие, которые отмечались и Л.С. Выготским. К ним современные авторы также относят отсутствие единой теории; имеющееся понимание психологией своего предмета; деление психологии на отдельные «империи» (разделы, направления); отсутствие универсальных критериев добывания, верификации и адекватности знания; некумулятивность знания; раскол между исследовательской и практической психологией; расчлененность целостной личности и «не дизъюнктивной» психики на самостоятельное существование памяти, мышления, восприятия, внимания и др. психических функций; различные параллелизмы, которые психология осознает, как

¹См.: Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 93.

неразрешимые для нее головоломки; раскол между восточными и западными направлениями в психологии; кризис рационалистической методологии; увеличение дезинтеграции моделей в методологии и др.

Ситуация методологического тупика (кризиса) в психологии в наши дни сохраняется, хотя и показывает известную трансформацию. Сегодня в психологии уже становится более очевидной недостаточность и неадекватность естественнонаучной парадигмы, по существу основанной на психофизическом и психофизиологическом параллелизме.

Однако и сегодня в психологической науке не выработана позиция, которая бы в достаточной мере реализовывала концептуальную ориентацию Л.С. Выготского на преодоление несостоятельности естественнонаучной парадигмы в психологии. Одним из вариантов называется не отказ от нее (от несостоятельной естественнонаучной парадигмы), а, напротив, предложение ее более глубокой разработки. Другим вариантом является предложение замены ее на гуманитарную парадигму. Третьим вариантом можно считать так называемую психотехническую или проективную парадигму. Также есть предложение об одновременном сочетании различных парадигм и даже есть предложения о смене самого типа рациональности¹.

При ближайшем рассмотрении все эти варианты опять-таки, как частично отмечалось выше, не выходят за рамки, прежде всего, натуралистических и техникстских подходов. Таким образом, имеет место укорененная позиция, выраженная в ориентации на естественнонаучную парадигму, повторяемую в новые исторические времена, которая основывается на редукции, приобретшей характер основания или базового принципа. В этом плане редукция из частного методического приема превращается в неприемлемый методологический принцип – редукционизм. Неприемлемость редукционизма как методологического принципа состоит в том, что в нем инструментальный, методический прием искусственно возводится в статус концептуального

¹См., например, Братусь Б.С. Деятельность и вершинные уровни опосредствования // Психологический журнал. 1999, № 4. С. 102-105; Васильев И.А. Гуманитарная и естественнонаучная парадигма в современных исследованиях эмоций // Психологический журнал. 1992, № 6. -С. 80-89; Василюк Ф.Е. Методологический смысл психологического кризиса // Вопросы психологии. 1996, № 6. - С. 25-40; Асмолов А.Г. XXI век: психология в век психологии//Вопросы психологии. 1999, 1Р I. – С. 3-12; Давыдов В.В. Понятие деятельности как основание исследований научной школы Л.С. Выготского//Вопросы психологии. 1996, № 5.- С.20-29; Громыко Ю.В. Выготскианство за рамками концепции Л.С. Выготского. М.: Пайдея, 1996. См. также работы: Е.Д. Хомской, В.М. Розина, С.Д. Смирнова, А.В. Юревич, А.А. Пузырей и др.

феномена, имеющего теоретический или даже всеобщий характер. Именно за счет этой недопустимой сублимации его реализация порождает кризисные явления в психологии, приводит к функционированию и преобладанию редукционистского сознания, редукционистского подхода к анализу основополагающих условий психологических исследований¹.

Отсутствие прогресса в устранении симптомов методологического кризиса психологии, оценки которых давались Л.С. Выготским и др. авторами еще в начале прошлого века², свидетельствуют о глубокой укорененности проблем, которые его вызывают. Упоминания о кризисе в психологии относятся к разным периодам ее существования. Современный период в этом плане не является исключением. Обсуждение состояния кризиса психологии было и остается общим местом в психологической литературе³.

Специально выделяя необходимость методологической работы, Л.С. Выготский вносил в свое рассмотрение методологической ситуации, сложившейся в психологии, идеи, которые отличаются диалектическим характером, и реализация которых может сделать психологию единой наукой, а не огромным конгломератом различных направлений, школ, тематических обособлений и т.п.

К таким идеям можно отнести идею ориентации на реализацию принципа целостности в психологических исследованиях, ориентацию на специальное рассмотрение контекста, в котором целостность будет определяться и исследоваться.

¹ См.: Гусева Н.В. Кризис в психологии и методологическое сознание// Вестник Казанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Выпуск 5 «Вопросы психологии: Личность, образование, общество». – Усть - Каменогорск, 2009, с. 21-30.

² А.П. Петровский. Психология в России XX века. - М.: УРАО, 2000, с.119.

³ См.: Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории /Под ред. А.В. Брушлинского. – М.: ИП РАН, 1997; А.П. Петровским. Психология в России XX века. - М.: УРАО, 2000; А.Н. Ждан. Психологическая наука в России в XX веке: Некоторые результаты и проблемы//Ученые записки кафедры общей психологии МГУ. Вып.1. /Под ред. Б.С. Братуся, Д.А.Леонтьева. - М.: Смысл, 2002; С.А. Богданчиков. Современная психология в мировом историческом контексте (современные подходы и проблемы) //Психологический журнал, 2006, т. 27, № 1, с. 89 – 96; М.С. Гусельцова. Методологические кризисы и типы рациональности в психологии//Вопросы психологии, 2006, № 1; Lunt I. EuroPsychproject// Europ. Psychologist 2000, V.5, №2; S. Newstead, S. Makkinen Psychology teaching in Europ. Psychologist. 1997, V. 1, № 14; И.А. Мироненко. Кризис психологии: перманентный и системный или локальный? // Вопросы психологии, 2008, № 4, с. 119 -128 и др.

3.8. ПРОБЛЕМА КОНТЕКСТА В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Л.С. Выготский специально прорабатывал вопросы понимания процессов, в контексте которых происходит и развитие человека, и соответственно, развитие его психики во всем разнообразии ее функций. Речь идет о рассмотрении культурно-исторических процессов, как содержательных и сущностных оснований формирования и развития человека. Он, в частности, писал, что психологический анализ «до сих пор ... почти всегда обращался с анализируемым процессом как с известной вещью. Психическое образование понималось как известная устойчивая твердая форма, и задача анализа по существу сводилась к разложению ее на отдельные части. Вот почему в этом психологическом анализе до сих пор господствовала логика твердых тел. Психический процесс изучался и анализировался, по выражению К. Коффки, прежде всего, как мозаика из твердых и неизменных частей»¹. Считая необходимым учитывать исследуемое явление именно в его процессуальном состоянии и понимании, Л.С. Выготский писал: «Если на место анализа вещи мы поставим анализ процесса, то основной задачей рассмотрения, естественно, сделается генетическое восстановление всех моментов развития данного процесса. Основной задачей анализа при этом является возвращение процесса к его начальной стадии или, говоря иначе, превращение вещи в процесс»². Подчеркивая необходимость процессуального подхода к исследованию психических процессов как процессов развития, Л.С. Выготский отмечал, что «применяемый нами метод может быть назван методом экспериментально-генетическим в том смысле, что он искусственно вызывает и создает генетический процесс психического развития»³.

Последние слова в приведенной цитате – «вызывает и создает генетический процесс психического развития» - как раз касаются вопроса об основаниях психических изменений как контексте, в котором только и может происходить психологическое исследование. Специальное рассмотрение контекста не должно лишь фиксировать некое имеющееся статичное состояние объекта исследования в точке проведенных измерений. Оно должно ориентироваться на вскрытие состояния процесса, в котором собственно объект реально пребывает. Определение процесса как реального контекста пребывания объекта исследу-

¹ Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 94-95.

² Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 95.

³ Там же.

дования зависит от того, каким образом он исследуется. В этом случае речь идет о подходах и методах. Обращение к различным подходам и методам далеко не всегда осуществляется после специального рассмотрения и далеко не всегда решение об обращении к тому или иному подходу или методу связывают с рассмотрением собственно оснований проводимых исследований и оснований существования исследуемого объекта.

Часто исходные позиции ученых в исследованиях, характеризующие определенное понимание целей и способов их достижения, сами по себе не говорят о наличии серьезного отношения к осознанию оснований проводимых или планируемых исследований. Отсутствие осознания контекстов приводит к тому, что исследование проводится спонтанно и вместо продуманных оснований в нем реализуются субъективные установки исследователей. Установки как психологические явления не требуют специального обоснования. Они выражают некую имеющуюся субъективную готовность к проведению определенных исследовательских действий: наблюдений и даже экспериментов. Однако, в условиях отсутствия рассмотрения процессов, носящих основополагающий характер для существования объекта исследования и, тем самым, для самого исследования, - исследовательские действия могут носить лишь ситуативный, спорадический, случайный и т.п. характер. Поэтому исследования, построенные по такому варианту, не могут гарантированно приводить к значимым результатам.

Работа с контекстом, которая подразумевалась Л.С. Выготским, должна содержательно представлять собой выявление именно оснований исследования, которые определяют тот или иной ведущий подход или исследовательский метод. Контексты также могут быть вызваны и внешними обстоятельствами. В этом случае формируемое знание предмета будет относиться не к нему самому, а к обстоятельствам, которые создали контекст и соответствующее проявление исследуемого предмета.

3.9. ПОДХОДЫ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Присутствие подхода в исследовании означает, что оно осуществляется, «конструируется» по модели характеристик, присущих самому подходу, и соответствующих его специфике. Так, например, структурный подход при его реализации будет таким образом «конструировать» исследование, что в качестве цели будет выступать выявление структуры объекта, то есть его поэлементный состав. Другие параметры объекта будут либо на втором плане, либо будут вовсе незатрагиваться.

тыми исследованием. Положительным итогом исследования, соответственно, будет рассматриваться выявление искомых элементов, частей и др., которые присутствуют в объекте исследования. Аналогично, к примеру, функциональный подход потребует реализации выявления того, как проявляет себя исследуемый объект. Функционирование объекта может исследоваться в самых различных заданных ситуациях. По каждой из них может быть выявлены свои особые характеристики проявлений объекта, который рассматривается. Именно их свод будет представлен в качестве результатов исследования, осуществленному с точки зрения функционального подхода.

Л.С. Выготский анализировал то, как характеризуют в тех или иных направлениях психологии одни и те же термины, обозначающие как будто одно и то же (подходы, методы), а на самом деле оказывалось, что трактовки являются совершенно несовпадающими. Так, он отмечал, например, что объяснительная концепция, казалось бы, должна выводить на понимание оснований, причин и следствий исследуемого, а на деле она опять-таки приводит лишь к форме описания без объяснения, хотя называется объяснительной. Описательный же подход, аналогично, делает произвольной «точку отсчета», то есть определение предмета описания, а также всегда допускает произвольность процедуры описания его формы, порядка и структуры. «Всякое описание всегда выделяет некоторые определенные черты, выдвигает их на первый план и пытается их постигнуть». Если описание берется как цель, то с необходимостью приводит к произвольности выделения черт имеющихся ситуаций, которые затем подвергаются описанию. Кроме того, остается вопрос о том, каким образом выделяются и сами ситуации, из которых выделяются описываемые черты. В итоге, описательные формы «исследования» не являются исследовательскими по существу, так как исследование не есть просто постулирование и фиксация того, что человек видит или того, чем он орудует.

Исследование на различных своих этапах может осуществляться поступательно и с ориентацией на применение различных подходов. Это может свидетельствовать об отсутствии в этом исследовании проведенного выявления оснований. Обнаружение таких оснований определило бы единый подход, отвечающий логике развития исследуемого объекта, и моделирующий по этой логике само исследование.

В текущей исследовательской работе не все ученые могут или хотят специально прорабатывать вопрос о статусе подходов. Поэтому становится также ситуативно неактуальным рассмотрение потенциала того или иного подхода. Хотя рассмотрение потенциала того или иного подхода полностью принадлежит сфере методологического, но в

отмечаемой ситуации оказывается невостребованным. В этой ситуации отношение ученого к исследованию выражается присутствием интуитивного образа, с которым соотносится текущий исследовательский процесс или его результат, отличающийся отсутствием достаточной осознанности.

Другим вариантом отношения ученого к исследованию и его результатам могут быть ссылки на присутствие фиксируемого ряда эмпирических данных, полученных путём, строго говоря, проб и ошибок. Ссылки на эмпирические данные также могут соотноситься с предварительно присутствующими ожиданиями, порожденными принятыми установками. Такие ссылки появляются тогда, когда вопрос о подходе, ориентированном на реализацию оснований, оказывается невозможным или невостребованным. В этом случае ряд полученных в исследовании эмпирических данных приобретает роль «заместителя» оснований. А вопрос об основаниях исследования практически дезактуализируется. Здесь исследование полностью отдается на откуп эмпирической стихии, что лишает его перспективы и полностью подчиняет ситуативным и конечным данным¹.

Обращение к анализу концепции Л.С. Выготского предполагает специальное рассмотрение того базового подхода, который в ней присутствует, и на основе которого только и может быть выявлена ее сущность, связанная с уходящими в бесконечность уровнями понимания культуры и истории, как процесса становления и развития самой культуры, с одной стороны, и, с другой стороны, как того постоянно разворачивающегося принципа, в соответствии с которым происходит формирование и развитие человеческой реальности во всех ее проявлениях, включая формирование, развитие и все возможные проявления психической жизни.

Здесь мы подчеркиваем философский статус и смысл подхода, который присутствует в концепции Л.С. Выготского. Поэтому его конкретизация не может сводиться к тем или иным чисто прикладным аспектам, которые могут проявляться в примененческой практике психологического исследования. Хотя и эти аспекты вполне реализуемы, однако, не в виде трафаретов, а в виде возможных вариантов решения сложных проблем, стоящих перед психологической наукой, решение которых не может быть предусмотрено никакими заведомо данными трафаретами.

¹См.: Гусева Н.В. Проблема оснований в развитии психологии как науки и следствия эмпиризма и рационализма// Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Выпуск 5 «Вопросы психологии. Личность, образование, общество. - Усть-Каменогорск, 2015, с. 3 – 14.

Рассматривая вопросы определения того, что есть психология как наука, что и как она должна изучать, Л.С. Выготский решительно отделял свою позицию от позиции тех, кто эти вопросы пытается решать, прибегая к редукционистским подходам. Одним из проявлений редукционизма выступают подходы в психологических исследованиях, которые критически рассматривал Л.С. Выготский – реально - натуралистический и условно-натуралистический. Они же являются специфическими версиями проявления психофизического и психофизиологического параллелизма, которые в психологическом исследовании обуславливают нежелательные ситуации и неадекватные выводы.

Л.С. Выготский, рассматривая возможности реально - натуралистического и условно-натуралистического подходов в исследовании психических функций, отмечал, что «перед нами не эмбрионы, а развитые и чрезвычайно сложные формы, но что пользы в том, раз на место реально-натуралистического подхода, господствовавшего в детской психологии, становится условно-натуралистический подход, утверждаемый новыми исследованиями? Там факты развития высших психических функций рассматривались с их природной стороны как натуральные процессы; здесь неизмеримо более сложные факты того же порядка рассматриваются в культурном аспекте, но совершенно так, как если бы они были природными фактами»¹.

Продолжая анализ этих подходов, Л.С. Выготский отмечал, что они применяются, якобы, в постановках проблемы культурно-психологического развития, где «новы только формы и некоторые частности. Сущность та же. Натуралистический подход, свойственный биологически ориентированной психологии, представлен на этот раз психоаналитической теорией, метафизический – понимающей психологией, ориентирующейся на идеалистическую философию. Для одной все развитие высших психических функций есть не что иное, как изучение сексуального инстинкта, метаморфозы эротического влечения, замаскированное и сублимированное развитие пола. Для другой развитие высших психических функций, есть чисто духовный процесс, о котором можно утверждать только то, что он хронологически более или менее совпадает во времени с некоторыми процессами, совершающимися в теле, но который сам по себе не допускает каузального рассмотрения и нуждается не в объяснении, а в понимании»².

¹Выготский Л.С. История развития высших психических функций// Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 17.

²Там же, с. 19.

3.10. ЦЕЛОСТНЫЙ ПОДХОД В КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО

Обращение к целостному подходу было обусловлено картиной кризиса в психологии и пониманием того, что активным фактором возникновения этого кризиса были те пути и методы, которые и приводили к тупикам в исследованиях. Рассмотрение массива характеристик кризиса психологии делало необходимым обращение к некоему их истоку.

Задачу реализации целостного подхода в исследовании психологических явлений надо понимать, с точки зрения присущей Л.С. Выготскому позиции, как форму мыслительной работы, где главное место должно занимать выявление основания, на котором формируется феномен психического. Целостный подход предполагает рассмотрение в качестве основы единства психологического знания и всех отраслей психологической науки именно сущность и черты мироотношения человека как социального существа. Отказ от этого основания приводит и будет приводить к разобщенности психологического знания, к произвольности тематического определения предметов исследования, к обращению к «методологии» и методам, выпадающим за рамки процессов и логики их формирования, к ограничению исследований задачами описания и, тем самым, к отказу от ориентации на развитие психологического знания, которое надо отличать от простого накопления эмпирического материала.

Осмысление целостности требует не только понимания соотношения частей, но и понимания того, чему они принадлежат в объекте исследования. Смещение статусов части и целого может полностью деформировать познавательную ситуацию и, в итоге, привести к искажающему объект знанию. Кроме того, необходимо учитывать, что статусы части и целого не существуют сами по себе, вне какого-либо контекста их формирования. Это означает, что для проведения исследования, которое бы учитывало параметры целостности, необходимо также брать во внимание и контексты, в которых эти параметры возникли и которыми они обуславливались. Таким образом, осмысление целостности как ведущего принципа формируемой концепции, ориентированной на выявление единства психологического знания, не допускает ту или иную форму «точечного», абстрактного подхода к исследованиям.

Сфера психического – это сфера отражательной функции человека. Содержание отражательных процессов человека не сводимо к физиологическим, субстратным условиям, присущим ему. Так же она не сводима к любым характеристикам того, что в отражательной функ-

ции человека предстает как объект отражения, что характеризует отражаемый человеком мир. Любая из характеристик отражательной функции (феномен психического) человека коренным образом обуславливается тем, что и как определяет отношение человека к миру. Поэтому исследование любых психических процессов объективно находится в зависимости от того, каково мироотношение человека и как именно оно осуществляется.

Специфика осуществления психических процессов, как отражательных, будет также зависеть от их формы. К таким формам традиционно относят: ощущения, восприятия, представления, память, волю, воображение и др. В исследовании психических процессов вопрос о необходимости целостного подхода является центральным, так как возникновение каждого из них связано с одним и тем же контекстом. Его определенность и должна выразиться в подходе к их исследованию и пониманию. Эта определенность имеет черты того целого, на основе которого эти функции появились или сформировались. Отсюда: чтобы быть адекватным реальному состоянию и реальным связям, в которых формируются и проявляются изучаемые психические процессы, они должны рассматриваться в исследовательском поле, которое «конструируется» по модели целостности, выступающей их генетическим основанием.

Ориентация на определение целостности исследуемой реальности и на вскрытие принадлежащих ей существенных, необходимых, объективных, повторяющихся связей, является условием развития психологического знания и психологической науки. Абстрактное отношение, при этом, будет выражаться изолированным положением объекта исследования по отношению к контексту его возникновения или формирования. Предмет исследования должен иметь характеристики целостности, иначе его абстрактный статус будет входить в противоречие с характеристиками процесса его формирования. Это, в свою очередь, будет фактором, деформирующим формируемое знание.

Показательной (и в то же время отрицательной) в этом плане является широко распространенная ситуация, касающаяся исследовательских проектов в психологической науке, когда предметом исследования признаются некоторые, якобы, самостоятельные «явления», которые при ближайшем рассмотрении самостоятельными не оказываются. Вместо самостоятельного явления, выражающего какую-либо реальность, исследованию подвергается лишь его часть, которой при этом приписывается статус целого. Замещение целого частью и признание последней в качестве самостоятельного предмета исследова-

ния ведет к дальнейшим деформациям, касающимся понимания исследовательской проблемы, задач и понимания смысла получаемых в исследовании результатов. В психологии такая ситуация приводит к формированию знания, которое будет иметь статус некоей вариативной абстрактной модели, не отражающей реальные процессы, происходящие в человеческой психике и в человеческой жизни.

Изучение частей объекта в самостоятельном режиме часто является промежуточной задачей. Решение таких задач с самого начала не рассматривается в качестве глобальных достижений той или иной науки. Значимость результатов таких исследований доводится до глобального уровня тогда, когда результаты работы ученого рассматриваются далее в контексте тех содержательных оснований, к которым относится данная часть данного объекта. В этом случае абстрактность снимается и не становится обстоятельством, деформирующим полученное знание.

Замещение целого частью при определении предмета исследования часто провоцируется использованием понятий, которые не учитывают логику формирования исследуемого объекта, а являются лишь своего рода фиксаторами его выделенных характеристик. Такие «понятия» не могут способствовать движению к пониманию единства психологического знания. Они включают в себя уже установленные положения относительно исследуемых объектов, наборы их характеристик, которые делают узнаваемыми эти объекты, способствуют их отличению от других, но при этом не выражают логику процессов, которые породили эти явления с этими характеристиками. В этом случае то или иное «понятие» становится проводником выбора абстрактного и, в этом смысле, «фантомного» предмета исследования.

В истории обращения к идее целостного подхода Л.С. Выготский выделял некоторые промежуточные шаги. Так, он подчеркивал, что отказ от «элементного» подхода, обращение к структурному был положительным актом в истории психологии. Действительно, структура предполагает не просто наличие какого-либо количества элементов. Она предполагает определенное их сопряжение, сочетание, местоположение и фиксацию модели некоей субординации имеющихся элементов. Этот шаг к структурному рассмотрению является более научно оправданным. Однако, анализ того, как именно «работают» заявленные подходы, показывал, что заявленные структурный и даже заявленный целостный подходы на деле оказываются лишь декларациями. Так, недостаточность понимания целостности иллюстрируется, например, в критическом анализе, предпринятом Л.С. Выготским, по поводу предлагаемой М.Я. Басовым трактовки структурного подхода

к рассмотрению психических явлений. Первоначально М.Я. Басов в интерпретации психологического анализа попытался объединить две линии исследований – линию анализа и линию целостного подхода к личности¹. Структурный анализ, по версии М.Я. Басова, имеет своей задачей не только выделение элементов, но и выявление связей и отношений, существующих между ними и определяющих структуру той формы и того типа деятельности, которые возникают из динамического объединения этих элементов. Однако, затем он предложил трактовку, при которой структурный анализ должен осуществляться через первоначальное определение частей. При этом он считал возможным характеризовать это понимание структурного анализа как форму движения к целому.

На наш взгляд, структура не может выражать адекватно целое. Целому присущ «закон связи» помимо элементов, находящихся в той или иной конфигурации и сорасположении, так же, как и функция не может адекватно выражать сущность, природу целого. Целое, помимо принадлежащих ему характеристик структурных и функциональных, определяется присущей ему закономерностью, то есть присущими ему необходимыми, существенными, объективными и повторяющимися связями, которые ни по отдельности, ни вместе не воспроизводят характеристики как собственно структурных параметров между элементами, так и функциональных.

Аналогичная, но не по форме, а по сути, трактовка декларативной ориентации на целостное исследование присутствует и в позиции Г. Фолькельта, которую Л.С. Выготский также подвергал критическому рассмотрению. В ней сохраняются прежние задачи психологического анализа, хотя говорится о том, что психологическое исследование направлено на целостное изучение. На самом деле ведущую роль продолжают играть процедуры выделения и исследования отдельных элементов². Такое положение является недостаточным, методологически ошибочным, ведущим к описательной ситуации в исследовании, которая не имеет ничего общего с выявлением логики формирования того, что рассматривается.

Рассмотрение целостного подхода, а также рассмотрение потенциала методов, до того, как они будут апробироваться в психологическом исследовании, говорит о принципиальном интересе и понимании важности методологических исследований, посвященных выявлению и определению оснований в развитии психологии как науки. Ориента-

¹См.: Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 93.

² Там же.

ция на рассмотрение целостных процессов, даже в виде попытки, является положительной тенденцией, которая должна была быть еще и еще раз продумана, и скорректирована. Целостные процессы как таковые невозможно выявить и адекватно отразить через то, что характеризует анализ как метод расчленяющий.

Ставка на процессуальность и целостность, а также ставка на рассмотрение теоретического потенциала методов и понятийных форм – значительное достижение в осмыслении психологических явлений и логики их исследования. Это надо особенно подчеркнуть в связи с тем, что в современной психологии это достижение, к сожалению, далеко не всегда служит исследовательским ориентиром. Абстрактность в рассмотрении исследуемой целостности, обуславливает и абстрактность осознания ее задач. В этом плане, абстрактность может быть преодолена только путем рассмотрения объектов исследования с точки зрения основ процесса их формирования и развития.

Эта ориентация характеризует реализацию диалектического способа мышления как сферы всеобщего. Речь, таким образом, идет о необходимости философского уровня рассмотрения оснований развития психологии как науки. Именно эта ориентация на понимание мира как целого доминирует в классической традиции, присущей мировой философии. В современный период сохранение классических философских ориентаций является, в то же время, условием выхода из методологических тупиков; тупиков, которые порождены сведением рассмотрения актуальных проблем к рассудочным схемам связи «Человек – мир», абсолютизирующим утилитарно-прагматическое мироотношение.

Гуманитарные специально-научные исследования в основном ориентированы на идею человека как целостного существа. Однако далеко не всегда эта ориентация реально осуществляется. В итоге такое положение приводит к формированию мозаичного знания о человеке, позволяющего построить абстрактные модели знания. Это означает, что наука о человеке в целом оказывается неспособной решать задачи, связанные с развитием человека, хотя и имеет большие массивы информации по тем или иным характеристикам в различных областях человеческого существования.

Рациональная систематизация информационного поля гуманитарных наук, хотя и постоянно осуществляется, но не может означать достижения единства (целостности) знания о человеке и его атрибутах. Умножение информационного поля как гуманитарных, так и, по сути, других наук не обеспечивает их качественного изменения, которое бы характеризовало осуществляемый процесс развития знания.

Альтернативой такому состоянию – состоянию все большей кумуляции знания без наступления качественных изменений - является реализация иных мировоззренческих и методологических оснований в развитии науки. Здесь речь идет об изначальной, практической, а не декларативной, ориентации на целостное рассмотрение человека, на процессуальное единство его сущностной и атрибутивной сфер. Такой подход предполагает исследование на уровне всеобщности.

В контексте классической философской традиции под всеобщностью понимается такое рассмотрение исследуемого, при котором ведущим становится вопрос о способе формирования исследуемого в контексте его связей с миром в пространстве реального становления. При этом пространство реального становления предполагает открытость миру как целому. То есть пространством реального становления, исследуемого не может считаться любой абстрактный выделенный объект исследования, а также и абстрактно мыслимый контекст его существования. В этом случае исследование будет воспроизводить отдельные характеристики и определенные частные способы их связи, имеющие также абстрактный статус. В качестве результата исследования здесь будет получено частичное, несовершенное знание, лишь внешне касающееся исследуемого явления, процесса или объекта. О таком знании в свое время М.М. Бахтин отмечал, что это знание «об» объекте, а не знание самого объекта.

3.11. ПОНЯТИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В работе «История развития высших психических функций» Л.С. Выготский рассматривал феномен «психологического анализа». Он писал, что «... прежде чем подойти к анализу проблем, перед нами встает проблема самого анализа. ... Самое понятие психологического анализа чрезвычайно многозначно, оно включает в себя определения, которые не имеют иногда ничего общего друг с другом, а иногда стоят друг к другу в противоположном отношении»¹.

«Проработка» понятия «психологического анализа» стала необходимостью в связи с тем, что в различных психологических работах это понятие употреблялось в совершенно различных смыслах. Это во многом вносило смысловую дезориентацию в понимание того, что происходит в исследовательских процессах одной и той же науки. В свою очередь, такое разнообразие и нестыковки, непонимание, кото-

¹Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 91.

рые оно порождало, своей причиной имело то, что реально является проявлением слабой работы с понятиями. При специальном интересе и внимании к этой работе можно было бы показать суть того или иного метода. «Проработка» понятий и возможностей методов, включая метод анализа (в этом контексте - метода психологического анализа) представляет собой сферу понятийной, методологической работы, необходимой для развития любой науки.

Различные варианты того, как понимается феномен «психологического анализа» в таких направлениях как описательная психология, ассоциативная, феноменологическая психология и др. Л.С. Выготский усматривал близость аналитического метода с феноменологическим, так как в психологическом исследовании задача каждого из них сводилась к расчленению сложного состава переживаний или непосредственных данных сознания на их составные элементы. «Анализ, - подчеркивал Л.С. Выготский, - соответственно такому пониманию совпадал с расчленением переживаний и по существу дела противопоставлял эту концепцию объяснительной психологии»¹.

Основной задачей анализа оказывается не разложение целостного объекта психологического исследования на части или даже на куски, а выделение в каждом психологическом целом определенных черт и моментов, которые бы сохраняли примат целого². Л.С. Выготский отмечал, что «анализ в тех двух основных формах, в которых он знаком старой психологии, либо противопоставляется объяснению (в описательной психологии), либо по сути дела приводит исключительно к описанию и расчленению переживаний и оказывается неспособным вскрывать каузально-динамическую связь и отношения, лежащие в основе каких-нибудь сложных процессов»³.

С одной стороны, подробное критическое рассмотрение различных содержательно-смысловых контекстов, в которых традиционно применялся психологический анализ, показывало наличие происходящих изменений в понимании его возможностей и проявлений. С другой стороны, «развитие современной психологии коренным образом изменило направление и значение анализа. Тенденции к изучению целостных процессов, к вскрытию структур, лежащих в основе психологических явлений, противопоставляется старому анализу, в основе которого лежит атомистическое представление о психике. Сильное развитие структурной психологии в последнее время мы вправе рас-

¹Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 3. М.: Педагогика, 1983, с. 91.

²Там же, с. 94.

³Там же, с. 92.

сма­три­вать как ре­ак­цию на пси­хо­ло­гию эле­мен­тов и на то место, ко­торое в те­о­рии за­ни­мал эле­мен­тный ана­лиз. Да и са­ма но­вая пси­хо­ло­гия соз­на­тель­но про­ти­во­по­став­ля­ет себя пси­хо­ло­гии эле­мен­тов, и ее са­мый су­щес­вен­ный при­знак за­к­лю­ча­ет­ся в том, что она есть пси­хо­ло­гия це­лост­ных про­цес­сов»¹.

Рас­смот­ре­ние смы­сла и зна­че­ния тер­ми­на «пси­хо­ло­гический ана­лиз» озна­ча­ет при­сут­ствие при­сталь­ного вни­ма­ния к ра­боте с мыс­ли­тель­ными ус­ло­виями, без осоз­на­ния ко­то­рых не­воз­мож­но сколь­ко­ни­будь удо­в­лет­ви­тель­ное ис­сле­до­ва­ние, ве­ду­щее к раз­ви­тию пси­хо­ло­гическо­го зна­ния.

3.12. РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ КАК ПРОБЛЕМА

Для по­ни­ма­ния раз­ви­тия пси­хо­ло­гическо­го зна­ния, с точки зре­ния по­зи­ции Л.С. Вы­гот­ско­го, тре­бу­ет­ся спе­ци­аль­ное рас­смот­ре­ние ря­да клю­че­вых мо­мен­тов, ха­рак­те­ри­зу­ю­щих, с одной сто­ро­ны, раз­ви­тие зна­ния как про­цес­са. С дру­гой сто­ро­ны, тре­бу­ет­ся уточ­не­ние су­щес­ти­ости раз­ви­тия. По от­но­ше­нию к оп­ре­де­ле­нию про­цес­са раз­ви­тия пси­хо­ло­гическо­го зна­ния, в свою оче­редь, по­тре­бу­ет­ся уточ­не­ние смы­сла и со­от­но­ше­ния та­ких яв­ле­ний как «раз­ви­тие пси­хи­ки» и «раз­ви­тие че­ло­ве­ка», ко­то­рый об­ла­да­ет пси­хи­кой. Лю­бое пси­хо­ло­гическое ис­сле­до­ва­ние не мо­жет осу­ществ­ля­ет­ся без этих уточ­не­ний, так как смы­сл этих уточ­не­ний пред­став­ля­ет со­бой не­кий кон­цеп­ту­аль­ный «кар­кас», или точ­нее: кон­текст, в ко­то­ром толь­ко и мо­жет об­рести свою поч­ву пси­хо­ло­гическое ис­сле­до­ва­ние. От то­го, ка­ким ока­жет­ся этот кон­цеп­ту­аль­ный «кар­кас», или кон­текст, бу­дет за­ви­сеть по­лу­ча­е­мый ито­го­вый ре­зуль­тат пси­хо­ло­гическо­го (да и вся­кого ино­го) ис­сле­до­ва­ния, его трак­товка и, со­от­вет­ствен­но, вы­во­ды.

В ис­то­рии куль­ту­ры про­бле­ме раз­ви­тия все­гда уде­ля­лось боль­шее вни­ма­ние. Че­ло­ве­ческие ис­ка­ния, по­пыт­ки осмы­слить су­щес­ти­ость про­цес­са раз­ви­тия, пред­став­ле­ны в ди­алек­тике как учение о раз­ви­тии и все­об­щих свя­зях. Уг­луб­ле­ние в су­щес­ти­ость раз­ви­тия вы­ра­же­но в трёх ис­то­ри­ческих эта­пах раз­ви­тия са­мой ди­алек­тики. Пер­вый пред­став­лен в фи­ло­со­фии древ­них. Вто­рой – в не­мец­кой клас­сичес­кой фи­ло­со­фии. Третий – в ма­те­ри­али­стичес­кой ди­алек­тике Мар­кса, Эн­гель­са и его по­сле­до­ва­те­лей. Имен­но в ди­алек­тике раз­ра­бо­таны по­ня­тия, вос­про­из­во­дя­щие раз­лич­ные мо­мен­ты раз­ви­тия, где бы оно ни про­ис­хо­дило.

¹Вы­гот­ский Л.С. Ис­то­рия раз­ви­тия выс­ших пси­хи­ческих функ­ций // Л.С. Вы­гот­ский. Со­бра­ние Со­чи­не­ний. Том 3. М.: Пе­да­го­гика, 1983, с. 92.

Так, например, источником развития, с точки зрения диалектики, признается диалектическое противоречие, которое нельзя путать с противоречием формально-логическим. Последнее, как известно, выражает наличие субъективной ошибки в знании, в тексте, в информации и т.п. Оно никоим образом не связано с тем, что характеризует развитие или его источник. Субъективную ошибку необходимо исправлять, а не возводить в ранг некоей развивающей силы.

Диалектическое противоречие присуще тому или иному объективно существующему целому. Поэтому понятие противоречия, конкретизированное в диалектике, может быть чрезвычайно важным в осмыслении развития человека. В том числе оно может быть необходимым и в специальной организации развития индивида, скажем, в учебном процессе. Диалектическое противоречие, как понятие, воспроизводит исходное начало изменений, приводящих к новому. Оно всегда выступает в связке с такими явлениями, которые выражаются в понятиях тождества, различия, противоположности. Эти явления носят также объективный характер. Поэтому анализ понятий, их фиксирующих, необходим для осознанного построения процесса, в котором программируются нужные изменения, то есть планируемое развитие.

Вопрос о развитии психологического знания в позиции Л.С. Выготского, как мы отмечали выше, совпадает с необходимостью мыслить его как единое, как целостность. В противном случае вопрос о развитии психологического знания не может быть даже поставлен в адекватной форме.

Единство психологического знания, получаемого в процессе исследования, может достигаться только при условии, если рассмотрение социальной природы человека будет выступать основанием проводимых исследований. Это означает, что в психологическом исследовании должны рассматриваться как существенные, необходимые, объективные и повторяющиеся связи индивида и общества. Без этого рассмотрение любого психического феномена будет абстрактным, и полученное в его результате знание также будет абстрактным. Оно не будет соответствовать никакому конкретному месту в системе знания, выражающего единство человека и общества.

Развитие психики и развитие человека - несовпадающие проблемы психологического исследования. Выявление их специфики возможно лишь на основе рассмотрения сущности психики, с одной стороны, и сущности человека, с другой. При этом рассмотрение психики с самого начала будет конкретизироваться *принадлежностью* ее человеку в том или ином возрасте и в том или ином контексте социального существования. Если этот контекст не рассматривать, то иссле-

дование психики сразу приобретает абстрактный характер. Любое психическое явление, став предметом психологического рассмотрения, будь то память, внимание, воображение и т.д., - получит статус абстрактного явления, если оно не спроецирует связь, обусловленность с тем, что определяет объект, которому эти психологические феномены *принадлежат*. Речь идет о человеке, которому *принадлежит* психика со всеми ее характеристиками.

Вопрос о единстве человека и общества при поверхностном подходе может быть истолкован как отклонение от специфики психологического знания и предмета психологической науки. Неприятие в качестве основы психологического исследования контекста связи человека и общества не только не совпадает, но даже и противоречит культурно-исторической концепции Л.С. Выготского. Вопрос о единстве человека и общества не должен рассматриваться по сценарию редукции, в контексте которой исчезает качественная специфика общественного и индивидуального: либо общественное сводится к индивидуальному, либо наоборот.

Напротив, в исследовании сущностной связи общественного и индивидуального необходимо рассмотрение их качественного своеобразия. Это то, что в диалектике называется единством многообразия, или конкретностью. Методологическая «проработка» вопроса о выработке единого концептуального основания психологического знания необходима в качестве «путеводителя», позволяющего не только адекватно оценивать уже совершенные исследования и их результаты, но и для перспективного видения путей дальнейшего движения науки¹.

Сегодня традиционным, вопреки вкладу Л.С. Выготского, является лишь постулирование социальной сущности человека, которое на деле не меняет принимаемые в качестве основы психологических исследований образы и стандарты рассмотрения человека как «абстрактного» индивида. «Абстрактный» индивид – это индивид, который рассматривается вне контекста его формирования как человека. Его рассмотрение сводится к воспроизведению его телесных особенностей и возможностей, данных от природы. При этом возможны упоминания о том, что он рожден и живет в обществе. Однако абстрактность под-

¹См.: Гусева Н.В. Кризис в психологии и методологическое сознание// Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Выпуск 5 «Вопросы психологии: Личность, образование, общество. – Усть - Каменогорск, 2009, с. 30. См. также: Гусева Н.В. Методология в сфере научного исследования // Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Наука и образование в современном мире». Апрель 2011. Выпуск № 2. Усть-Каменогорск - Москва: Федеральное Агентство по образованию МЭСИ, Усть-Каменогорский филиал, 2011, с. 27-36.

хода к нему при этом не исчезает. Она состоит в том, что во всем, что характеризует человека, выделяется лишь сторона его телесности. Именно она абстрагируется, отчленяется от характеристик человека как полноценного существа и исторического субъекта. Затем это абстрактное представление о человеке делается основой, на котором проектируются различные варианты психологических исследований. В итоге таких «де-конструктивных» манипуляций предметом изучения оказываются еще более абстрактные определения «абстрактного» индивида.

Абстрагирование как прием может присутствовать в научных исследованиях. Однако, если его возможности абсолютизируются, то в этом случае подлинно научный результат оказывается невозможным. Ярким выражением абстрактного отношения к психологическим исследованиям и пониманию предмета психологии как науки являются позиции эмпиризма и рационализма, берущие свое начало в Новое время. В этот период (начиная с 17 века) развитие философии и ее познавательной проблематики действительно ограничивалось вниманием к человеку самому по себе. Человек рассматривался вне контекста своего социального происхождения и вне своего социального бытия. Именно отсюда проистекает вывод о том, что в этот период имеет место рассмотрение «абстрактного» человека. Вынужденно все его способности и возможности пытались объяснить из того, что обнаруживалось в его телесности. Эти попытки, как известно, были неудачными, так как они приводили к неразрешимым проблемам в объяснении как самого человека, так и в объяснении процесса познания, которое он осуществляет. Эмпиризм, абсолютизовавший чувственные возможности человека в познании, оказывался не в состоянии объяснить возникновение всеобщего и необходимого знания, которое присутствует в науке, например, знание математическое. Рационализм же не мог объяснить происхождение обнаруживающихся в уме всеобщих и необходимых истин, как только указанием на их врожденных характер.

Обращение к социальной сущности человека как конституирующей основе психологического исследования является центральным принципом в культурно-исторической концепции Л.С. Выготского. Реализация этого принципа в его работах является таким завоеванием психологической мысли, которое трудно переоценить. Оно позволяет раскрывать реальные контексты психологического исследования и открывает перспективу развития психологии как науки, которая будет способна определить свой предмет и выявить, наконец, собственное единое основание.

3.13. СМЫСЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «МНОГОМЕРНОСТИ» ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО

Если культурно-историческая концепция Л.С. Выготского ориентирована на реализацию принципа целостности в психологическом исследовании, то так называемая «концепция многомерности человека» является выражением реализовавшегося эмпирического подхода, ведущего методологическому тупику. Так, с позиции этой концепции в психологическом изучении человека, отмечается необходимость неклассического, релятивистского понимания множественности мира как выражения нерационального чувства свободы мышления, позволяющего **заменять** ориентацию в понимании человека как единства представлением о многомерности человека¹.

Обращение к человеку как многомерному существу, помимо присутствующего при этом количественного подхода, еще и предполагает в качестве своего следствия отказ от определения оснований его целостности.

Это означает, что ведущей тенденцией выступает стремление описать каждое из возможных измерений. Психологические концепции многомерности и целостности человека выражают диаметрально противоположные ориентации. Они обуславливают различный ход психологических исследований и, тем самым, их результаты. Ориентация на определение оснований целостности человека предполагает необходимость вскрывать связи, присущие не только каждому из измерений, но и их основания, а также связи параметров, характеризующих различные измерения.

Дифференциация психологических исследований на первый взгляд подкрепляет правомерность и продуктивность «концепции» многомерности человека. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что эта «концепция» обуславливает потерю единой «системы координат», в которой только и можно исследовать психические процессы человека.

Необходимость наличия единой «системы координат» в исследовании психических процессов обуславливается тем, что сами психические процессы, как мы отмечали выше, не являются самостоятельными феноменами. В условиях реализации «концепции» многомерности человека исследование психики будет осуществляться на одном из многочисленных измерений как на собственной основе. Это означает,

¹См.: А. Асмолов. Психологии личности. Принципы общепсихологического анализа. – М.: Смысл, 2001.

что данная «концепция» с самого начала проектирует проведение психологических исследований на абстрактной, то есть частичной, неполной, а потому неадекватной основе. Результатом также будет выступать частичное знание. Примером могут служить ситуации, когда в исследовании человека выделяется один из элементов его психических возможностей, и затем выводы из исследования этого элемента приписываются человеку в целом.

Так, например, концепция формирования умственных действий, разработанная в психологии¹, касается человеческого интеллекта. В процессе интериоризации внешних материализованных действий во внутренний план действительно происходит развитие интеллекта. Это подтверждают результаты экспериментов, проведенных под руководством П.Я. Гальперина, посвященные формированию понимания инвариантности числа у детей. Благодаря программированию умственных действий испытуемых, удалось сформировать понимание инвариантности числа не в 7 – 8 лет как в экспериментах Ж. Пиаже, а в 5 – 6 лет.

В то же время, концепция формирования умственных действий не может рассматриваться как концепция развития человека. Она базируется на идее организации систем действий, в которых осуществляется моделирование интеллектуальных операций, имеющих вполне конечный и ситуативный характер. Перенос подхода, присутствующего в этой концепции, на исследование человека как целостности не приносит положительного результата. Это можно обнаружить в попытках реализовать идею интериоризации систем действий в качестве способа развития человека в сфере образования.

3.14. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ДЕЙСТВИЯ, ПОВЕДЕНИЕ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

При рассмотрении реальной связи Человек – Мир Л.С. Выготский отличал деятельность и действия. При этом в его текстах часто употреблялся термин «поведение», смысл которого можно уточнять из контекста для того, чтобы соотносить со смыслом подразумеваемой деятельности или подразумеваемых действий.

Преобразующее начало человеческого мироотношения человека всегда выражено деятельностью. Поэтому вопрос о специфике исследования высших психических функций человека также прямо связан с

¹См.: Гальперин П.Я. Теория поэтапного формирования умственных действий. – М.: Педагогика, 1972.

деятельностью. При этом деятельность нельзя рассматривать как систему действий, которую человек может также осуществлять. Отличие систем действий от деятельности имеет принципиальный характер. Действия и системы действий всегда имеют ситуативный и конечный характер. Ситуативность предполагает такое качество действий, в котором выражена подчиненность обстоятельствам, адаптивность внешним влияниям и состояниям. Конечность, как характеристика систем действий, воспроизводит черты не процессов, а результатов, вытекающих из совершаемых действий, даже тогда, когда сами системы действий еще не завершены. То есть речь идет о наличии в системах действий ожидаемых конечных результатов.

Деятельность характеризует состояние социальности иначе. В ней присутствует логика развития самой социальности, то есть логика процессов, в которых социальность получает возможность дальнейшего развития. Это изначально не присутствует в системах действий. Понимание этого различия должно обуславливать дальнейшие методологические условия развития психологических исследований. В связи с этим Л.С. Выготский писал: «Деятельность человека не просто механическая сумма неупорядоченно действующих навыков, она структурно охватывается и упорядочивается целостными динамическими тенденциями – стремлениями и интересами. Вместе с установлением структурного отношения между интересом и навыком новая теория приходит с логической последовательностью и к совершенно новой постановке старой проблемы о врожденных и приобретённых интересах. ... Интересы не приобретаются, а развиваются, и в этом введении понятие развития и учение об интересах заключается самое важное слово, сказанное новой теорией по поводу всей проблемы интересов»¹.

Подчеркнем, что социальная обусловленность как таковая не может выражаться системами конечных ситуативных действий, так как это было бы основанием невозможности понять, объяснить культуру и общество, и, как минимум, их исторический характер. Если остановиться на выделении действий в качестве предмета психологии, ориентированной на понимание социальной обусловленности, то возникает неразрешимая коллизия, которая разрушительно будет влиять на состояние психологической науки. Поясним это утверждение.

Ситуативность и конечность действий присуща отдельным индивидам в отдельные промежутки времени и места. Если исходить из этого и далее пытаться подойти к вопросу о социальной обусловлен-

¹Выготский Л.С. Педология подростка// Л.С. Выготский. Собрание Сочинений. Том 4. М.: Педагогика, 1984, с. 14.

ности человеческой психики, то это будет означать согласие с пониманием общества как совокупности отдельных индивидов. Однако такое понимание ведет в тупик и в понимании науки как социального феномена, и в понимании социальной обусловленности психики человека, и в понимании сущности культуры. Неразрешимая коллизия здесь возникает потому, что в данном направлении обращение к действиям как предмету психологической науки берет без рассмотрения то, что представляют собой действия, то, какой статус они имеют в социальной реальности, в реальности отдельного индивида, в реальности личности и др. Такое рассмотрение предполагает, опять-таки, обращение к основаниям. Для него совершенно недостаточно выделение действий только потому, что они более весомы, чем поведение. Подчеркнем, что выделение действий – более глубокий вариант в формулировании предмета психологии, чем поведение. Но все же он недостаточен. Можно, например, сравнить смысл того, что может выразить поведение, с одной стороны, а что могут выразить действия, с другой. Если действия ориентированы на результат здесь и сейчас, который подтверждается ими через его достижение, то поведение может выражать или вуалировать цели. Поэтому их статус не может быть одинаково весомым для адекватного понимания происходящего¹.

Принятым в психологической науке считается обращение к термину «поведение» для описания многообразных состояний психики человека. Однако «поведение» по сравнению с понятиями деятельности и мироотношения является не просто слишком «широким», но оно характеризует отторжение, отстранение исследователя от объекта своего исследования. Или наоборот, оно характеризует отторжение, отстранение объекта от исследователя. Понятие поведения характеризует наличие отношения человека с окружающим миром, но оно не включает в себя обязательность рассмотрения механизмов этого отношения. Поэтому всякая поведенческая модель – модель абстрактная. Она не предусматривает какой-либо конкретизации отношения объекта с миром, или объекта с контекстом его существования. Использование понятия² поведения в качестве модели, по которой может осуществляться какое-либо исследование, всегда несет в себе возможность любого варианта связи исследуемого и контекста, в котором

¹См.: Гусева Н.В. Проблема оснований в развитии психологии как науки и следствия эмпиризма и рационализма. // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Выпуск 5 Вопросы психологии. Личность, Образование, Общество. - Усть-Каменогорск, 2015, с. 3 – 14.

²Уточним: как понятия в формально-логическом смысле, а не как понятия в диалектико-логическом понимании.

он существует или изучается.

Для реального психологического исследования это означает, что понятие поведения может означать и проявление интереса, и деятельности, и системы действий, и воображения и т.д. При этом каждый раз по-иному оно будет представлять в рисуемой содержательной картине исследования. Так, при изучении интереса поведение будет выражением именно его (интереса); при изучении деятельности поведение будет выражением структуры и функции деятельности; при изучении систем действий поведение будет выражением конфигурации предметно-действенного проявления объекта исследования; при изучении воображения поведение будет выражать последовательности образов, которые воспроизводятся или создаются в той или иной ситуации.

Иначе говоря, понятие поведения проявляет свою некую «универсальность», при которой всякий раз снова и снова оно наполняется совершенно иным содержанием, зависящим всецело от рассматриваемой функции исследуемого объекта. Это положение при ближайшем рассмотрении свидетельствует о «нейтральности» понятия поведения по отношению к любому содержанию. Оно не несет в себе какого-либо определенного смысла, за исключением своего рода указания на наличие какого-то процесса. Этот «какой-либо процесс» может быть любым или никаким. Для исследовательской ситуации обращение к такому понятию выступает в функции бессодержательной формы, которая может выражать языковую «статистическую» погрешность вследствие отсутствия содержания. Или может быть широко используемой формой, которую всякий раз, чтобы применить, надо наполнить содержанием по усмотрению исследователя.

В обычной жизни понятие поведения употребляется для обозначения или указания явной конфигурации движения или отношения кого-либо к окружающему. При этом актуальным поведение становится не столько для того, кто совершает движение или отношение определенной конфигурации, а скорее для того, кто находится в положении наблюдателя за этим движением или отношением. Для того же, кто осуществляет определённый тип поведения оно выступает либо в форме способа обозначить, подчеркнуть именно эту конфигурацию движения или отношения к окружающему, либо, напротив, оно выступает способом или формой «прикрытия» реального отношения, или реальных целей, или содержания движения. И в том и в другом случае данное понятие остается выражением поверхностного фиксирования какого угодно содержания.

В сфере научных исследований, имеющих социально - гуманитарную направленность, понятие поведения всегда проявляет характере-

ристики нейтральности к любому возможному содержанию того, что рассматривается. Это касается его употребления во всем спектре социально-гуманитарных исследований. Нейтральный статус поведения как мыслительной «конструкции» делает избыточным обращение к нему, так как всякий раз его использование вызывает необходимость существенного доработки содержательной модели, которая бы сохраняла или даже выявляла смысл исследуемых ситуаций и процессов.

В психологии широко используется понятие поведения не только в таком направлении как бихевиоризм, но в других. И если в бихевиоризме оно будет указывать на ситуацию наличия отношения «стимул – реакция», то в других психологических направлениях оно может означать то, что соответствует каждому из них.

На эту ситуацию мы специально обращаем внимание в связи с тем, что в процессе исследования любые понятия являются конституирующими мышление формами. И если такие формы оказываются лишенными собственного конституирующего содержания, но все-таки используются в процессе мышления, то это означает, что мышление не ориентирует исследовательский процесс на определенные цели. Вместо этого возникает каждый раз затруднение, как мы отмечали выше, связанное с необходимостью наполнения каким-либо новым содержанием используемые понятия: в данном случае понятия «поведение». Само же оно никоим образом содержательно не проясняет исследовательскую ситуацию, не помогает ее создавать в наилучшем направлении для получения истинного результата.

3.15. МОДЕЛИ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ПРОЦЕССА ПОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ НАУКИ И В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Социальная обусловленность науки и научных исследований все более становится предметом специального рассмотрения в качестве условий дальнейшего их развития. Учитывая, что сама наука представляет собой социальное явление и не может ни формироваться, ни развиваться вне социальной обусловленности, - учитывая это, можно считать оправданным рассмотрение исторических этапов в развитии науки с точки зрения присутствия понимания в них того, как может или должен осуществляться познавательный процесс, как процесс, в котором субъект и объект познания связаны тем или иным образом. И насколько понимание этой связи, ее осуществление в новых и новых исследовательски-познавательных актах действительно является дос-

тойным «проектирования» в соответствии с достигнутым или принятым пониманием.

Этот круг проблем для развития науки не является несущественным или нейтральным. Напротив, он затрагивает основополагающие моменты всякого познания. От того, какое отношение субъект познания проявляет к объекту познания в целом зависят конкретные шаги в познавательном процессе, а также и его результат. Опыт понимания отношения субъекта и объекта познания представлен в истории философии. Основные характеристики этого опыта обнаруживаются в развитии науки в качестве собственных попыток рассмотрения и понимания. Однако, далеко не всегда и не в достаточной степени и мере в сфере науки адекватно осмысливаются особенности понимания отношения субъекта и объекта познания, а также их статуса в контексте понимания науки как социального явления и как явления культуры.

По отношению к формирующейся психологической науке этап преднауки также имеет свои черты проявления. Для Древнего периода формирования психологического знания характерным является, во-первых, понимание души, ее реагирования на воздействия Мира как того, знание чего начинает обособляться и требовать внимания к ее (души) особенностям. Во-вторых, характерным является понимание того, что душа связана с телом, принадлежащим человеку (Аристотель), или что она связана с Миром духовным (Платон), который имеет творящие силы по отношению к Миру, в котором живет человек.

Обращаясь к Аристотелю как философу, надо подчеркнуть, что, рассматривая характеристики души, он все же главное внимание уделял рассмотрению природы души. Это означает, что его взгляд на душу акцентировал не просто ее как предмет рассмотрения. Акцент переносился им на то, что порождает душу и лишь затем, в зависимости от этого, на то, как она может характеризоваться и структурно, и функционально в том или ином исследовании. Речь, таким образом, у Аристотеля идет не столько о душе как предмете рассмотрения, сколько о том, что выступает ее основанием, что обуславливает затем ее и как предмет исследования. В трактате «О душе» Аристотель формулирует понятие о способностях и их иерархии как функциях души, а также такие понятия как восприятие, память, воображение, психические образы, ассоциации как связь между представлениями, понятия характера, мотивации и др. Душа рассматривалась Аристотелем не как самостоятельная сущность, а как форма, способ организации живого тела¹.

Эти варианты трактовки души для современной психологии так-

¹См.: Аристотель. О душе. Соч. в 4-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1976, с. 371-448.

же являются существенными моделями, которые либо учитываются в современных исследованиях, либо критикуются. Хотя для современной психологии феномен души именуется и трактуется иначе, чем в эпоху Древности. Но и сегодня остаются две «рабочие» модели, в которых сохраняется различное прочтение дилеммы «отношение с телом» и «отношение с духовным и материальным миром» того, что в те времена называли душой, а позже называли сознанием, а сейчас называют психикой и психическими процессами.

Каждый из этих отношений выступает основой того, как именно будет мыслиться и строиться дальнейшее исследование. Так, если душа (сознание, психика и т.п.) рассматривается как то, что обусловлено телом, то в этом случае ее исследование должно касаться различных форм реагирования тела на воздействия окружающих его обстоятельств. В другом варианте, если признается, что душа (сознание, психика и т.п.) принадлежит Миру (не только духовному, но и материальному), в котором пребывает и человек, то исследование души в этом случае будет направлено на исследование Мира и форм того, как именно душа (сознание, психика и т.п.) пребывает в нем, выражает его, зависит от него и т.п., то есть связана с ним.

Обе эти модели продолжают свое участие в построении психологических исследований. Анализ плюсов и минусов их является сегодня еще более востребованным, чем много веков назад. Это объясняется тем, что за длительное время выделения и становления психологической науки сформировался ее понятийный аппарат, позволяющий дифференцировать различные исследовательские ситуации. В том числе и в зависимости от того, как осуществляется исходная трактовка объекта исследования и роль в нем субъекта. В данном случае речь идет о душе, или о сознании, или о психике и т.п., то есть, речь идет о том, что необходимо познать и что является объектом и даже предметом психологической науки. Субъект же исследования в каждой из этих дилемм-моделей психологического исследования практически не представлен. Он присутствует, но как бы, не оглашая своего присутствия. Он осуществляет исследование, понимание, выводы и т.п., но его включение в познавательный, исследовательский процесс не выявляет его собственных «спецификаций». Они полностью замещены тем, как и в чем проявляется объект исследования.

Для психологической науки периода Нового времени исследовательская модель взаимодействия также является характерной. Именно ее присутствие обнаруживается при рассмотрении того, что вносит в развитие психологической науки этот период. В Новое время с развитием естественных наук возникает представление о сознании как

предмете психологического исследования, под которым понималась способность думать, чувствовать, желать. В то же время, Декартовская концепция сознания опиралась на открытие обратных действий¹ и связывала процессы осознания с тем, что именно через них происходит фиксация актов осознания и фиксация цепи актов его самонаблюдения (интроспекции). Именно в этом виде позже в концепции бихевиоризма возникает версия исследования сознания и психики в целом по модели, которая воспроизводит структуру рефлекса, в виде соотношения «стимул – реакция», то есть воспроизводится модель взаимодействия. Такая исследовательская модель дополнялась тщательным исследованием таких явлений и возможностей для познания как очевидность, сомнение, правила для руководства ума. Однако они оказывались на стороне познающего в качестве его инструментария, который может и должен был быть задействованным во время исследования объекта. Этот инструментарий прямо не касался особенностей объекта, который полагалось оставлять в чистоте от воздействий познающего субъекта.

Познавательная коллизия при этом замыкалась тем, что и как понималось контекстом рассмотрения изучаемых явлений. Работа с психологическим объектом с позиций как эмпиризма, так и рационализма планируется однотипно: с помощью методов как особых инструментов. Различие эмпиризма и рационализма как оснований могло проявляться лишь в плане формы предъявленности их присутствия: либо в качестве эмпирического факта, либо как факта мыслимого. В том или другом случае это присутствие оказывалось в статусе фактов самой психологической реальности. Дальнейший ход исследования уже связывается с описанием фактов и соответствующих ему методов. Методы описания должны подчиняться формальной логике, и методы проведения исследования могли вступать в противоречие с последними. В их числе: разработка исследовательских методов и методов описания; или: разработка методов описания как методов исследования; определение субъекта и объекта исследования, в которых должна найти свое выражение конкретизация возможностей их взаимодействия, влияющая на результат исследования и т.д.

В современной психологии практически все основные направления воспроизводят в исследованиях логику взаимодействия при котором сохраняется эмпирический уровень исследования, включая и организацию экспериментов. Это означает, что обращение к потенциалу культурно-исторической теории продолжает оставаться по большей

¹Обратных действий как рефлексов

части декларативным.

3.16. АНАЛИЗ «ТЕОРИЙ ЛИЧНОСТИ» В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ НА ОСНОВЕ ИДЕЙ КУЛЬТУРНО - ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО

Обратимся к некоторым, наиболее характерным подходам, которые обсуждаются в области психологической науки, с точки зрения присутствия или отсутствия, качественной представленности ориентации на теоретические основания, которые позволяют определять перспективу исследований. Выделим для рассмотрения лишь одно тематическое направление. Это исследование проблемы личности и ее развития.

Рассмотрение этой проблемы является одним из основных тематических направлений современных исследований в психологической науке. Имеется большое количество публикаций по проблеме личности, каждая из которых выражает некую позицию, претендующую на основополагающий статус. Показательным может являться анализ вариантов понимания личности, представленных в объемной работе Кэлвина С. Холла и Гарднера Линдсея «Теории личности», которая рекомендована Координационным советом по психологии Министерства образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов факультетов психология по дисциплине «Общая психология»¹. Авторы этой работы, характеризуют свое направление как такое, в котором исследуются проблемы развития личности (становление, обучение, профессиональное самоопределение и др.); исследуются проблемы человеческой индивидуальности (внимание, восприятие, память, сознание, ощущение и др.); социальные группы и их социально - психологические ориентации; исследуются проблемы рассмотрения методологических оснований развития самой психологической науки.

По мнению авторов этой работы, на понимание личности влияет, следующие традиции: традиция клинического наблюдения, гештальтская традиция, а также традиции экспериментальной психологии и теории научения. Эти направления в данной работе охарактеризованы с точки зрения их вклада в развитие теорий личности.

В то же время авторы указывают на невозможность выделить единое основание для их интерпретаций. Подразумевается, что допус-

¹См.: Кэлвин С. Холл и Гарднер Линдсей. Теории личности. – М.: Психотерапия, 2008. – 652 с.

тимо множество теорий личности. Такое допущение само по себе свидетельствует о том, что собственно теория в строгом смысле слова пока ими не обнаружена или не создана, и что наличие множества «теорий» является показателем лишь множества попыток приблизиться к пониманию феномена личности. Кроме того, такое допущение характеризует отсутствие понимания теории как строгой, не допускающей разночтений, формы организации научного знания, существенной чертой которой выступает наличие в ней открытых и зафиксированных закономерностей. Они выделяют ряд характерных черт, присутствующих в различных «теориях» личности¹.

Среди этих черт указываются также определения, связанные с трудностями понимания личности, и того, как именно следует личность исследовать. Это: выход за пределы конвенционального мышления и предубеждений относительно человеческого поведения; функциональная направленность «теорий» личности; признание решающей роли мотивационных процессов; создание теории социального поведения; позиция. Эти трудности отмечаются на фоне полного забвения необходимости ориентации на теоретические основания. Напомним, что теорию характеризует наличие и фиксация закономерностей. Это означает открытие и фиксацию необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей, присущих объекту исследования. Вместо этой ориентации на теоретические основания, Мак-Даугалл в цитируемой работе пишет, что наиболее важной для социальных наук является та область психологии, которая рассматривает источники социального действия, импульсы и мотивы, поддерживающие телесную и ментальную активность и регулирующие поведение. Из всех областей психологии наименее разработана область, определяющая **основания** всех отмеченных Мак-Даугаллом вариантов исследований. Таким основанием может выступать только изучение человека в его целостности. Именно на этом основании может быть возможным и адекватное понимание человеческого поведения и связанных с ним импульсов, мотивов и т.п.

Отмеченные особенности, роднящие, по мнению авторов названной работы, различные «теории» личности, имевшие и имеющие место в психологии, на наш взгляд, не являются достаточными для понимания того, какова реальная картина с присутствием или отсутствием собственно теоретического уровня в исследованиях личности. По-

¹См. работы: Шарко (Charcot,J), Жане (Janet,P), Фрейда, Юнга, Мак-Даугалла и др.
² См. работы: Геймгольца, Павлова, Торндайка (Thorndike, E.L.), Уотсона (Watson, J.B.), Вундта (WundtW.); Кэлвин С. Холл и Гарднер Линдсей. Теории личности. – М.: Психотерапия, 2008, с. 18-26.

этому остается открытым вопрос о перспективности их позиций для дальнейших исследований. Так, можно отметить, что понимание каждой из указанных черт, каждого параметра, которые рассматриваются как присущие той или иной «теории» личности, в каждом случае показывает отсутствие такой ориентации. Это означает, что направление исследования в целом в предъявленных вариантах, не ориентированы на вскрытие закономерностей в развитии личности. Они показывают ориентацию на присутствие ситуативных подходов, ситуативных интересов к феномену личности, а также показывает перспективу и возможность ситуативных описаний, полученных эмпирических данных.

Рассмотрим названные позиции в некотором приближении. Во-первых, остается открытым вопрос о том, что означает «выход за пределы конвенционального мышления» в понимании личности. Можно приветствовать ставку на объективность исследования, которое противостоит соглашательству, признанию условностей, которая должна способствовать развитию психологии как науки и развитию исследований личности. В то же время указывать «выход за пределы конвенционального мышления» в качестве определенного понимания самой объективности в сфере понимания феномена личности нет никаких оснований. Ожидание выхода в сферу объективного исследования здесь никак не подтверждается¹.

Во-вторых, выход за пределы «предубеждений относительно человеческого поведения» в сфере исследований личности также не может быть признан достаточным для признания его в качестве ориентации на выявление оснований, позволяющего адекватно понимать, а значит, и исследовать феномен личности.

Обращение к поведению как основе понимания личности является слабым по определению. Это подтверждается хотя бы тем, что поведение служит не только для проявления черт личности, но и в такой же мере для их сокрытия. Поведение, как мы отмечали выше, выражает «декларативную» часть проявлений человека. В ее рамках нельзя обнаружить подлинных оснований вариантов самих «деклараций», которые человек сознательно или неосознанно проявляет. Это значит, что нельзя строить исследование личности на основе изучения вариантов поведения человека. Хотя косвенно изучение поведения все же может давать определенные данные, характеризующие человека. В то же время надо учитывать, что эти данные могут характеризовать человека, не всегда проявляющегося как личность. Здесь могут проявляться его характеристики как индивида, проявляющего свои субъек-

¹ См.: Кэлвин С.Холл и Гарднер Линдсей. Теории личности. – М.: Психотерапия, 2008, с. 23.

тивные черты, а не субъектные, которые более всего связаны с его личностным статусом.

В-третьих, указанная выше «функциональная направленность теорий личности» не означает присутствия в этих вариантах ориентации на основания, в которых вполне реализовывалось бы единство параметров формирования личности. Напротив, в так называемой «функциональной направленности теорий личности» акцент изначально перенесен с поиска сущностных параметров личности на поиск функциональных определений. Функция же всегда есть проявление того, что собственно функцией не является. Речь идет о том, что можно определить, как базовое определение объекта или субъекта, который способен проявлять и проявляет себя в виде собственного функционирования. Указание на функции объекта исследования или субъекта исследования не означает, что эти объект или субъект оказываются адекватно понятыми.

В этом случае речь идет, опять-таки, о получении некоего косвенного знания как объекта, так и субъекта по мере востребованности. Собственно, теоретического основания исследования личности, который бы обозначивал путь ее формирования, и в этой мере обозначивал бы путь ее исследования в изучении, в том числе и функциональной стороны, не присутствует.

В-четвертых, «признание решающей роли мотивационных процессов» в изучении феномена личности также нельзя признать в качестве достаточного и сколько-нибудь соотносимого с определениями основания, варианта исследовательской ориентации. Это объясняется тем, что сами мотивы имеют характер вызываемых состояний в субъективности человека. Это значит, что стоит вопрос о том, что их (мотивы) вызывает? В этом случае сам этот вопрос выводит за пределы субъективности. Вопрос: куда выводит? Где эта реальность, которая находится за пределами субъективности и порождает мотивационные процессы у субъекта? Ответы на эти вопросы существенным образом связаны с пониманием сути феномена личности. Однако, ставка на изучение мотивационных процессов не является условием определения той области реальности, которая активно участвует не только в появлении мотивации, но и в появлении самой личности человека.

Изучение мотивационных процессов может рассматриваться здесь в качестве частного случая исследования области формирования личности, которая не равна последней. Этим объясняется вывод о недостаточности статуса мотивационных процессов для квалификации их как необходимого и адекватного содержания ориентации на исследование личности.

В-пятых, «создание теории социального поведения» нельзя признать такой формой научного знания, в которой присутствует содержательная ориентация на выявление теоретических оснований, необходимых для исследования личности. Здесь надо подчеркнуть не только то, что мы отмечали выше по поводу «декларативного» статуса поведения. Здесь надо специально отметить, что социальное поведение в этих «теориях» рассматривается ситуативно в качестве совокупностей конечных, и также ситуативных, действий.

Ситуативные действия осуществляются в любых «точках» проявления субъективности. Они в этом виде оказываются присущими не только человеку, но и животным, даже не только высшим. Поэтому ситуативные действия, даже возведенные в ранг социальных, не теряют своих характеристик ситуативности и конечности, а значит, они не могут отвечать уровню личностного отношения не только к ситуации, но и к историческому пространству, в которых данные ситуации возникают, изменяются и преодолеваются.

В-шестых, указание на «адекватное понимание человеческого поведения», связывающегося с необходимостью изучения «человека в его целостности» в рассматриваемых «теориях» личности является абстрактным пожеланием, то есть оно не может рассматриваться в качестве адекватного понимания основания исследования личности. В данном случае недостаточность связана с пониманием целостности, точнее: с ее некорректной интерпретацией.

Так, авторы анализируемой работы по «теориям» личности отмечают: «Большинство психологов, изучающих личность, настаивали на том, что субъекта необходимо рассматривать с позиций целостного функционирования в естественной среде. Они настаивали на контекстуальном изучении поведения, когда каждое поведенческое событие изучается и интерпретируется в соотношении с остальными. Такая точка зрения была естественным следствием клинической практики, где осуществляется лечение целостного человека и где трудно ограничиться размышлениями об одной сенсорной модальности или заданном ряде переживаний»¹.

Некорректность в понимании целостности в данном высказывании состоит в том, во-первых, что она в рассматриваемом контексте полностью «погружается» в план функциональных проявлений человека. Во-вторых, она выражается, тем, что полностью детерминируется сенсорной модальностью, которая должна быть преодолена. В-третьих, целостность усматривается в ситуативном контексте. Некор-

¹Кэлвин С. Холл и Гарднер Линдсей. Теории личности. – М.: Психотерапия, 2008, с. 23.

ректность в понимании целостности человека здесь полностью определяется абстрактностью понимания самого человека. В этом виде (в качестве абстракции) человек не может иметь личностного статуса по определению. Это означает, что при выделении в качестве объекта исследования параметров личности, на самом деле выделялись параметры не личности, а субъективности человека. В итоге само исследование личности в этих случаях идет по ложному пути и, естественно, не может приносить ожидаемых результатов для развития психологии как науки.

В этом же контексте имеет смысл подвергнуть критическому методологическому анализу уже ставшие традиционным «теории» личности. Это: «теория зеркального Я» (Кули, Дж. Мид и др.), ролевая «теория» (Р. Линтон, Морено, Парсонс и др.), необихевиористская «теория» личности, «теория» установки, потребностная «теория» и др. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в основе рассмотрения феномена личности в этих «теориях» присутствует некий образ возможного эмпирического проявления человека, который можно легко обнаруживать и фиксировать в качестве факта.

Так, «теория зеркального Я» рассматривает личность как производное социальных взаимодействий, в процессе которых человек обучился смотреть на себя как на объект глазами других людей. Ролевая «теория» рассматривает личность как функцию социальных ролей, которые исполняет индивид в обществе в рамках различных социальных групп. Поэтому личность характеризуется здесь в качестве производного от тех социальных групп, в которые включен индивид. При этом вводится понятие социализации, в процессе которой человек усваивает экспектации ролевого поведения, выучивает способы их исполнения и, таким образом, становится личностью.

Необихевиористская «теория» личность рассматривает в качестве простой совокупности социально приемлемых ответов на совокупность социальных стимулов. «Теория» установки рассматривает личность как результат подчас неосознанных установок, которые формируют общество самим фактом постоянного повседневного воздействия («давления») на индивида. С точки зрения этой «теории», накапливая разнообразные установки, человек привыкает быть личностью. У него складывается принципиальная установка на то, чтобы быть личностью. «Теория» потребностей рассматривает личность как совокупность социогенных потребностей и ориентаций, формируемых обществом.

Некорректности в понимании личности, целостности, поведения, статуса действий, статуса потребностей, статуса установки и других

понятий, функционирующих в психологической науке, говорят о присутствии редуционистских вех или, в лучшем случае, о методологической «не проработанности» исследовательской проблематики. Корректным методологическим основанием исследования личности как в психологическом, так и социологическом, культурологическом и др. планах должна стать ориентация исследовательского процесса на раскрытие сути формирования человеческого Я как субъекта культурно-исторического процесса, в котором он не перестает быть индивидуальностью, но и уже не сводится к ней, а в ней находясь, развивает свою индивидуальность, которая уже не может быть сведена к самости человека, к его телесности как таковой, где субъективность становится продолжением субъектности, но не наоборот.

В современной науке о человеке присутствует и развивается тенденция, которая вполне отвечает требованиям ориентации на теоретические основания, и которая включает в себя и адекватный подход к исследованию личности.

В этом плане важным шагом и аспектом, ведущим в рассмотрении личности к формированию ориентации на основания, является наметившийся поворот в психологии на исследование не только проявлений сферы субъективности, но и на исследование становления и проявления сферы субъектности как таковой. Рассмотрение социальной природы человека надо понимать не как уход от проблемы личности в сферу социальной психологии, а именно как возможность формирования адекватного понимания человека как личности, которая становится субъектом деятельности, имеющей культурно - исторический характер.

Деятельность в этом контексте выступает конституирующим основанием личности и в то же время ее параметры становятся основанием рассмотрения личности в психологическом плане. Это объясняется тем, что деятельность является сферой формирования самой психологической реальности человека.

Культурно-историческая концепция Л.С. Выготского ориентирует на реализацию такого понимания оснований. Реализация ориентации на деятельностную концепцию личности, в которой деятельность выступает в качестве культурно-исторического основания человеческой реальности во всех ее проявлениях. Развитие этой ориентации присутствует также в работах ведущих советских психологов таких как С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев и др. Эта линия развития психологии личности является продуктивной и концептуально состоявшейся. Она позволяет определять перспективы развития психологического знания на уровне, который позволяет определять не только законо-

мерности в развитии личности, но и формировать проводимые дальнейшие эмпирические исследования на основе серьезных, методологически адекватных подходов.

Речь идет о присутствии деятельностного подхода в ткани психологических исследований. В последние годы, однако, под влиянием ситуативных общественных состояний, моделируются варианты отказа от понимания необходимости теоретического мышления и в отношении исследовательской сферы. Это проявляется в некотором увлечении идеями плюрализма, которые полностью уводят от необходимости выявления концептов в развитии науки и научного знания. В этой ситуации необходимо усилить привлечение особенно молодых ученых к методологическим опытам мыслительной проработки их предметов исследования. Такая работа позволит обнаружить крайнюю недостаточность и бесперспективность отказа от концептуального уровня мышления для любого исследования.

3.17. ОБРАЩЕНИЕ К ТВОРЧЕСТВУ Л.С. ВЫГОТСКОГО КАК НЕОБХОДИМАЯ ДЛЯ РЕШЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ПСИХОЛОГИИ И ВСЕЙ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ

Обращение к творчеству Л.С. Выготского в современный период сопряжено с рядом трудностей. Они заключаются в том, что его наследие, во-первых, не носит чисто методического, рецептурного характера. Поэтому его идеи и выводы не могут быть приняты как указание к непосредственным действиям в исследовательских ситуациях. Они не могут быть восприняты в качестве матриц поведения исследователя. Они требуют глубокого осмысления с тем, чтобы достигать понимания проблем, которые Л.С. Выготский рассматривал как важные для развития психологии.

Во-вторых, трудность в осмыслении культурно-исторической концепции Л.С. Выготского заключается в том, что она носит методологический характер, а само понятие методологии сегодня слишком подвержено деформациям, осуществляемым в рамках позитивистской традиции «философствования». Это ведет к тому, что часто методологией понимаются как раз матричные подходы к материалам исследований, которые переходят в итоге и к соответствующим им выводам.

В-третьих, работа с понятийным аппаратом психологической науки сегодня, как и во времена творчества Л.С. Выготского, не является простым делом. Особенно это касается тех, кто считает, что пси-

хология – это эмпирическая наука, и она не должна заниматься вопросами, связанными с философским пониманием.

В-четвертых, вопрос Л.С. Выготского об основании развития психологии как единой науки продолжает оставаться на повестке дня. Однако в рамках трактовки человека как «многомерного» существа, сопровождающегося признанием столь же «многомерной» психики и субъективности, - бытует мнение, что это нормальное положение в науке, которая внутри себя может и должна претерпевать процессы дифференциации, что эти процессы, в свою очередь, являются не недостатком состояния психологии, а являются показателем ее развития и жизнеспособности. Наличие этой позиции лишает необходимой ориентировки и устремленности погружения в особенности и достижения, заключенные в творческом наследии Л.С. Выготского.

В-пятых, освоение научного и методологического наследия Л.С. Выготского требует особой подготовки. Она заключается в развитии диалектического мышления, в освоении диалектической логики. Без этого постижение будет весьма затрудненным или вообще невозможным. Последнее подтверждает позицию самого Л.С. Выготского заключающуюся в том, что психология как серьезная наука невозможна без истинной философии – без диалектики.

ЧАСТЬ 4. ВОСПОМИНАНИЯ КАК АКТУАЛЬНЫЕ МОМЕНТЫ ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: К ВОСПОМИНАНИЯМ ОБ ЭВАЛЬДЕ ВАСИЛЬЕВИЧЕ ИЛЬЕНКОВЕ

Философское творчество Эвальда Васильевича Ильенкова является яркой страницей в развитии философской мысли XX века. Диалектические идеи, высказанные и развитые в работах Э.В. Ильенкова, находят свое место в контексте развития мировой классической философии и передовой социальной практики. Значимость идей и работ Э.В. Ильенкова выходит далеко за пределы страны и эпохи, в которых протекала его жизнь. Развитие Э.В. Ильенковым диалектики, диалектической логики осуществлялось не только в собственно философском контексте его исследований, но и в большом содержательном и смысловом диапазоне проблем, касающихся развития человека, культуры, общества, науки, образования. Особенностью философской работы Э.В. Ильенкова является присутствие диалектико - материалистического подхода, реализация которого открывает возможность не простого описания и систематизации свойств и характеристик рассматриваемых объектов, обеспечивающих формирование эмпирического знания, а позволяет вывести рассмотрение на сущностный уровень, и, по мере наличия соответствующего социального запроса (или опережая появление такого запроса), - реализовать его.

Воспоминания об Эвальде Васильевиче Ильенкове сегодня не могут быть только данью прошлой жизни и тому как она понималась. Напротив, обращение к нему через его философское творчество вводит в реально существующую проблематику современного мира, проблематику, которая все более и более обостряется и все более требует серьезного понимания и серьезных подходов к решению.

Мир после ухода Эвальда Васильевича – это мир, в котором чрезвычайно востребовано его понимание происходящих процессов во всех сферах человеческой общественной и индивидуальной жизни. Это касается не только судьбы собственно философии, но и судьбы науки, судьбы образования с его обучением и воспитанием личности, судьбы культуры в целом. Это касается судьбы самой возможности адекватного понимания путей дальнейшего существования и развития общества.

Сила и глубина мысли Эвальда Васильевича, присутствие в ней высокой личностной заинтересованности, небезразличия к происходящим процессам, указывает на то, что он был человеком, в котором было сосредоточено, аккумулировано, говоря словами Гегеля, движе-

ние самого Мирового Духа. Он был человеком, благодаря которому мировая философская культура делала новые шаги в своем развитии.

4.1. В ПАМЯТИ ИЗ СЕМИДЕСЯТЫХ: ДИАЛЕКТИКА, ВСЕСОЮЗНЫЙ СИМПОЗИУМ, ЛИЧНАЯ ВСТРЕЧА...

Мои воспоминания об Эвальде Васильевиче Ильенкове начинаются с периода студенчества, которое проходило в Казахском государственном университете им. С.М. Кирова, тогда единственном университете Казахстана, который располагался в столице КазССР – г. Алма-Ате. Благодаря Жабайхану Мубараквичу Абдильдину - нашему философскому наставнику и ближайшему соратнику Эвальда Васильевича, мы, будучи студентами философского отделения философско-экономического факультета, прикоснулись своими душами к идеям, которые разрабатывал Эвальд Васильевич, продолжая классическую традицию развития диалектики, сложившуюся в истории философии. Это живое прикосновение осталось навсегда с нами. С этого времени имя Эвальда Васильевича стало символом, напутствием, путеводной звездой, областью присутствия, областью средоточия и выражения особого смысла и понимания всего того, чего касалась его философская мысль.

Именно поэтому, позже, когда Эвальд Васильевич выступал на Пленарном заседании Всесоюзного симпозиума по диалектике, который проходил в Алма-Ате в 1977 году в большом зале Заседаний Академии Наук КазССР, - все мы слушали его, без преувеличения, с придыханием. Ведущим в этом выступлении можно считать стремление Эвальда Васильевича передать дух Диалектики, недопустимость ее понимания как необязательного дополнения к научному пониманию или как простого орудия доказательства того или иного принятого тезиса. Эвальд Васильевич подчеркивал, что диалектику надо понимать *как логику и теорию познания* – как действительную логику развития научного мировоззрения, так теорию познания мира человеком. В этом выступлении он обращал внимание присутствующих на то, что «русские позитивисты от марксизма и толковали эту диалектику как пассивное и необязательное «дополнение» к научному анализу, – лишь как «язык», на котором **зачем-то** (выделено мной – Н.Г.), и неизвестно зачем, Маркс и Энгельс выражали некоторые «позитивные

результаты» своего изучения политической экономики и истории»¹. Это «зачем-то» и сегодня фигурирует во множестве околонучных работ по поводу необходимости философского подхода в развитии науки. Оно характеризует отказ от диалектики как Логики научного познания, который ведет к усилению влияния всевозможных вариаций позитивистских ориентаций и к усилению редукционистских тенденций, уводящих науку от реальных проблем.

Идеи диалектики и имя Эвальда Васильевича для казахстанского философского сообщества были и остаются совпадающими явлениями. Вызревание Алма-Атинской философской школы происходило с конца 60-х годов XX века не без участия идей Эвальда Васильевича, которые разделял и со своей стороны развивал Жабайхан Мубаракovich Абдильдин. Жабайхан Мубаракovich Абдильдин приехал в Алма-Ату после защиты в Москве в Институте Философии Академии Наук СССР докторской диссертации. Эвальда Васильевича и Жабайхана Мубаракovichа можно считать друзьями по духу. Во всяком случае со стороны это так и виделось всем, кто наблюдал за философскими процессами как в Алма-Ате, так и в Москве, которые инициировались и Абдильдиным Ж.М., и Ильенковым Э.В.

Во время Всесоюзного симпозиума по диалектике, о котором мы упомянули выше, произошла моя первая «живая» встреча с Эвальдом Васильевичем Ильенковым. Меня ему как свою аспирантку представил Жабайхан Мубаракovich Абдильдин. Было рукопожатие, вопрос о том, какими вопросами занимаюсь, что считаю для себя ведущим в рассмотрении исследуемого проблемного поля. Встреча была недолгой, но эти минуты показали мне, как быстро, глубоко и с какой легкостью мысль мэтра затронула все то, что меня беспокоило в моих аспирантских исканиях. Речь шла о том, что диалектика – это такое движение мысли, которое позволяет раскрыть логику развития того процесса, который исследуется. Я же, готовя кандидатскую диссертацию, занималась рассмотрением формирования знания, возможностями принципа деятельности в понимании этого процесса и тем, как культурно-исторический план развития общества и человека позволяет и позволяет в любые времена выявлять возможности разума. Такая работа обуславливала обращение к истории философии, психологии и педагогике. Слова Эвальда Васильевича в этой встрече и, конечно же, его работы, среди которых, прежде всего, «Диалектическая логика»,

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектика и мировоззрение «Материалистическая диалектика как логика и методология современного научного познания». - Алма-Ата, 1977, с. 158-181. <http://caute.tk/ilvenkov/texts.html>

«Дидактика и диалектика», «Что же такое личность?» давали возможность глубже понять сущность формирования знания именно как процесса.

Общение с Эвальдом Васильевичем Ильенковым продолжалось не только во время заседаний по программе Симпозиума, но и за его пределами. В нем принимало участие много людей, которые не могли пропустить возможность послушать мысли Эвальда Васильевича, которые он высказывал пока беседовал со своими коллегами и учениками. Одна из таких бесед состоялась с Ситковским Евгением Петровичем¹. Окружение было многочисленным. Но оно воспринималось беседами как данность, то есть не вызывало возражений по поводу присутствия. Это было общение в окружении прекрасных гор Заилийского Алатау близ Алма-Аты. Шум бурлящей горной реки не мешал, но, напротив, усиливал внимание многократно. Поодаль готовились шашлыки...

Для аспирантов и молодых коллег Эвальда Васильевича присутствие в качестве слушателей на такой беседе было затем предметом особой гордости. Они потом вспоминали эту встречу и эти мысли, которые стали не только местом в сознании, закреплённом памятью, но стали образом, оживляющим уже свои мысли и свои опыты понимания того, что оказывалось и оказывается важным на протяжении всей последующей жизни.

Такая встреча для молодых, начинающих путь диалектического миропонимания и мироотношения была формой причащения к живой философской мысли; мысли, высказываемой здесь и сейчас и выражающей почти «осязаемый» процесс диалектического мышления; мысли, которая воплощала в себе здесь и сейчас присутствующую духовную стихию, растворённую и концентрированную в кристально чистом горном воздухе и окружающей изумрудной зелени. Хочу сравнить получение такого опыта общения с тем, как в философии экзистенциализма трактуется понятие экзистенции как пикового состояния смысла и свободы, объединённых в едином акте духовного переживания или озарения, которое способно противостоять и времени, и пространству любых обстоятельств на жизненном пути. Именно такой акт духовного переживания, а не простого слушания, испытывали

¹Ситковский Е.П. - автор ряда работ по проблемам диалектической логики. Среди них: Задачи научной разработки категорий марксистской логики // Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968. Задачи научной разработки категорий марксистской логики // Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968; Задачи дальнейшей разработки и создания систематического курса марксистской диалектической логики. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

присутствующие при этой беседе.

Эвальд Васильевич и Е.П. Ситковский беседовали о судьбе диалектики. Беседа велась спокойно. Присутствовал особый настрой на мыслительное погружение. Глаза и мысли были направлены не во вне, а по существу, во внутрь; во внутрь той стихии, которая является стихией живого духа, живого мышления. Поэтому присутствовала некоторая отрешенность в лицах, которая, однако, не мешала быть и физически здесь и сейчас и обнаруживать ласковое солнце, дуновение ветерка, ароматы цветов и трав, восхищенные глаза молодых последователей, полные ожидания продолжения чуда - все, что не могло не восхитить земным, но райским, бытием.

4.2. СУДЬБА ДИАЛЕКТИКИ, МЫШЛЕНИЕ, НАУКА...

Диалектические идеи, существование самой диалектики, обсуждавшиеся в горах Заилийского Алатау близ Алма-Аты рядом с горной рекой, стали лейтмотивом всей философской судьбы Эвальда Васильевича. Этот лейтмотив задал вектор и судьбам многих его учеников...

Судьба диалектики не была и не может быть легкой и простой. Так было всегда и наше время не является и не будет исключением. Этот лейтмотив в беседе не обрывался, так как не существовал сам по себе как свое завершение. Напротив, возникала и проявлялась необходимость усмотрения путей ее (диалектики) сохранения, **не потери** для культуры человечества в обозримом будущем. Отсюда: проблема реального осуществления нейтрализации метафизических, позитивистских замещений диалектики, освобождение общественного сознания от этих замещений, противостояние всяческим фальсификациям и вульгаризации, защита образования и воспитания от замещения развития разума интеллектуальными процедурами... Речь здесь идет о задаче противостояния фактической фальсификации диалектики, которая остается актуальной и сегодня. Противостояние фактической фальсификации диалектики является не задачей борьбы ради борьбы, а необходимым шагом в развитии собственно, как философии, так и науки. Диалектика не должна быть сведена к той или иной форме редуцированного знания, которое может быть использовано каким-либо образом. Диалектика не должна быть сведена к пониманию мышления только как рассудочного феномена. Это принципиально важно для развития философии как сферы разумного, творческого мышления, которое отражает и развивает весь культурно-исторический, практический опыт человечества во всеобщей форме.

Эвальд Васильевич Ильенков считал, что *мышление*, и диалекти-

ческая Логика имеет своей целью развернуть его научное изображение в тех необходимых моментах и притом в той их необходимой последовательности, которые несколько не зависят ни от воли нашей, ни от сознания. Другими словами, Логика обязана показать, как развивается мышление, *если оно научно*, если оно отражает, то есть воспроизводит в понятиях вне и независимо от сознания и воли существующий предмет, то есть создает его духовную репродукцию, реконструирует его саморазвитие, [для того, чтобы] воссоздать [его] потом и на деле – в эксперименте, в практике.

Логика, с точки зрения Эвальда Васильевича, - и есть теоретическое изображение такого мышления. «Мышление» мы понимаем, - отмечал Эвальд Васильевич, - вовсе не как «чистую деятельность», осуществляемую «чистым духом», не как «[actus purus]», а как *идеальный* компонент и дериват *реальной* деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя, создающего всегда новый мир¹. Он подчеркивал, что только так понимаемая Логика и может быть *истинной* наукой о мышлении, материалистической наукой об отражении *мира* движения в движении *понятий*. Иначе она неизбежно превращается из науки о мышлении в чисто техническую дисциплину, в описание «операторики» действий с терминами языка и только, как это и случилось с логикой в руках неопозитивистов². Ссылка Эвальда Васильевича Ильенкова на неопозитивистов чрезвычайно показательна. Именно в их попытках трактовки мышление фальсифицируется и сводится к эмпирическому пониманию. Такие попытки, затем, возводятся в норму и даже в идеал понимания мышления «для» и «в» развитии и науки, и самой философии.

Подчеркнем еще раз: эмпирическое, редуцированное понимание мышления сводит его к чисто манипулятивным актам рассудка, сопровождающим столь же манипулятивные системы действий в предметном мире. Последние всегда имеют ситуативный и конечный характер. Они могут выражаться в виде систем действий как предметных, так и языковых. Они не могут выражать включенность познания в потоки движения ни культурно-исторического плана, ни в потоки движения природного плана. Как таковые они всегда характеризуют замкнутые области, а потому воспроизводят статические модели существования исследуемого объекта «здесь» и «сейчас». Описание таких моделей также носит статический, «срезовой» характер. Оно - и ситуативно, и конечно, то есть оно не предполагает учета объекта как

¹См.: Э.В. Ильенков. О природе мышления. Докторская диссертация. М., 1968.

²См.: Там же. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

самодвижущейся, саморазвивающейся реальности.

Эмпирические модели понимания мышления как сопровождающего языково-психологического феномена по отношению к тому, что происходит в научном исследовании, дискредитирует не только возможности человеческого мышления как такового, но дискредитирует само признание возможности для мышления быть диалектическим, то есть раскрывать и воспроизводить логику движения, логику саморазвития объекта и в соответствии с ней строить логику исследовательского процесса. Эмпирические модели понимания мышления абсолютизируют возможности рассудка. В научном исследовании абсолютизация рассудочного потенциала мышления всегда оставляет его в ранге индивидуальной способности человека, которая позволяет ему рационально, последовательно, организованно совершать те или иные операции. Но в этом статусе мышление никогда не выступает способом погружения в исследуемый саморазвивающийся объект, оно не способствует сколько-нибудь продуктивно понимать логику не только исследуемого объекта, но и логику процесса исследования как такового.

Засилье эмпирического, редукционистского понимания мышления, а вместе с ним и способов развития науки, логики научного исследования находило и находит свое рафинированное выражение в позитивизме. Размышляя о мышлении и судьбе науки, Эвальд Васильевич подчеркивал, что позитивистский подход изначально построен на отрицании за диалектикой значения *логики мышления, логики развития понятий в любой конкретной сфере научного познания и практики*. Мышление же в его реальности Эвальд Васильевич определял *«как процесс отражения природы и общества, осуществляемый совокупными усилиями всех наук, и именно поэтому законы Логики представляют собой не что иное, как отраженные в человеческой голове (и проверенные тысячелетиями человеческой практики) всеобщие законы развития естественно-природного и общественно - исторического развития»*¹.

Позитивизм (во всех его проявлениях: от собственно позитивизма, неопозитивизма до постпозитивизма) исходил и исходит из упрощенного понимания сопряжения человека с миром. Это сопряжение он трактует как массивы взаимодействий. Вопрос же о реальных связях позитивизм не рассматривает. Здесь важно подчеркнуть, что всякое *взаимодействие* в отличие от *взаимосвязи* имеет всегда ситуативный и конечный характер. Взаимодействие предполагает такое отно-

¹Ильенков Э.В. Проблема противоречий в логике//Диалектическое противоречие. - М.: Политиздат, 1979, с. 139.

шение двух и более объектов, при котором каждое из них сохраняет свою самостоятельность и не порождает перспектив дальнейшего развития. Если взаимодействие берется как модель и контекст рассмотрения того, что исследуется, то в этом случае результатом исследования может явиться лишь получение массивов эмпирических данных, характеризующих объект со стороны результатов тех или иных следствий столкновения исследуемого объекта с некоей реальностью, которые фиксирует исследователь. При этом ни реальность, с которой взаимодействовал объект, ни сам объект не раскрываются для исследователя в ситуации взаимодействия как внешнего сопряжения.

Эмпирическое знание, получаемое в исследованиях, построенных на воспроизведении «логики» взаимодействия, не выражает суть объекта исследования, так же как оно не выражает приращение понимания сути той реальности, которая выступила контекстом самого исследования, где осуществлялись взаимодействия с ней. В результате можно констатировать, что таким образом построенный исследовательский процесс не только не является сколько-нибудь осмысленным, но и не является сколько-нибудь продуктивным в плане получения нового знания об исследуемом объекте. Получаемые в таком исследовании знания не могут не носить описательный и внешний характер по отношению к исследуемому объекту и реальности, выступающей его содержательным контекстом. В этом виде, то есть как продукт описания, получаемое знание не содержит и не может содержать выявленные закономерности развития объекта исследования. Они просто не могут оказаться выявленными в так осуществляемом исследовательском процессе. Отмеченная ситуация свидетельствует, по сути, об отсутствии мыслительного процесса, хоть сколько-нибудь ориентированного на раскрытие закономерностей исследуемого объекта как цели самого исследования. Такая ориентировка и такое мышление в рамках эмпирической ориентации на описание свойств объекта полностью отсутствует.

В развитии науки фальсификации и редукции в понимании сущности диалектики, диалектического мышления, Диалектической Логики, - оборачиваются крахом возможности осуществлять исследовательский процесс на уровне разума, делает невозможным раскрытие логики развития того, что исследуется. Вместо этого исследовательский процесс обрекается на движение путем проб и ошибок, путем как можно большего накопления эмпирического материала как главной цели. При этом его обработка вынужденно производится на основе произвольного, по сути, случайного, выделения каких-либо критериев оценки накопленного материала. Произвольность и случайность ста-

новится принципом не только интерпретации, но и самого понимания. Параметры, возводимые в статус критериев и оценки, и понимания, при этом извлекаются из того же эмпирического материала, который в качестве массива содержит в себе лишь «логику» случайных взаимодействий.

Оценки эмпирического материала, получаемые благодаря таким критериям, также носят произвольный характер, а ожидаемое понимание при этом не может характеризоваться как осмысленное. Напротив, оно в полной мере может быть охарактеризовано как такое, в котором собственно мышление не присутствует. Пробы и ошибки, произвол в допущении критериев понимания и оценки свидетельствуют о том, что сфера мысли оказывается за скобками самого исследования, так как на эмпирическом уровне достаточным определением мышления является наличие операций, систем ситуативных и конечных действий, которые имеют манипулятивный характер. На таком основании развитие науки обречено на «холостые обороты» или на случайные шаги, дающие эфемерную надежду на открытия.

Эвальд Васильевич считал необходимым в понимании мышления отмежеваться от представления о нем как о субъективной, индивидуальной способности, существующей наряду с другими способностями у индивида. Он отмечал, что если строго «эксплицировать» то понимание «мышления», из которого исходят, не отдавая себе в том строгого отчета, кантианство и следующий за ним позитивизм и неопозитивизм, то оно сводится к тому, что мышление – это способность, непосредственно обнаруживающая себя как способность проговаривать «про себя» или вслух все то, что происходит «в сознании», – в сфере созерцания, представления, воображения, памяти и т.д., – как способность, связанная с языком и в языке обретающая свое «наличное бытие»¹.

Он подчеркивал недопустимость понимания мышления, при котором оно сводится либо к феноменам языка, либо к психологическим явлениям. Именно здесь коренится возможность корректировать и понимание исследовательского процесса. Коррекция должна заключаться в отказе от ориентации на описание объекта в качестве генеральной линии исследования. Очевидно, что описание не может рассматриваться как достаточное основание для вывода о наличии знания объ-

¹ См.: Ильенков Э.В. Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики // «Философия и естествознание». Москва, 1974, с. 40-61. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

екта¹. Напротив, необходимо обращаться к раскрытию логики формирования объекта, в контексте которого будет обнаруживаться крайняя недостаточность получения знания лишь внешних его характеристики в виде фиксируемых массивов «срезовых» данных о нем. Здесь уместно обратить внимание на то, что любое описание – это всегда языковое явление. Оно, как таковое, появляется именно тогда, когда исследование сведено к получению и фиксации того, что имеется в массиве эмпирического материала. В противоположность эмпирическому пониманию того, что должно и может мышление, то есть «для диалектики, - как отмечал Эвальд Васильевич, - вообще характерна не точка зрения «сведения», чисто аналитического расчленения предмета на равнодушные к нему «составные элементы», а, наоборот, точка зрения *выведения*, точка зрения генетического развития»².

Эвальд Васильевич Ильенков, рассматривая диалектику и ее роль в развитии науки, в своей докторской диссертации писал, что диалектика, оставаясь подлинно материалистической диалектикой, не имеет права играть роль теоретического обоза «современного естествознания» и социального развития, в котором занимаются «обобщением» – задним числом – того, что сделано без нее, без ее помощи. И если диалектику превращают в «служанку» современного естествознания или политики, обязанную задним числом «подводить философское обоснование» под чужие «успехи» и «победы», то в этой своей роли служанки она неизбежно начинает приносить огромный вред вместо ожидаемой от нее пользы. И совершенно понятно, почему. У служанки совета не спрашивают, и она обязана поддакивать своей госпоже, что бы та ни делала, а для этого вынуждена всюду видеть одни лишь сплошные «успехи» и «победы», хотя бы эти «победы» и были на самом-то деле тяжелыми поражениями, последствия грубых просчетов мышления³.

Научное исследование может быть успешным и эффективным, ведущим к серьезным открытиям лишь в том случае, когда исследователь способен промысливать и воспроизводить логику развития исследуемого объекта, существующего в определенном контексте.

¹ Этот момент легко продемонстрировать. Так, любой человек встретив неизвестный объект или незнакомого человека вполне может дать описание его, но это не будет означать, что он знает этот неизвестный объект или этого незнакомого человека.

² Ильенков Э.В. О диалектике абстрактного и конкретного в научно - теоретическом познании // Вопросы философии, 1 (1955), с. 56. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

³ См.: Э.В. Ильенков. О природе мышления. Докторская диссертация. М., 1968.

Эвальд Васильевич Ильенков, рассматривая особенность позиции ученых в процессе исследования, подчеркивал, что для них чрезвычайно важной является способность диалектически мыслить и что эта способность совпадает с логикой развития объекта исследования. Он отмечал, что мышление физика-профессионала осуществляется («является») в виде физической теории, и потому «формами и законами мышления» физика выступают формы и законы (схемы и правила) познанных и познаваемых в физике явлений. Законами, которым реально подчиняется его интеллектуальная деятельность, являются здесь и закон сохранения энергии, и закон Ома, и максвелловские уравнения, и формула, согласно которой $E = mc^2$. То же в химии, в биологии, в любой отрасли знания. В этом смысле «логические» формы и законы абсолютно ничем не отличаются и не могут отличаться от представлений и законов физики – это равно схемы анализа и синтеза явлений, данных человеку в «опыте»: в созерцании, в представлении, в эксперименте. Поэтому «логические» формы и правила можно выявить и понять только в качестве всеобщих (универсальных) форм и схем, остающихся инвариантными в любой сфере явлений; иными словами, как формы и законы, общие и миру физических, и миру химических, и миру биологических, и миру экономических явлений, короче говоря – «мыслимому миру вообще», тому самому «миру», который составляет предмет исследования и мышления физика, химика, биолога, экономиста и т.д.¹

Характеристики диалектического мышления обуславливают выход за пределы непосредственных обозначений рассматриваемых явлений, которыми можно манипулировать, создавая описания, классификации и т.п. Этот выход осуществляется в сферу осознания реальных «полей», или контекстов, существования того, что исследуется с точки зрения выявления способов их становления и развития. Осмысление с такой ориентацией существенно изменяет и процесс, и результаты познания. Это касается любых феноменов общественной, природной жизни или жизни отдельных людей. Новое понимание и видение мира открывает новые горизонты для постановки целей. Характер целей также существенно изменяется.

Наука как сфера человеческой деятельности с ее специализацией на познавательных процессах не ориентирована на воспроизведение ситуативной «деятельности» ученых (равной осуществляемым ими систем действий), а напротив, она должна содержать ориентацию на

¹См.: Ильенков Э.В. Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики // «Философия и естествознание». М., 1974, с. 40-61. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

статус исследователей как субъектов познавательных процессов и на раскрытие законов бытия, что само по себе имеет культурно - историческое значение и смысл. Культурно-исторический смысл деятельности ученых в этом плане выражается не в совокупности методических процедур как таковых, совершаемых ими. Он заключается и оценивается с точки зрения того, насколько они (ученые) в своей деятельности приближаются к раскрытию законов бытия, в том, насколько вектор и специфика их деятельности совпадают с логикой самого бытия, насколько в ней выражены универсальные, всеобщие определения самой реальности.

В условиях кризисных явлений, имеющих масштабное распространение в современном мире, диалектическое мышление выступает символом возможных положительных преобразований жизни и решения злободневных проблем.

Диалектика, как теория развития, раскрывает законы, характеризующие развитие мира как целого. Диалектическое мышление не тождественно знанию этих законов. Диалектическое мышление - это мышление, способное воспроизводить логику развития как таковую. Такое мышление позволяет ученому *погружаться* в исследуемый объект и, таким образом, исследовать процесс его развития. Погружение в объект, как правило, резюмируется в виде определенной концепции. Ее наличие позволяет связать определенные возможные средства влияния на объект исследования, методы анализа в единый смысло-содержащий уровень понимания того, что в процессе погружения наиболее существенным образом характеризует объект исследования. Надо отметить в этом плане, что концепцией нельзя считать наличие каких-либо рядоположенных параметров, касающихся данного объекта, так как они принадлежат к числу результатов описательных процедур, направленных на данный объект, и извлеченных из него. Главной отличительной чертой их является отсутствие закономерных связей между собой и с самим объектом. Полнота описания объекта исследования не является ни критерием, ни залогом получения знания объекта исследования, соответствующего требованиям научности. Таким требованиям отвечает лишь знание законов (закономерностей) развития объекта исследования.

Диалектическое мышление, реализующееся в контексте процесса научного исследования, может быть определено как методологическое. Такой уровень и характер человеческого мышления не является стихийно возникшим. Он является результатом длительного развития человеческой социально-исторической практики, в процессе которой развивались и закреплялись во всеобщей форме существенные черты

человеческой деятельности. Их взаимосвязи, смысл и содержание, выражены в законах и категориях диалектики. Отношение к миру, выражаемое человеком в диалектическом мышлении, принято называть разумным, в отличие от мышления рассудочного уровня. Рассудочный уровень мышления, как известно, остается в сфере воспроизведения конечных, ситуативных форм действительности и систем действий. Эвальд Васильевич отмечал, что «рассудок» поэтому предстает как способ идеальных действий абстрактного, обособленного индивида, противостоящего всем другим индивидам, как способ, оправданный точкой зрения «абстрактного» изолированного индивида¹.

Эвальд Васильевич подчеркивал, что «разум» - это такой способ действий субъекта, который связывает определения, с точки зрения рассудка несоединимые, и совпадает, с одной стороны, с подлинно человеческим взглядом на вещи и на процесс их познания (поскольку такой способ действия субъекта соответствует способу существования человечества в целом), а с другой стороны – с диалектикой². «Формы разума» не являются искусственным понятием. Они исторически вырабатываются. Закономерности разумного «уровня» человеческого мышления исторически и логически закреплены в философских категориях, которые в их единстве выражают не только существенные, объективные, необходимые, повторяющиеся, но и в то же время всеобщие связи бытия, выявленные и освоенные в процессе исторической человеческой практической деятельности.

Каждый отдельно взятый индивид образует свое сознание по законам «рассудка». Но, несмотря на это, или, вернее, благодаря этому, результатом их совокупных познавательных усилий оказываются формы «разума». Эти формы разума – формы, которым на самом деле, независимо от сознания каждого из индивидов подчиняется процесс развития всеобщего человеческого сознания, естественно, нельзя отвлечь в качестве того «одинакового», которым обладает каждый отдельный индивид. Их можно выявить только в рассмотрении всеобщего развития, в качестве законов этого развития. В сознании каждого отдельного индивида законы «разума» осуществляются крайне односторонне – «абстрактно», и это абстрактное обнаружение «разума» в единичном сознании и есть «рассудок»³...«Поэтому только человек, осознающий вещи с точки зрения категорий разума, и осознает их со

¹См.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно - теоретическом мышлении. – М.: РОСПЭН, 1997, Гл. 1, §10. «Рассудок» и «разум».

² Там же.

³См.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно - теоретическом мышлении. – М.: РОСПЭН, 1997, Гл. 1, §10. «Рассудок» и «разум».

всеобщее человеческой точки зрения. Индивида, который не владеет категориями разума, всеобщий процесс развития все-таки заставляет принять точки зрения разума на вещи. Сознание, которое ему навязывает общественная жизнь, поэтому всегда и расходится с тем сознанием, которое он способен выработать сам, пользуясь категориями рассудка, или, точнее, односторонне понятыми категориями «разума». Поэтому, в конце концов, и сознание отдельного индивида невозможно объяснить (рассматривая его задним числом, после того, как оно уже сложилось), исходя из категорий «рассудка». В нем всегда имеется результат, абсолютно необъяснимый с точки зрения этих категорий, этого понимания категорий»¹.

Сегодня понимание «разума» и «рассудка», их связь и отличие, отличия их проявлений в реальном мышлении и деятельности людей и в обществе в целом чрезвычайно актуально. Это объясняется тем, что решение современных задач выживания и развития невозможно на основе точечных, ситуативных подходов, подходов «здесь» и «сейчас», которые всегда ориентированы на непосредственные нужды и выгоды. Рассудочный уровень принятия решений может обеспечить получение сиюминутных или узких в обозримом будущем выгод. Но он не способен помочь принять правильные решения и осуществить созидательную деятельность, которая бы способствовала выживанию и культурно-историческому развитию человечества в исторической перспективе.

Учитывая остроту современных глобальных проблем, можно сделать вывод, что у человечества нет времени на то, чтобы пока довольствоваться лишь ситуативными выгодами и пользой, не задумываясь о грядущих катастрофах и катаклизмах не только природного, но и социального характера. Условием выживания и будущего развития современного человечества является адекватное понимание происходящих процессов. Это означает, что речь идет именно о диалектическом мышлении, об уровне разумного отношения к миру и принятия разумных решений.

¹См.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно - теоретическом мышлении. – М.: РОСПЭН, 1997, Гл. 1, §10. «Рассудок» и «разум». С. 67-68.

4.3. ДИАЛЕКТИКА, МЕТАФИЗИКА, РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ...

Для последователей Эвальда Васильевича всегда важным было то, что судьба диалектики, как собственно самой философии, была местом Духовного полюса, Духовного средоточия, Духовного Дома, который понимается как Дом Родительский. Этот образ, конечно, не абсолютизировался и не абсолютизируется ими. Но он всегда негласно присутствовал и присутствует. Это, в частности, определило и то, что все годы после ухода Эвальда Васильевича существовала и продолжает существовать Ильенковская Философская Школа. Она не носит сколько-нибудь формальный характер. И тем ее существование ценнее для современной культуры. Хотя нельзя не отметить, что создано Российское Философское Общество «Диалектика и культура». Название этого общества прямо повторяет название книги работ Эвальда Васильевича, которая вышла в серии «Мыслители XX века» в Москве в издательстве политической литературы в 1991 году. Основателем и Президентом Российского Философского общества «Диалектика и культура» является ученик и последователь Эвальда Васильевича – доктор философских наук, профессор Геннадий Васильевич Лобастов.

Под эгидой этого общества ежегодно проводятся Международные научные конференции в разных городах бывшего СССР, которые называются «Ильенковские Чтения». Конференции проводят, ученики, соратники и последователи Эвальда Васильевича. В их числе не только Геннадий Васильевич Лобастов, но и Сергей Николаевич Мареев, Елена Валентиновна Мареева, Александр Александрович Сорокин, Андрей Дмитриевич Майданский и многие другие. В проведении участвуют ученые Академических Институтов, философы вузов различных городов России, ближнего и дальнего Зарубежья. По результатам этих научных конференций «Ильенковские Чтения» публикуются материалы статей, монографии. Они выступают формой не только сохранения, но введения в современное общественное сознание, в профессиональное философское существование и развитие мыслительного потенциала диалектики, диалектического мышления, без которого немислимо движение вперед.

Эвальд Васильевич Ильенков глубоко соотносил актуальность формулируемых проблем с задачами дальнейшего развития философии, а также выявлял возможные перспективы развития философии в различных вариантах уже сложившегося ее понимания. В частности, он специально рассматривал особенности метафизического (недиалектического) понимания развития философии, которое он связывал с

тенденцией распространения позитивизма и близких ему течений. Характерными следствиями недиалектического мышления является эклектика, редукционизм, скептицизм, которые обнаруживаются как в рационалистических, так и в иррационалистических направлениях современной, прежде всего, западной философии, в числе которых неопозитивизм, постмодернизм, интуитивизм и др. В полной мере такие следствия проявляются также и в сфере социальной жизни, существенно меняя направления принимаемых решений и способы их реализации. Общественные процессы и соответствующее им знание, сознание, мышление на основе усиления влияния метафизического понимания получают *существенные* деформации, ведущие к негативным последствиям для развития культуры в целом.

Рассмотрение специфических черт этих направлений осуществлялось Эвальдом Васильевичем Ильенковым в связи с выявлением имеющихся в них нарушений логики процессуальности, логики развития, то есть диалектической логики, при рассмотрении всего круга затрагиваемых в них проблем, начиная от проблемы познания и бытия и заканчивая проблемами социального и человеческого существования и развития.

Логика процессуальности и развития имеет объективный характер. Глубина ее понимания зависит от того, насколько само мышление отдельных людей или мышление целых сообществ оказывается способным адекватно воспроизвести противоречия, присущие всякому процессу в качестве источника его качественных изменений и развития. Эвальд Васильевич Ильенков, исследуя мышление, показывал существенное отличие его рассудочных и разумных форм, в которых по-разному воспроизводится и, следовательно, понимается исследуемая реальность. Мыслительные процессы рассудочного и разумного «уровней» являются в итоге основаниями различных концептуальных «конструкций».

Позитивистские концепции миропонимания, как показывал Эвальд Васильевич, возникают из абсолютизации метафизического подхода к рассмотрению сути происходящих изменений. Метафизический (антидиалектический) подход реализуется через процедуры манипуляции рассудочными формами, предпосылаемыми внешним образом какому-либо содержанию. При этом «концептуальное конструирование» оказывается направленным на закрепление статичных, а значит, деформированных, образов того, что рассматривается. При этом внутренние источники изменяющихся состояний рассматриваемого содержания не становятся объектом исследования и осмысления. Внешний подход к процедуре «концептуализации» формулируемого

знания при этом получает лишь идеологическое, а не сущностное обоснование.

Подлинный потенциал диалектического мышления Эвальд Васильевич усматривал в единстве материализма и диалектики. Он писал, что не просто материализм, и не просто диалектика, ибо материализм без диалектики в наши дни остается лишь благим пожеланием и оказывается не столько сражающимся, сколько сражаемым, а диалектика без материализма неизбежно превращается в чисто словесное искусство выворачивания наизнанку общепринятых словечек, терминов, понятий и утверждений, издавна известное под именем софистики, в способ словесного переименования наличных представлений. И только *материалистическая* диалектика (диалектический *материализм*), только органическое соединение диалектики с материализмом вооружают мышление человека способностью и умением строить объективно-истинный образ окружающего мира, способностью и умением переделывать этот мир в согласии с объективными тенденциями и закономерностями его собственного развития¹.

Рассматривая специфику метафизического понимания мышления и в связи с этим рассматривая метафизическое понимание задач науки и самой философии, Эвальд Васильевич Ильенков подчеркивал, что нельзя ни науку, ни философию считать системами высказываний, связывающих в один непротиворечивый комплекс элементы «нашего опыта», элементы наших ощущений. Нельзя их считать непротиворечивыми комплексами символов, связанных между собою в согласии с требованиями и запретами формальной логики. Он, характеризуя позицию авторавеликого труда² «Материализм и эмпириокритицизм» - В.И. Ленина, подчеркивал, что такое понимание приводит лишь к тому, что и наука, и философия при такой трактовке будут выступать явлениями, которые ничего не будут отражать в объективной реальности. Он подчеркивал, что сама логика на основе такого понимания также оказывается наукой, которая ничего в объективной действительности не отражает, а дает только сумму правил, регламентирующих работу с символикой всякого рода³.

Диалектика делает возможным понимание и воспроизведение

¹См.: Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. (Размышления над книгой В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). - М.: Политиздат, 1980.

² «Великого» - по определению Эвальда Васильевича. Ильенкова.

³См.: Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. (Размышления над книгой В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). - М.: Политиздат, 1980, гл.1. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

изменяющейся реальности в целом и в ее особенных проявлениях в зависимости, во-первых, от изменения культурно-исторического практического опыта в тот или иной исторический период, и, во-вторых, от того как развито само мышление в данный исторический период.

К двадцатому веку и к веку двадцать первому созревание исторической практики и соответствующего мышления, которое участвует в осмыслении последней, - демонстрирует черты, позволяющие выражать беспокойство по поводу адекватности и перспективности, происходящих в них процессов.

Так, с одной стороны, увеличиваются масштабы и число глобальных проблем человека и человечества, требующих безотлагательного решения, а, с другой стороны, увеличиваются масштабы и глубина непонимания как самих проблем и их истоков, так и способов их решения. Такая ситуация в современном мире делает прогноз на ближайшую и отдаленную перспективу не оптимистичным. Напротив, ситуация может быть определена во многом как тупиковая, если учесть, что ни логика социального действия, ни логика понимания, по большому счету, не изменяется в направлении, способном вывести из тупика.

В таком контексте чрезвычайную важность и актуальность имеют разработки, позволяющие разобраться в том, что имеет место как в социальной практике, так и в мышлении. Как никогда оказывается востребованным мышление, способное привести к адекватному пониманию происходящего. Без адекватной осмыслительной работы нельзя надеяться на сколько-нибудь перспективное движение в создании программ социального и индивидуального развития, в создании антикризисных программ и программ, ориентированных на преодоление застарелых проблем.

Вопрос о способах понимания, а значит в основе: о способах мышления, - оказывается центральным. Это связано с тем, что всегда имеет место влияние не только деятельности на мышление в качестве конструирующего основания, но и наоборот, имеет место влияние мышления на изменение деятельности. Это обстоятельство усиливается тем, что культура наследует достижения предыдущих эпох в развитии познания и самого разума, в которых не могут не присутствовать иные подходы к пониманию и осуществлению деятельности в любых сферах человеческой действительности по сравнению с теми, которые уже ввели в имеющиеся тупики в развитии человека и человечества. Речь идет, прежде всего, о классическом наследии философской мысли. Именно оно сегодня более всего является востребованным, так как

новомодные веяния в философии не могут сколько-нибудь адекватно помогать понимать происходящие процессы из-за своей абстрактности и связанности с обиходными потребностными интересами различных сообществ, присутствующих в современном мире.

Эвальда Васильевича глубоко заботило состояние существующей культуры мышления и то, как и каким образом философское мышление может способствовать развитию и науки, и практики. Так, он писал, что если мы жалуемся на естественников, которые-де нас слушать не хотят, то это происходит не потому только, что мы не знаем естествознания, а потому, прежде всего, что мы в своей собственной области оказываемся не на должной высоте. Не хватает нам чаще всего вовсе не естественнонаучной, а именно философско-логической культуры, той самой культуры, на уровне которой мыслил Маркс в «Капитале», Ленин – в своих теоретических работах. ... Мало мы ценим и мало уважаем собственную науку, ее теоретический багаж, ее специфическую роль в развитии познания, ее собственные методы анализа, ее исторически сложившийся арсенал понятий. Поэтому часто и пропагандируем сами же нелепое представление, будто философия хороша тогда, когда тащится в хвосте за естествознанием, поддакивает всем высказываниям авторитетных естественников, и называем это поддакивание «обобщением успехов естествознания»¹.

В своем философском творчестве Эвальд Васильевич обращал первостепенное внимание процессам, происходившим в истории диалектики. Он считал их такими культурно-историческими процессами, понимание которых выражает возможность мыслящих людей глубоко понимать в любые эпохи их узловые проблемы. Классическая философская мысль для Эвальда Васильевича была реальной исследовательской лабораторией. Развитие диалектики, диалектической логики в полной мере осуществлялось им на основе серьезного анализа мыслительного потенциала всей предшествующей философии. Так, в работе Эвальда Васильевича «Диалектическая логика. Очерки истории и теории» представлен блестящий, глубокий анализ того, как осмысливалось понимание мышления и проблемы развития диалектики на основных этапах классической философской мысли, начиная со времен античности, Нового времени, немецкой классической философии и завершая анализом современного состояния в понимании диалектики и в понимании того, как возможно ее развивать как логику и методоло-

¹Ильенков Э.В. О роли классического наследия в развитии категорий материалистической диалектики// Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991, с. 366.

гию научного познания¹.

Для современного человека и общества обретение возможности диалектически мыслить также связано с необходимостью глубокого вхождения в мироотношенческие проблемы, которые решала классическая философская мысль. Эти мироотношенческие проблемы продолжают проявлять себя и в наше время. Изменившиеся и изменяющиеся контексты их проявления делают неадекватными попытки «калькирование» готовых решений, которые вырабатываются в обществе в ответ на возникающие проблемы. Востребованность классической философской мысли сегодня не означает, что она может быть реализована в качестве просто знакомства с текстами представителей классической философии.

Обращение к классическим философским идеям как формам миропонимания и формам изменяющегося мироотношения, не может реализоваться не через сам живой процесс именно диалектического мышления. Это означает также, что мышление не может быть процедурой «использования» штампов понимания, матриц, стандартов употребления тех или иных знаний или идей, имеющихся в научном или философском наследии. Напротив, речь идет о необходимости формирования диалектической культуры мышления, которое невозможно без освоения классического философского наследия, но которое в то же время не сводимо просто к знанию тех или иных текстов авторов, относящихся к нему.

Для современной философии дилемма современного состояния человечества не является абстрактной проблемой. Она может быть сформулирована не только через альтернативу «выжить или не выжить», но и через альтернативу «сохранения или не сохранения» человеческого лица самого общества и человека, живущего в нем. В рамках этой альтернативы актуальным является вопрос о том, **что** человек должен сохранить или развить в себе, чтобы оставаться Человеком, а также вопрос о том, **каким** должно быть общество, где человек в процессе своей жизни может сохранить свои собственно человеческие определения и не превратиться ни в зомби - живого робота, ни в живого «винтика» того или иного технологического процесса, ни в животное, довольное лишь наличием того, что удовлетворяет его непосредственные, прежде всего, физиологические нужды и потребности. Сохранение своих человеческих определений, своего человеческого отношения к другим людям означает недопустимость пребывания человека в качестве той или иной функции, в качестве челове-

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Издание второе, дополненное. – М.: Издательство политической литературы, 1984. – 319 с.

ского капитала т.п.

Речь идет о необходимости адекватного понимания сущности и процессов развития как самого человека как Человека, а не функционально, так и общества со всеми его атрибутами и возможностями. Все это – сфера сложнейших проблем, понимание которых в полной мере связана с необходимостью особого вхождения в них. Последнее является областью мыслительных процессов, в которых «педалируются», определяются внутренние для самого диалектического мышления векторы и способы погружения в реальность и ее отражения.

В современный период особенно острым является вопрос о том, как сохранить для общества и живущих в нем людей великое достояние всей мировой культуры человечества, которым является материалистическая диалектика.

Вопрос о соотношении диалектики и научного мировоззрения всплывает регулярно, хотя, казалось бы, в классической марксистско-ленинской литературе он решен давно, недвусмысленно и исчерпывающе¹. Постоянно сохраняется необходимость вновь и вновь осуществлять раскрытие для общественного сознания в целом и для научного сознания в особенности того, что представляет собой материалистическая диалектика как Логика и теория познания и в чем состоит ее противоположность метафизике, ярко представленной позитивистскими разработками. Важность такой работы сохраняется и по сей день. Позиция Эвальда Васильевича Ильенкова и на сегодняшний день остается реально работающей, способной прояснить и сегодня проявляющуюся метафизику в мышлении, ее негативные следствия в науке и общественном сознании в целом.

4.4. ПРИСУТСТВИЕ НА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ СЕМИНАРЕ В АКАДЕМИЧЕСКОМ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОМ ИНСТИТУТЕ...

Убедиться в актуальности и необходимости диалектического мышления – диалектического миропонимания и мироотношения можно было всякий раз, когда судьба давала возможность присутствовать на выступлениях Эвальда Васильевича. Вспоминаю одно из его выступлений, которое в очередной раз вызвало восхищение, сопровождающееся ощущением причастности к полету – полету мысли, кото-

¹Ильенков Э.В. О роли классического наследия в развитии категорий материалистической диалектики// Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991, с. 304.

рое показывало, как разум человеческий может быть могучим! Хочу сказать о ситуации, возникшей на методологическом семинаре-лекции, которую проводил Эвальд Васильевич Ильенков в одном из академических научно-исследовательских институтов г. Москвы.

Происходило это так. Пока методологический семинар-лекция еще не началась, так как профессор Э.В. Ильенков был приглашен к руководству института, слушатели – сотрудники института - ждали и говорили о том, что им философия не нужна, у них и так мало времени, планы исследования напряженные, но вот приходится по указанию руководства здесь сидеть и т.д. и т.п. После начала лекции-семинара прошло совсем немного времени, и можно было наблюдать резкий перелом в отношении слушателей к теме, которая, хотя и была философской, но, как оказалось, она затрагивает «изнутри» тот круг исследуемых проблем, которыми занимался каждый из присутствующих сотрудников этого академического института. В итоге, к концу лекции слушатели были в совершенном восхищении, как, впрочем, и мы, пришедшие с ним в качестве сопровождения, как его ученики и будущие последователи. Слушатели долго не отпускали Эвальда Васильевича, задавали ему вновь и вновь вопросы, характеризующие круг их профессиональных научных проблем. «Магнетизм» философской мысли никого не оставил равнодушным.

Мы ждали завершения, и нас не оставляло умонастроение, в котором мы обнаруживали для себя путь, который бы хоть скольконибудь напоминал то, равное откровению пространство Личности Ученого и Учителя, способного открывать, вести за собой.

Такая ситуация проявления крайнего интереса к философскому пониманию обсуждаемых проблем возникала всегда, когда Эвальд Васильевич высказывал свои мысли. В них всегда присутствовало осознание противоречия, характерного для обсуждаемой проблемы, и движение к его разрешению. Это осознание и это движение всегда характеризовало то, на что, по сути, было направлено всякое исследование.

Однако, как правило, в научном исследовании на первое место выходит ориентация на выполнение эмпирических программ: сбор данных об исследуемом объекте, их обработка, систематизация и классификация и затем – интерпретация. Эти шаги в рафинированном виде представляют предмет исследования как статичный объект. Поэтому позволяющий себя «препарировать». Здесь задача исследования объекта как процесса не стоит, а получение его «интегрального» образа рассматривается, как процедура составления его из отдельных

черт и характеристик, благодаря данным, полученным в эмпирическом исследовании. Такой подход и такое понимание задач научного исследования не делает востребованным философское, диалектическое мышление, что будет показателем того, что исследование не приближается к раскрытию сущности изучаемого объекта, а, напротив, уходит от нее. Для успеха исследования, которое может выразиться в приближении или совершении научных открытий, совершенно необходимо раскрытие его противоречия. Этот момент Эвальд Васильевич считал центральным для всякого исследования.

Ориентация философской мысли Эвальда Васильевича Ильенкова всегда подтверждала наличие актуальных состояний в исследуемых предметах, процессах, выраженных вскрытыми им противоречиями, которые необходимо разрешать и тем самым обеспечивать ожидаемое развитие этих процессов и возможность активизирующего влияния на них со стороны субъектов исследования.

Воспроизведение противоречия по определению всегда присутствует в человеческом отношении к миру и поэтому выступает способом адекватного понимания самого мира. Эвальд Васильевич подчеркивал и в выступлениях, и в своих работах по этому поводу, что «всегда противоречия, доведенные до остроты антиномий, обозначали точки роста науки, пункты прорыва мышления в еще не познанные сферы действительности»¹.

При ближайшем рассмотрении выявляется то, что «грамотно» понятая проблема всегда содержит в себе обнаруженное противоречие. Его обнаружение создает основу для разворачивания программы научного исследования. Здесь предметность исследования получает свою реальную почву, а не является случайным «ориентиром». Если же задача научного исследования не содержит в себе ориентацию на обнаружение и вскрытие противоречия, значит такое исследование еще нуждается в осмыслении своего предмета. Мыслительная работа, связанная с обнаружением противоречия как источника развития исследуемого объекта, является залогом того, что научное исследование не будет «тонуть» в лабиринтах проб и ошибок, не будет рассматривать эмпирические процедуры сбора, обработки, классификации и интерпретации данных как самоцель исследования. Такая мыслительная работа и есть выражение наличия и действенности, продуктивности и творческого характера диалектического мышления.

Здесь надо специально подчеркнуть, что при абсолютизации эмпирического подхода в научном исследовании всегда возникает про-

¹ Ильенков Э.В. Проблема противоречий в логике // Диалектическое противоречие. - М.: Политиздат, 1979, с. 139

блема определения не только предмета исследования в той или иной данной ситуации, но и возникает проблема предмета целых научных областей. Это происходит в том случае, если науки определяют свой предмет, опираясь не на специфику мироотношенческих «моделей», а на группы внешне фиксируемых качеств, определяющих образ однородных процессов, присутствующих в реальности.

Эвальд Васильевич не раз вспоминал слова К. Маркса о том, что нет ничего практичнее хорошей теории. На методологическом семинаре, о котором здесь мы говорим, Эвальд Васильевич в очередной раз показал, что собственно отказ от диалектического мышления равносителен отказу от возможности приблизиться в научном исследовании к формированию научной теории. Это, в свою очередь, означает, что исследование попадает в методологический тупик и теряет положительную перспективу на осуществление открытия нового сущностного знания. Конкретность теории, научно-теоретического познания измеряется его соответствием с объективной внутренней необходимой взаимосвязью, с закономерностью существования и развития объекта, а вовсе не с полнотой чувственного образа этого объекта. И в этом – сила теории, а не слабость ее, как это неизбежно представляется метафизически мыслящему эмпирику. Это – проявление не абстрактности, не ущербности теории по сравнению с богатством чувственного созерцания и представления, а, наоборот, ее величайшее преимущество перед последними.

Теоретическое, по внешности абстрактное отражение гораздо ближе к действительной конкретности, чем непосредственное созерцание и представление¹. Учет этого обстоятельства еще раз приводит к обоснованности недопустимости представления о философии как о совокупности «наиболее общих обобщений», как о «системе» таких наиболее общих выводов из развития естествознания (чаще всего) или из развития наук социально-экономического цикла (это уже пореже). В таких представлениях о философии присутствует по существу реальный отказ от нее.

При встрече диалектически мыслящего ученого, философа, диалектика с эмпирически организованным исследовательским процессом, сразу выявляется ситуация противоречия, напряжения. Ориентация диалектика направлена на сущность исследуемого объекта, тогда как эмпирическая организация исследования выражает направлен-

¹Ильенков Э.В. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании // Вопросы философии, 1 (1955), С. 42-56.

<http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

ность на внешние черты этого объекта, на их описание, фиксацию. Поэтому требования диалектики либо разрушают эмпирический уровень, «переводя» его в ранг теоретического, либо оказываются не реализованными, что означает «застревание» исследовательского процесса на эмпирическом уровне, то есть методологический тупик.

Диалектическое мышление в научных исследованиях выявляет возможности диалектики не только как логики и теории познания, но и как методологии. В истории философии выработаны различные «модели», «образы» познавательного процесса. Каждый из них имеет свои основания, границы и присутствующую в нем меру достижения результативности и достоверности итогов. Каждый из них имеет свой «смысловой каркас», свою логику построения и способ осуществления. Осознание исследователем этих черт совершаемого или планируемого познавательного процесса делает возможным его строить и корректировать с точки зрения стоящих задач. В то же время, оно позволяет корректировать и сами задачи, а также разработку исследовательских программ в целом.

Выявленные «модели» или «образы» познавательного процесса, присутствующие в истории философии, являются результатом историко-культурного становления человеческого отношения к миру. Исторически вырабатываемые параметры отношения человека к миру имеют необходимый, существенный и объективный характер. Исследовательский процесс выражает определенный тип отношения человека к миру. Поэтому он также несет в себе его характеристики. Исходя из этого, возникает возможность, с одной стороны, моделирования в происходящем или планируемом познавательном процессе характеристик мироотношения. С другой стороны, открывается возможность внесения коррекций в происходящий или планируемый процесс исследования с точки зрения необходимых, осознанно-желательных ориентаций его осуществления.

В этом плане можно считать задачей рассмотрения диалектики как логики, теории познания и как методологии получение ответа на вопрос о том, насколько создаваемая картина мира и общественного развития общества и человека является адекватной происходящим в реальности процессам.

Проведенный Эвальдом Васильевичем методологический семинар-лекция показал, что имеются большие пробелы в понимании диалектики, диалектического мышления, диалектики как логики, теории познания и ее значимости для научных исследований. Огромный интерес у слушателей вызвало именно то, что, оказывается, можно благодаря «включению» диалектического мышления не только адекватно

ставить, но и проектировать получение решения искомой научной задачи. Обнаружив это, слушатели пытались как можно больше задать вопросов по своей теме исследования, по тому, как лучше понимать и осуществлять исследование. Никто из них не хотел упустить шанс раскрыть для себя «темные» места своей научной работы. И их оказалось немало. Мы значительно задерживались, по сравнению с запланированным временем проведения лекции-семинара... Потом Эвальда Васильевича провожали с благодарностью и долгими, продолжительными аплодисментами!

4.5. ДИАЛЕКТИКА, ПЕДАГОГИКА И РАБОЧАЯ ВСТРЕЧА...

Возможность встретиться и даже, в известном смысле, поработать под руководством Эвальда Васильевича представилась мне на втором году моей аспирантуры. Это было связано с обязательным получением по программе аспирантуры командировки в Москву для работы над диссертацией. Рекомендацию на прикрепление на время командировки к Эвальду Васильевичу дал мне мой научный руководитель Жабайхан Мубаракович Абдильдин. В то время он был уже директором Института Философии и права Академии Наук КазССР. Жабайхан Мубаракович подчеркивал, что работа в атмосфере научной школы – это ничем не заменимая ценность для молодого ученого. С таким напутствием я поехала в Москву и почти «поселилась» в Ленинке – Государственной библиотеке им. В.И. Ленина. Там я встретила аспиранта Эвальда Васильевича – Сашу Хамидова. Он тоже каждый день без перерывов работал в Ленинке в третьем зале. Сейчас это Александр Александрович Хамидов - доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, который находится в ведении Министерства образования и науки Республики Казахстан. Именно этот Институт в прошлом был Институтом Философии и Права Академии наук КазССР, где я проходила аспирантуру и защищала кандидатскую диссертацию. Саша Хамидов как-то мне сказал, что надо показаться Эвальду Васильевичу, тем более потому, что есть прикрепление к нему на время командировки, и что у Эвальда Васильевича для меня есть поручение, связанное с моей диссертационной темой.

Отвлекаясь от полученного мною задания, надо сказать, что Эвальд Васильевич постоянно на протяжении своей творческой жизни осуществлял серьезные разработки по проблемам развития человека. Это касалось и в теоретическом, и в практическом плане сферы образования и педагогики. В частности, являлся экспертом, рецензентом и,

в определенной мере, консультантом групп, работающих по «Проблемам учебника». В эту работу он привлекал также и своих учеников. В этом проекте оказывалось много того, что надо было корректировать и разрабатывать на иной, диалектической, основе.

Именно эта деятельность Эвальда Василевича и оказалась той областью, в рамках которой я действительно получила задание. Эвальд Васильевич дал мне книгу, которая называлась «Проблемы учебника». Ее объем составлял около 250 страниц. Она представляла собой очередной номер целой серии разработок. Эвальд Васильевич сказал, что надо дать анализ концепции создания учебника, присутствующей в этой книге, что она находится у него для экспертного заключения. Срок тоже был установлен. Для такого объема работы срок был совсем небольшой. В результате моя работа стала для меня своего рода испытанием на «профпригодность». Под профпригодностью я здесь подразумеваю наличие уровня понимания тематики формирования человека в образовательном процессе, которая также была плотно сопряжена с темой моей диссертационной работы, посвященной проблеме формирования знания. В моей диссертационной работе обязательным было рассмотрение состояния в педагогике, в образовании, включая рассмотрение концептуальной базы, на которой в них ведутся разработки.

В моем варианте заключения, относящемся к анализу концепции, присутствовавшей в книге «Проблемы учебника», было отмечено два критических момента. В качестве первого момента было указано на наличие эмпирического подхода как базового. Это означало, что авторы этой книги изначально ориентированы на недостаточные возможности развития школьников. Эмпирический подход с необходимостью проектирует построение образовательного процесса, в частности, процесса обучения, как процесса, в котором ведущее место занимает установление непосредственно-индивидуального контакта с материалом, предлагающимся к изучению в виде информации. Эмпирический подход ориентирует на признание психологических, индивидуальных характеристик человека в качестве «приёмников» нового знания. Ощущения, восприятия, представления, память и другие психологические характеристики индивидуального сознания выступают при этом в качестве основных каналов поступления и закрепления нового знания. Способность к мышлению и само мышление выступает в качестве сопроводительной функции к психологическим возможностям индивида. Статус сопроводительной, а не ведущей функции мышления в понимании того, что предлагается в учебных материалах - этот статус свидетельствовал о том, что существенные возможности обучаемого

оказываются незадействованными.

В качестве второго момента была отмечена дисциплинарная структура построения учебника. Такая структура выражает присутствие в нем полагания на изложение готового знания. Готовое знание по определению остается для обучаемого внешним фактором. Поэтому его освоение вынужденно заменяется запоминанием. Стратегия запоминания как таковая находится вполне в контексте действия эмпирического подхода в построении образовательного процесса. Излагаемое знание структурируется по принципу доступности для непосредственного восприятия. При этом восприятие рассматривается как форма непосредственного взаимодействия ученика с предлагаемой учебником информацией. Переход от одной информации к другой мотивируется для ученика учителем, который дает задания по этому учебнику в соответствии с программой, что зачастую для ученика является опять-таки внешним.

Дисциплинарная структура учебника предполагает изложение учебного материала, которое всегда начинается с определения того, что предполагает программа. В этом плане Эвальд Васильевич подчеркивал, что учебники и следующие им учителя слишком часто, увы, начинают прямо с квазинаучных «дефиниций». Но ведь реальные люди, создавшие науку, никогда не начинали с этого. Дефинициями они *завершали* свое рассмотрение. А ребенка «вводят» в науку почему-то с обратного конца. И потом удивляются, что он никак не может «усвоить», а «усвоив» (в смысле зазубрив), – никак не может соотнести общетеоретические положения с реальностью, с «жизнью». Так и вырастает псевдоученый, педант, – человек, иной раз знающий назубок всю литературу по своей специальности, но *не понимающий ее*¹.

Дисциплинарный тип построения учебников, а также опора на эмпирическое концептуальное основание обуславливает отсутствие ориентации на развитие мышления. Обеспечение стратегии запоминания, а не освоения учебного материала, обуславливает проекцию и востребованность рассудочного, то есть ситуативного, конечного, привязанного к «здесь» и «сейчас», точечного мышления, не учитывающего контексты происходящего, логику его развития и, соответственно, его перспективы.

Эвальд Васильевич отмечал, что верно, что способность (умение) мыслить невозможно «вдолбить» в череп в виде суммы «правил», рецептов и – как любят теперь выражаться – «алгоритмов». Человек все же остается человеком, хотя кое-кто и хотел бы превратить его в «машину». В виде «алгоритмов» в череп можно «вложить» лишь механи-

¹См.: Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить!

ческий, то есть очень глупый «ум» – ум счетчика-вычислителя, но не ум математика¹.

Работа с учебниками, построенными на реализации концепции эмпиризма, выраженной логикой изложения готового знания, проектирует у учащихся ограничение развития параметрами рассудочно - операционального мышления, то есть ориентирует не на развитие собственно мышления, а на тренировку памяти и развитие, в лучшем случае, интеллекта как операциональной мыслительной формы. Эвальд Васильевич считал, в противоположность матрично - процедурному пониманию мышления, что учить специфически человеческого мышлению – значит учить диалектике. Это одно и то же, не надо тут двух слов. Это значит надо учить умению строго и четко фиксировать противоречие, умению «выдерживать напряжение противоречия», чтобы затем находить этому противоречию действительное разрешение на пути конкретного исследования фактов, а не на пути словесных манипуляций, замазывающих противоречия жизни и науки².

В связи с этим подчеркнем, что спецификой интеллекта является операциональное отношение к знанию, и шире: ко всему тому, что окружает человека. Структурирование смыслового контекста пребывания в познавательной, или какой-либо другой ситуации, через микродействия – операции – означает «конструирование» образа этой ситуации, который содержательно сводится к массивам действий, и выражает возможность ориентирования в заданных, конечных ситуациях. Стратегия интеллектуальной подготовки обучаемого исключает из задач образовательного процесса главное – развитие его диалектического мышления.

Эвальд Васильевич Ильенков считал, что «школа должна учить мыслить». В работе с таким же названием он писал, что задача «учить мыслить» предполагает понимание того, что же такое «мыслить». В том, что школа должна учить мыслить как будто никто не сомневается. Но каждый ли сможет ответить прямо на прямо поставленный вопрос: а что это значит? Что значит «мыслить», и что такое «мышление»? Вопрос далеко не простой и в некотором смысле – каверзный. Стоит копнуть чуть поглубже, как это обнаруживается.

Очень часто, и, пожалуй, гораздо чаще, чем кажется, мы путаем здесь две очень разные вещи. Особенно на практике. Развитие способности мыслить и процесс формального усвоения знаний, преду-

¹ См.: Там же. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

² См.: Ильенков Э.В. Диалектика и диалектика // Круглый стол «Вопросов философии». «Вопросы философии», 2 (1974), с. 75-79.

смотренных программами. Эти два процесса отнюдь не совпадают автоматически, хотя один без другого и невозможен. «Многознание уму не научает», хотя и «много знать должны любители мудрости». Эти слова, сказанные две с лишним тысячи лет назад Гераклитом Эфесским, не устарели и поныне.

Уму – или способности (умению) мыслить – «многознание» само по себе действительно не научает. А что же научает? И можно ли ему научить (научиться) вообще?¹ Как бы отвечая на этот вопрос, Эвальд Васильевич пишет, что «Мышление в собственном смысле слова начинается именно там и только там, где сознание человека упирается в *противоречие*, не разрешимое с помощью готовых схем, готовых рецептов, готовых алгоритмов, готовых знаний. Только тут интеллект (безразлично, принадлежит он взрослому или ребенку-школьнику) оказывается перед необходимостью самостоятельно добыть новые сведения, самостоятельно найти новый способ, новый алгоритм, новую схему действий. Только тут, собственно, и просыпается способность, именуемая *мышлением*»².

Эта позиция и ее обоснование в работах Эвальда Васильевича на сегодняшний день является столь же, если не более, актуальной. Задача формирования диалектического мышления сегодня стоит остро не только потому, что продолжает господствовать эмпирический подход в большинстве исследований и педагогических практиках. Острота этой задачи сегодня усиливается проходящими процессами технологизации образовательного процесса, в рамках которых абсолютизируются возможности современных технических средств³. Отрица-

¹См.: Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить!

<http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

² См.: Ильенков Э.В. Дидактика и диалектика//Круглый стол «Вопросов философии». «Вопросы философии», 2 (1974), с. 75-79.

³См. Гусева Н.В. Алгоритмы личностного развития в программах предметного обучения// Наследие ученых Казахстана. Глобализация современного образования: международный опыт и перспективы развития. Материалы международной научно-практической конференции. Часть 1. Усть-Каменогорск, 2007, с. 86-99; Образовательные технологии и человек: философский аспект проблемы // Вестник КАСУ, 2008, № 1 (Общие вопросы образования), с. 16-23; «Педагогические конструкции и образовательный процесс» // Э.В. Ильенков и проблемы образования. Материалы XVII Международной научной конференции «Ильенковские Чтения» (Москва, 27-28 марта 2015 года), МОСКВА, 2015, с. 251 – 257; Проблема оснований образовательных технологий // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 1. Образовательные технологии. Усть - Каменогорск, 2005, с. 10-17. ВАК РК; Образование человека и границы технологического подхода: философский аспект проблемы//Материалы научно-практической конференции «Наука и образование в современном мире». Выпуск 1, М., 2009, с.

тельные последствия технологизации образовательного процесса заключаются, прежде всего, в том, что ее сторонники переносят суть проблемы формирования человеческого Я на формирование умения действовать с помощью использования технических средств. Это перенесение выводит за пределы необходимости собственное развитие ребенка как Личности. Умение же действовать с современной техникой в качестве пользователя не требует наличия мышления в собственном смысле слова. Достаточно уметь оперировать усвоенными алгоритмизированными знаниями и использовать программы, работающие на их основе.

Однако Эвальд Васильевич ратовал за то, чтобы построить школьную программу так, чтобы усвоение знаний оказывалось бы одновременно и воспитанием «ума», воспитанием способности мыслить, – так, чтобы эти две стороны обучения не превращались в две разные и даже, более того, в две взаимоисключающие задачи, как это, к сожалению, происходит сейчас¹.

Технологизация образовательного процесса все больше приводит к так называемой проблеме «роботизации» человека. Она может заключаться, прежде всего, в том, что человек оказывается неспособным к творческому - диалектическому мышлению. Именно такой вариант подразумевал Эвальд Васильевич (хотя вопроса о собственно роботизации в открытом виде не было), когда утверждал, что Ум, воспитанный формально, то есть приученный к действиям по штампу, по готовому рецепту так называемых «типовых решений», и теряющийся там, где от него требуют самостоятельного, творческого, а не шаблонного решения, *именно поэтому и не любит противоречий*. Он всегда старается их обойти сторонкой, сворачивая опять и опять на затоптанные, рутинные дорожки. И в случае, когда этого сделать не удастся, когда противоречие возникает вновь и вновь, такой «ум» неизбежно срывается либо в истерику, либо в тупое оцепенение, то есть отказывает именно там, где его помощь, собственно, только и требуется². В разработке как теоретических, так и практических вопросов образования необходимо исходить из не узко-индивидуального, а культурно-исторического подхода. Эвальд Васильевич, в частности, писал, что

С.81 – 93; К вопросу о концептуальном основании образовательных технологий//III Международная научно-практическая конференция «Инновационное развитие российской экономики. Часть 3. М.: ИНИОН РАН, 2010, с. 68-76; и др.

¹См.: Ильенков Э.В. Дидактика и диалектика // Круглый стол «Вопросов философии». «Вопросы философии», 2 (1974), с. 75-79.

²См.: Ильенков Э.В. Дидактика и диалектика // Круглый стол «Вопросов философии». «Вопросы философии», 2 (1974), с. 75-79.

<http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

Ум, способность самостоятельно мыслить формируется и совершенствуется только в ходе индивидуального освоения умственной культуры эпохи. Он, собственно, и есть не что иное, как эта самая умственная культура, превращенная в личную собственность, в личное достояние, в принцип деятельности личности. В составе «ума» нет ничего, кроме этого. Это – индивидуализированное духовное богатство общества, – если выразиться высокопарным философским языком¹.

В этих воспоминаниях трудно удержаться от обращения к текстам Учителя. Они и сегодня как живое слово! В них слышится голос Эвальда Васильевича, видятся его устремленные к Истине глаза. Воспоминания сливаются с текстовыми посланиями. Их уже невозможно прочно разделить... А чем закончилось выполнение моего задания, связанное с рецензированием «Проблем учебника»? Так этого никогда не забуду. Посмотрев мое заключение, Эвальд Васильевич подтвердил правильность логики анализа, замечания и итоговую оценку разработки авторов «Проблемы учебника». Не скрою, что в тот момент у меня было ощущение альпиниста, который покорил вершину, о которой даже и мечтать не мог!

4.6. ВСТРЕЧА НА КРОПОТКИНСКОЙ НАБЕРЕЖНОЙ С ЭВАЛЬДОМ ВАСИЛЬВИЧЕМ И УЧАСТНИКАМИ «ЭКСПЕРИМЕНТА ВЕКА» ...

Эта встреча была запланирована в программе моей аспирантской командировки. Здание, где жили в этот период и учились ребята – участники так называемого «эксперимента века», находилось не в Загорске, а именно на Кропоткинской набережной в Москве.

Меня познакомили с сотрудниками психологами и педагогами, и, конечно, с самими ребятами – Натальей Корнеевой, Сергеем Сироткиным, Юрием Лернером и Александром Суворовым. Я их называю ребятами, потому, что тогда они были молоды, практически мои ровесники. Они в том году завершали свое обучение в Московском Государственном университете им. М.В.Ломоносова на факультете психология. Мы зашли в их комнату для занятий. Она была довольно просторная и почти квадратной формы. В центре комнаты находился большой четырехугольный стол. На каждой стороне стола располагался аппарат, очень похожий на небольшую портативную пишущую машинку. Каждая из них – была персональной помощницей в заняти-

¹ См.: Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить! <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

ях. Это выражалось в том, что если ребята все находились на своих местах, каждый за своей машинкой, то они могли переписываться, набирая на клавиатуре нужный текст сообщений. В то время, как один писал, набирая шрифт, другие могли, положив руки на клавиатуру, получать это сообщение. Здесь была предусмотрена (как в брайлевском шрифте) возможность ощущать пальцами сигналы от поступивших букв и слов, которые выражали определенный смысл послания. Так же и преподаватель мог воспользоваться возможностью со своей стороны этими устройствами для того, чтобы что-то сообщить ребятам. Они довольно хорошо говорили, отвечая на мои вопросы и на мои соображения. Однако мне приходилось трудновато. Дело в том, что я не могла воспользоваться дактильной (пальцевой) речью. Машинкой за столом я тоже не умела пользоваться. Оставался один путь общения с ребятами – это писать на ладони. Тот, с кем из них я говорила в какой-либо момент, подставлял свою ладонь мне, затем я пальцами своей правой руки писала печатными буквами на ладони то, что хотела сказать. Для верности понимания вторая рука партнера по общению была на моей правой руке сверху, то есть на той, которая вычерчивала пальцами печатные буквы. Благодаря «наложению» второй руки на мою пишущую руку, достигалось пространственное, уточненное изображение букв, которые я писала. Это помогало восприятию текста. Потребовалось много времени для моей беседы со всеми ребятами. Так как, чтобы написать даже короткую фразу, приходилось выводить все буквы последовательно всех слов каждой фразы. В ответ каждый из ребят быстро проговаривал свои соображения и затем я снова выводила печатными буквами то, что хотела сказать. Эти трудности, однако, не помешали мне убедиться в том, как каждый из них мыслит. Непередаваемое чувство восхищения возникало у меня в этом общении. Оно еще более утвердилось тогда, когда я попробовала сознательно внести в беседу отвлекающие от сути элементы. Восхитило то, что каждый из них довольно строго и быстро возвращал беседу в нужное русло. Это можно назвать сущностной ориентацией мышления. Она была генеральной характеристикой их мышления. Это нельзя было не заметить!

Эвальд Васильевич был постоянным куратором и консультантом работы этих ребят и группы психологов и педагогов в целом. Этих ребят он знал с детства. Так, Эвальд Васильевич писал, что эти ребята выросли на его глазах, что он «видел, как шаг за шагом совершалось это почти неправдоподобное таинство – чудо рождения души и формирования таланта. Ничего мистического тут не было. Был огромный труд воспитателей-педагогов, продуманный до мельчайших деталей

на основе научно-материалистического понимания природы человеческой психики, условий и закономерностей ее возникновения и развития. И что самое важное, работа И. Соколянского – А. Мещерякова с самого начала имела значение, далеко выходящее за рамки «дефектологии», она давала возможность ставить и решать кардинальные проблемы общей психологии»¹.

В основе этого многолетнего обучения и воспитания четырех слепоглухих детей, как известно, лежала марксовское понимание человека как ансамбля всех общественных отношений. Именно она позволила разработать и осуществить реализацию программы воспитания и обучения детей в рамках «эксперимента века». Успех этой программы, достижения участников ее реализации, как самих ребят, так и их кураторов, и педагогов, имеют мировое значение. Ведь нигде в мире не удавалось ни до, ни после, совершить через сознательную организацию обучение и воспитание слепоглухих детей, и вывести их на такой высокий уровень развития. Единичные случаи достижения слепоглухонемыми детьми хоть какого-то уровня развития носили случайный характер. Их невозможно было повторить. Закономерности не просматривались.

Иное имело место в «эксперименте века». В нем получила подтверждение марксовская деятельностная теория благодаря серьезным разработкам проблемы формирования личности, осуществленным Э.В. Ильенковым и его соратниками. В «эксперименте века» вся многолетняя работа основывалась на строгих теоретических и методических разработках, которые, в свою очередь, базировались на глубоко обоснованном методологическом основании. Именно поэтому удалось четырежды «повторить» успешное развитие слепоглухих детей. Кроме того, все они стали говорящими, не немыми. Осуществили включение не только жестового, дактильного речевого аппарата, но и звукового.

Эвальд Васильевич подчеркивал мысль о том, что участие ребят в эксперименте нельзя рассматривать как работу педагогов с особыми объектами, где сами ребята являются только объектами. Он отмечал, что «если эту работу можно квалифицировать как уникальный по своей чистоте и доказательности эксперимент, то они *не объекты* эксперимента, а его полноправные и действительно никем не заменимые участники, знающие проблему не только «извне», а и «изнутри», как свою собственную, и потому видящие в ней то, что не может увидеть ни один зрячий. Объектами исследования они были только в начале

¹ Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента// «Коммунист», 2 (1977), с. 68-79.

своего пути, когда происходил процесс рождения их личности, закладывался усилиями воспитателей ее прочный фундамент. Дальнейший же путь – это уже их собственный подвиг, сравнимый по его нравственному значению с жизнью Николая Островского, Алексея Маресьева, Ольги Скороходовой и других замечательных советских людей»¹.

В своей блестящей статье в журнале «Коммунист» Эвальд Васильевич Ильенков дает анализ оснований концепций, которые не могли и никогда не смогут при попытке их реализации привести к положительным результатам в обучении слепоглухонемых детей, то есть детей, у которых отключены основные каналы связи с внешним миром. Речь идет о группе идеалистических концепций, выраженных представлениями о душе как особом нематериальном начале, а также о концепции бихевиоризма. Я приведу его слова на сей счет. Это цитирование пусть будет знаком особого положительного отношения к тому, что он думал и писал, к тому, как он относился к этой работе и ее результатам.

Говоря о попытках формирования и развития психики на основе упоминаемых им концепций, Эвальд Васильевич отмечал, что обнаруживали «полное теоретическое банкротство не только откровенно идеалистические представления о «душе» как об особом нематериальном начале, которое лишь «пробуждается» к сознательной жизни, вселяясь в тело человека, но и все разновидности натуралистического способа понимания природы психики. И прежде всего широко распространенное представление, согласно которому человеческая психика развивается в ходе простой плавной эволюции тех психических функций, которые свойственны всем высшим животным. Психика человека толкуется недиалектически мыслящими учеными, как та же зоопсихика, только более разветвленная, усложненная и утонченная, так что никакой принципиальной, качественной грани тут установить с их точки зрения вообще нельзя. Такого рода тенденции непосредственного сведения психического к физиологическому, по существу, противоречили подлинно материалистическим традициям научной физиологии школы И.М. Сеченова. Все, на что могла ориентировать такая концепция, – это на дрессировку, очень похожую на ту, которая применяется в цирке по отношению к животным: опираясь на врожденные («безусловные») рефлексy, надстраивай над ними, на их базе, все новые и новые этажи рефлексов «условных». Сначала «первую», а за ней и над ней «вторую сигнальную систему», слово, речь,

¹См.: Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента// «Коммунист», 2 (1977), с. 68-79.

язык. В итоге-де и получится человек»¹.

Выводы Эвальда Васильевича, характеризующие эти концепции, являются актуальными и сегодня. Это объясняется не только тем, что существует большая инерция в сфере существования не только научных, но и философских идей. Она заключается в том, что идеи, теории, или концепции, которые подверглись значимой критике и даже опровержению, еще долгое время продолжают присутствовать в исследовательском поле ученых. Более того, они могут продолжать существование в некотором видоизмененном виде, оставаясь, по сути, неизменными. Научное сообщество не может выработать хоть сколько-нибудь значимый «контроль» за идеями, которые уже были выброшены на «свалку» духовного развития. Происходит их возвращение, попадание в тупики и провалы тех, кто по незнанию или по некритической доверчивости, снова и снова обращается к этим идеям и пытается на их основе осуществить какие-либо новые исследования, пытается создавать и реализовывать те или иные научные или социальные программы.

Для нейтрализации негативного действия идей и концепций, которые уже получили критическую оценку и обоснованное опровержение, есть только один путь для каждого ученого в его собственной научной деятельности. Это путь диалектического осмысления самих идей и той критики, которую они получили. Без такого мышления не может существовать возможности ориентироваться и определять достойный путь в науке и личностном развитии.

Ребята – участники «эксперимента века» Наталья Корнеева, Сергей Сироткин, Юрий Лернер и Александр Суворов – обладают таким мышлением. Именно поэтому в обсуждении они сразу «зрят в корень», их невозможно направить в какую-либо смысловую ловушку. Они проявляют удивительную искушенность в рассмотрении теоретических и практических вопросов, от адекватного понимания которых зависит судьба того или иного серьезного дела.

Вспоминается, как Эвальд Васильевич приводил пример вопроса, который ему задала Наталья Корнеева еще будучи начинающей студенткой МГУ им. Ломоносова. Она спросила: «Интересно, руки мои, голова моя, волосы мои, ... а где же я сама?». Постановка вопроса говорит о том, что она – юное создание, - смогла обнаружить и озвучить одну из самых сложных проблем философии и всех наук о человеке. Проблема человеческого Я была предметом исследований Эвальда

¹См.: Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента// «Коммунист», 2 (1977), с. 68-79.

Васильевича. Он ввел понятие пространства личности¹, то есть пространства, в котором и пребывает человеческое Я, где оно может осознавать себя, где оно может реализовывать свои возможности....

Александр Суворов – один из участников «эксперимента века» - также задавал Эвальду Васильевичу вопросы. Один из них он прислал в письме. Он носит глобальный характер. Это вопрос об одиночестве и выводах, которые следуют из осознания человеком себя во Вселенском масштабе². В этих вопросах присутствует глубокая человеческая душа и мышление, способное охватить мировые человеческие проблемы в актах личностного осознания и переживания.

Эвальд Васильевич ответил: «Дорогой ты мой человек, на проблемы, которые ты поставил, думаю, что сам Гегель не сумел бы дать окончательного и конкретного ответа. По существу, ведь речь идет о том, зачем человечество вообще вышло из животного состояния и обрело себе такую хлопотную способность, как сознание. Зачем? Я искренне думаю, что на этот вопрос («зачем?») ответа нет. Материалист, разумеется, марксизм вообще, как верно говорил Ленин, прочно стоит на почве вопроса «почему?», и на этот вопрос можно питать надежду найти ответ.

Зачем существует солнце? Зачем существует жизнь? Любой ответ на эти вопросы будет относиться к области фантазии, плохой или хорошей поэзии. Таких ответов навывдумывано миллион, иногда остроумных, иногда поповски-тупых. И пессимистических, и казенно-оптимистических.

Единственно, на чем может тут сойтись материалист с идеалистом, или фантазером, так это то, что сознание – как факт – величайшее из чудес мироздания (только, пожалуй, кибернетики считают, что им раз плюнуть, чтобы его объяснить).

Ты верно и остро понял, что проблемы, в которые ты уперся, абсолютно ничего специфического для слепоглохого не составляют. ... Тяжкая оно, сознание, вещь, когда мир не устроен по-человечески, а ты знаешь, как он может быть устроен. А тебя не слушают, над тобой даже смеются, обзывают «утопистом». Нельзя ни в коем случае поддаваться минутам отчаяния. Я прожил пятьдесят лет и знаю, – они все же проходят, и даже думать о «выходе» из игры не нужно. Пока есть капля силы – надо бороться. За то, что ты считаешь мудрым и вечным³.

¹ Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. Издание второе. – М.: Издательство политической литературы, 1983, с. 319-358.

² Ильенков Э.В. Письма // Письмо А.В. Суворову от 12 августа 1974 г.

³ Там же, цит. соч.

Здесь Эвальд Васильевич приводил мудрые изречения из Экклезиаста для того, чтобы создать пространственную палитру особенностей человеческого мироотношения, требующую от человека мужества и способности выдерживать противоречия, тем самым подтверждая свою принадлежность к роду человеческому, а не животному. В этом письме мы читаем: «Опять тот же Экклезиаст: «Время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать». Твёрдо верю, что настанет и твое время плясать, даже если и настало твое время плакать. Пройдет.

«У мудрого глаза его – в голове его, а глупый ходит во тьме». И это Экклезиаст, который не был знаком с проблемой слепоглухоты, а как поэт понял, согласись, суть дела умнее, чем матушка-Зима...

Если бы ты был действительно один – одинок, – я не имел бы права советовать тебе мужество сознания. Ты не один, славный и мудрый мой друг. Приедешь – будем говорить с тобой долго и всерьез»¹.

Отеческое отношение Эвальда Васильевича к этим ребятам подкреплялось и осуществлением очень трудных миссий, связанной с их социальной защитой, которая понадобилась после окончания «эксперимента века». Эвальд Васильевич сделал все необходимое, что эти ребята получили квартиры в Москве, поддерживал их устремления в устройстве на работу и др.

Сегодня я с большой радостью замечая информацию о выступлениях на конференциях, публикации в научных журналах Александра Суворова – одного из этих замечательных, героических людей. К сожалению «живых» встреч больше не получилось. Но то, что они эти ребята есть, что они своим существованием, своими возможностями, своим человеческим развитием действительно несут знание о реализовавшейся Идее Человека, Человечности и Пути человеческого развития, - это вселяет уверенность, что «Эксперимент Века» был НЕ ЗРЯ!! Он показывает возможности не только слепоглухих детей, но он показывает и то, сколь великие возможности имеет зрячий и слышащий человек, если он идет по пути развития уже обозначенному, уже разработанному и даже апробированному в этом «эксперименте»! Это путь личностного развития.

Проблема личностного развития человека всегда была в центре внимания Эвальда Васильевича. Он подчеркивал, что важно иметь в виду то, что он обозначил как понятие «пространства личности». Оно всегда наполнено социально - деятельностью содержанием и выражает актуальную связь людей. Присутствие такого пространства дела-

¹Там же. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

ет реальным формирование человека как личности. Отсутствие его или выхолащивание его содержательности ведет, напротив, к невозможности личностного становления и развития человека, формирования его Я.

4.7. О ШКОЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ И СОЗДАНИИ НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ...

Эвальд Васильевич считал необходимым серьезно относиться к тому, что называется реформированием школьного образования. В наше время это становится особенно актуальным. Он подчёркивал, что в «последние годы нескончаемым потоком в широкой и специальной научной печати публикуются статьи, контрстатьи, отклики, резюме, – тема всюду одна: что делать с детьми, как и чему их учить, как их воспитывать. Конечно, школа – жизненно важный орган социального организма, но вряд ли только из-за этого ломается столько копий и столько ученых мужей, не имеющих непосредственного отношения к школе, дают ей советы, рекомендации, наставляют и поучают. Фейерверки мнений, масса добрых пожеланий. Мы просмотрели многие из них. Трудно со многими из них не согласиться сразу же, с ходу. Вредна зубрежка? Конечно, вредна, конечно, нужно больше нажимать на умение самостоятельно мыслить, пользоваться запасами знаний. Но разве можно забывать за этим необходимость накапливать в своей голове самый этот запас знаний? – говорит другой. Конечно, не можно, конечно, надо накапливать, запоминать «про запас», хотя бы и зубрежкой. И это тоже абсолютно верно. Надо максимально поощрять самостоятельность ребенка, его инициативу, его интересы. Но нельзя при этом принижать роль учителя, его авторитет, – возражает оппонент. Урочная система плохо приспособлена для воспитания самостоятельности ума. Пробовали, обожглись, развалили школу»¹.

Альтернатива в построении школьных программ и реальных процессов обучения, заключающаяся в условиях выбора либо пути узкой специализации, либо пути широкого общекультурного развития человека, - такая альтернатива не может быть признанной верной в качестве задачи выбора, которая должна определить будущее образования. Эвальд Васильевич открыто показывал возникающие тупики на пути стремления к специализации, основанном на оценке человека только как функционального существа. Он подчеркивал необходимость мыс-

¹См.: Ильенков Э.В. К дискуссии о школьном образовании. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

лить развитие образования именно в русле понимания сути развития человека как личности. Именно об этом говорят вопросы, имеющие форму риторических, но которые вполне показывают недопустимость принятия тупиковых решений, касающихся судьбы образования, судьбы школы. Вот эти вопросы Эвальда Васильевича: «Что идти дальше по путям специализации, превращать каждого человека в узкого, и день ото дня становящегося все более узким, специалиста, утешаясь тем, что все люди «вместе» только и составят Человека с большой буквы? Что они дополняют недостатки друг друга?

Что миллионы профессиональных кретинсов вместе составят гениально всесторонне развитого человека? А это – только проецированная в будущее нынешняя проблема»¹.

В русле ориентировки на понимание развития образования как процесса, в котором должно происходить развитие человеческого Я, надо понимать интерес, сотрудничество и участие Эвальда Васильевича в разработках, предпринимаемых в Академии педагогических наук СССР, в частности в разработках Давыдова В.В. Василий Васильевич Давыдов и в устной беседе с автором этих строк, и в книге, которая увенчала его фундаментальный труд², признавался в том, что именно Эвальд Васильевич стал не только идейным вдохновителем для создания такого труда, но помощником в разрешении многих противоречий, появлявшихся в процессе раскрытия и реализации сути идей нового понимания обучения – обучения, ориентированного на реальное развитие. Василий Васильевич подчеркивал, что именно совместные с Эвальдом Васильевичем обсуждения «узких» мест в понимании становления человека, которое может и должно происходить в образовательном процессе, помогло ему создать концепцию развивающего обучения.

Особое внимание обращалось при этом на то, какое различие должно подразумеваться между эмпирическим и теоретическим уровнями знания, сознания и которое нельзя не учитывать ни в теории, ни в практике обучения. В.В. Давыдов высказывал свою благодарность за те моменты (или часы!), когда философский мыслительный опыт Эвальда Васильевича помогал ему (В.В. Давыдову) – не философу, - понять, освоить и, наконец, включить в понимание логики образовательного процесса, в частности, в логику процесса обучения то, что всегда находилось в рамках ведения философского знания и мышления. Речь идет об отличии и различном потенциале эмпирических и

¹ См.: Ильенков Э.В. К дискуссии о школьном образовании. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

² См.: Давыдов В.В. Виды обобщений в обучении. – М.: Педагогика, 1972.

теоретических обобщений в сфере мыслительной деятельности.

Эвальд Васильевич помог определить связь мыслительного процесса, который рассматривался в философских работах с тем, как эти определения мышления присутствуют в любой другой сфере, включая сферу обучения. В этом плане Эвальд Васильевич помог понять то, что часто не воспринималось тогда и часто не воспринимается сегодня. Речь идет о ложности предположения или убеждения о том, что развитие мышления человека, включая ребенка, должно всегда начинаться именно с эмпирического уровня. На самом деле Эвальд Васильевич в своих выступлениях и работах подчеркивал особенности диалектического мышления, которое тем и характерно, что всегда начинается с сути проблемы, а не с внешней ее фиксации для индивида.

Включенность в суть проблемы, в противоречие, заключённое в ней, а не в массивы описаний предметов или явлений, которые каким-либо образом присутствуют при ее обнаружении, вот тот ориентир, который может позволить установить различие эмпирического и теоретического начала мышления. Теоретическое мышление (по терминологии В.В. Давыдова в книге «Виды обобщений в обучении»), которое как раз и выражает присутствие диалектики, с самого начала исходит из другого основания. Этим основанием является не задача описать (перечислить свойства, характерные черты и т.д. того, что должно быть рассмотрено), а задача осмыслить суть, способ формирования того, что рассматривается. Ориентация на описание – это путь эмпирического знания и мышления. А ориентация на понимание сути, способа формирования – это ориентация на формирование диалектического мышления, вариантом которого выступает мышление теоретическое.

Как известно, книга В.В. Давыдова «Виды обобщений в обучении», стала основой для возникшего целого направления в советской педагогике и психологии, получившего название – развивающего обучения. В.В. Давыдов при жизни старался реализовать идеи и программы развивающего обучения. На этом пути он постоянно сталкивался с той проблемой, на которую неоднократно указывал не только Эвальд Васильевич. Так, Карл Маркс говорил о том, что воспитатели тоже должны быть воспитаны. Речь, таким образом, шла о том, что формирование диалектического (теоретического) мышления не может осуществляться в образовательном процессе, в процессе обучения тогда, когда сами обучающие и воспитывающие еще этого мышления не имеют. Проводимые курсы переподготовки учителей, то есть тех, кто должен был работать по программам развивающего обучения, всегда оказывались недостаточными. Это объясняется тем, что такие курсы

были ориентированы на освоение методик учителями, которые затем должны были их внедрять в учебный процесс. Однако всякая методика всегда есть выражение последовательности действий, направленных на достижение поставленной цели. В этом виде всякая методика есть и путь, и результат, воплощающий в себе «оконченные», ситуативные продукты. Эти продукты, хотя и объявлялись воплощенным способом движения к развитию у обучаемых теоретического уровня мышления, но на самом деле были не способны сколько-нибудь адекватно этот путь обеспечить. Методики по определению имели и имеют статус эмпирических факторов, которые в лучшем случае выступали и выступают инструментарием, средством. Однако уповать на средство в деле формирования теоретического мышления учащихся – это, мягко говоря, опрометчиво. Огромное количество аналогичных фактов редукций, недопустимых замещений и факторов, трансформирующих весь процесс в его противоположность, – все более низводило понимание идеи развивающего обучения в форму утопии.

Педагогика как наука в своем развитии должна ориентироваться на движение по логике развития культуры, а не по логике тиражирования и передачи готового знания. В этом плане она должна все более адекватно, по- философски понимать свой предмет. Философский подход к проблемам обучения и воспитания у Эвальда Васильевича Ильенкова проявлялся в самом главном и востребованном виде – в виде диалектики, понимаемой как логика, теория познания и методология. На сегодняшний день имеет место своего рода «институализированная» форма включения философии в сферу образовательной проблематики, получившая название философии образования.

Философия образования определяется как средоточие возможностей, знаний и т.п., благодаря которым она должна быть способной раскрывать возможности трансформации педагогического подхода в образовательном процессе в сторону подлинного развития ее как не эмпирической, а теоретической науки, имеющей серьезные выходы в социальную практику. Это и характеризуется определяющим ее методологический статус по отношению к педагогике как науке, которая в перспективе должна подняться на теоретический уровень.

В то же время философия образования как некое специализированное дисциплинарное явление в сфере философских и педагогических исследований далеко не всегда оказывается способной продуктивно решать задачи, которые может решить только диалектическое мышление. Это связано с тем, что часто возникает тенденция следования «дисциплинарной логике» в обсуждении «живых» проблем развития человека в образовательном процессе. Эта тенденция прочиты-

вается даже тогда, когда мы обращаемся, например, к философии, в лоне которой появилась диалектика. Это означает как раз то, о чем часто упоминал Эвальд Васильевич. Речь идет о недопустимости подмены найденной и зафиксированной в знании проблемы, с одной стороны, заменой ее, с другой стороны, проблемой, которая выступает как живое противоречие, ждущее своего разрешения. В данном случае это указывает не только на те или иные практические ситуации, но и указывает на подлинно важные теоретические аспекты развития науки.

4.8. СЛЕДСТВИЯ МЕТАФИЗИКИ И ВОЗМОЖНОСТИ ДИАЛЕКТИКИ КАК ЕЕ АНТИПОДА В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ: К ПОПЫТКЕ ПРОДОЛЖАТЬ АНАЛИЗ ЭВАЛЬДА ВАСИЛЬЕВИЧА ИЛЬЕНКОВА СЕГОДНЯ...

Актуальность обращения к уточнению возможностей различных способов мышления таких как метафизика и диалектика было ярко продемонстрировано Эвальдом Васильевичем. Сейчас такая актуальность сохраняется не в меньшей степени, хотя и в иных исторических условиях. Любое общественное явление, будь то наука, политика, мораль и др. сегодня обнаруживают серьезное, если не сказать решающее, влияние со стороны того, что традиционно относят к сфере профессиональной философии и связывают с пониманием способов мышления. При ближайшем рассмотрении оказывается, что все, что Эвальд Васильевич говорил и писал о диалектике и ее антипode – метафизике, сегодня «работает» и приносит соответствующие результаты. Это значит, что выводы о состоянии тех или иных общественных явлений будут вполне обоснованы и даже закономерны, если в достаточной степени учесть собственные черты этих способов миропонимания. В этом случае речь не будет идти о построении некоей общей картины происходящего, с претензией на построение картины мира, включая вопрос о построении общей картины развития общества. Эвальд Васильевич против этого активно выступал, критически относясь к заявлениям, согласно которым философии приписывалось такое построение картины мира в качестве как раз того, чем она только и может заниматься.

В диалектике и метафизике присутствуют, выявленные в истории культуры, параметры самой мыслительной деятельности. В контексте современного миропонимания их присутствие также легко обнаруживается.

Метафизический подход характеризуется жесткой ориентацией

мышления на абсолютизацию статичных состояний, имеющих «здесь и сейчас» в той или иной сфере и точке анализируемого содержания. Он оказывается востребованным всегда в тех случаях, когда ведущим выступает некий индивидуальный или общественно-групповой интерес, обусловленный позицией сохранения уже имеющегося, уже состоявшегося в бытии. В этом подходе не присутствует интерес к выявлению закономерностей качественных изменений. Он не ориентирован на прогноз будущих состояний, за исключением тех, которые жестко диктуются продолжением дальнейшего тиражирования, количественным ростом во времени того, что проявило себя «здесь и сейчас» и удовлетворяло ситуативные запросы.

Диалектический же подход ориентирован на рассмотрение стоящих проблем общества и человека с точки их развития и с точки зрения ориентации на раскрытие присутствующих в самом развитии закономерностей.

Поток общественных интересов, чтобы отвечать мыслительной ориентации на продолжающееся развитие, должен совпадать с практическим подтверждением и соответствующим ему осознанием хода объективных процессов. Ориентация на объективность, один из центральных параметров, миропонимания, характеризующего реализацию диалектического подхода в мышлении. Однако в общественных отношениях присутствуют и активно проявляются интересы не только дальнейшего и осознанного развития, но и интересы, которые характеризуют позицию сохранения, желания зафиксировать и сделать неизменяемым положение уже достигнутого состояния благополучия, стабильности и т.п. определенной части социума.

Различие диалектики и метафизики как мыслительных подходов может быть охарактеризовано как отношение противоположности, которая выражает наличие сферы общественных интересов, где, с одной стороны, проявляется понимание и стремление реализовать логику развития, где осознается необходимость и закономерность качественных переходов на новые уровни, а с другой стороны, проявляется нежелание понимать и принимать правомерность и необходимость качественных изменений. Исходные позиции диалектики и метафизики как способов мышления и подходов к пониманию происходящего в этом плане прямо противоположны и всегда связаны с действующими общественными и групповыми интересами, влияние которых, в свою очередь, распространяется на интересы отдельных индивидов. Различные варианты осмысления, основанные на диалектическом или метафизическом способах миропонимания, закономерно приводят к различным выводам и пониманию происходящего. В полной мере это

касается всех возможных аспектов: философского, политического, религиозного, эстетического и т.д.

В современный период происходит актуализация роли общественного сознания в понимании и решении стоящих перед обществом задач. К их числу необходимо отнести, прежде всего, проблемы выживания человечества. Взаимосвязь региональных состояний и особенностей решения глобальных проблем становится все более очевидной.

Так же проявляет глубокую внутреннюю связь и то, что принято рассматривать в качестве уровней общественного сознания: идеологического и социально-психологического. В современный период социально-психологический уровень проявления общественного сознания все более идеологизируется. Это подтверждается тем, что массовые выступления последнего периода становятся все более и более «заточенными» на вполне осмысленные идеи, которые получают определенное обоснование, а не просто являются стихийными и эмоционально насыщенными проявлениями желаний толпы.

Идеологический же уровень общественного сознания все более оказывается подверженным влияниям идей, порождаемых массовыми движениями. В этом случае речь идет о том, что активность масс все более проявляет свою ярко выраженную идейную направленность. В этом плане возникает ситуация, когда идеологемы порождаются в форме процедур оформления того общественного или социально-группового смысла, который уже вызрел в общественном бытии. Идеологическое конструирование общественного бытия в современном мире имеет два способа осуществления. Во-первых, это концептуальное оформление интересов крупных корпоративных сил в глобализирующемся мире. Во-вторых, это концептуальное оформление региональных интересов, связанных с традициями сохранения государственных суверенитетов, национальных культурных традиций и т.п., которые получают активный отклик у различных народов. Эвальд Васильевич задолго до появления сегодняшних реалий вычленял интересы крупных капиталистических корпораций, показывал сферу их интересов, характеризовал связанные с их существованием востребованные мыслительные конструкции как вполне метафизические и идущие в разрез с интересами человеческой культуры.

Эти интересы и эта реализация метафизического способа мышления сами становятся условиями дальнейшего проникновения в поры существования общественной жизни всего того, что является антиподом развития и антиподом культуры в самом широком смысле. К числу таких явлений, выступающих следствием метафизического мыш-

ления, надо отнести редукционизм, который обуславливает усиление негативных следствий в развитии общественного сознания и в решении практических задач.

Широкое распространение и в известном смысле «универсализация» редукционистского отношения к решению любых задач обуславливается современным состоянием в общественных отношениях. Их функционирование моделирует схему ситуативно-потребностных взаимодействий между людьми, которая переносится в качестве стандарта выявления смыслов и значений на массивы объектов, событий, явлений и т.д., требующих определенного понимания, интерпретации, формирования их образа. Универсализация редукционизма переводит редукцию как частный прием в статус особого метода мышления. В этом виде редукция приводит к существенному искажению смыслов и значений того, что рассматривается.

Прежде всего, это касается трансформации культурно - исторических смыслов человеческой деятельности, человеческого существования в смыслы, якобы, имеющие ситуативный, конечный характер. Подвергаются редуцированию также и процессы, характеризующие общественное сознание. Редукционистское, и в этой мере метафизическое, мышление в корне отличается от диалектического мышления, которое является условием формирования и сохранения адекватного миропонимания и мироотношения.

Ориентация на опережающее осмысление проблем общественной жизни становится чертой, характеризующей современное общественное сознание. Эта ориентация объясняется высоким интеллектуальным, образовательным и культурным уровнем основной части современного населения планеты. Именно поэтому, сегодня можно ставить вопрос об «эффективности», глубокой смысловой оправданности рассмотрения способов и следствий различных типов мышления: рассудочного и разумного, метафизического и диалектического. Каждый из них имеет внутри себя некое базовое конструктивное начало. Оно всегда присутствует в любом отношении к окружающему миру. Одним из таких конструктивных начал выступает отношение к миру как целостности, с одной стороны, или как некоей совокупности какого-либо множества разнообразного содержания, с другой.

Если осмысление производится с точки зрения понимания мира как совокупности многообразного содержания, то в этом случае возникает необходимость остановить взгляд на каждом элементе совокупности. При таком подходе проблема определения природы, сущности целого вообще не ставится. Каждая часть совокупности приобретает самоцельный характер. Возникает ситуация, как мы отмечали

выше, «здесь и сейчас» в качестве генерального направления осмысления и понимания происходящего. При таком подходе ведущей становится позиция статики. В масштабе всей совокупности возникает проблема взаимодействия элементов данной совокупности. Этот акцент в осмыслении возникает с необходимостью, так как совокупность предполагает самостоятельное, автономное существование элементов. Она не есть целостность, поэтому вопросы связи ее элементов не рассматриваются в процессе осмысления, но заменяются моделями взаимодействий¹.

Взаимосвязи, характеризующие отношения, присущие целостности, существенно отличаются от взаимодействий. Они характеризуют такой тип отношений между двумя или более сторонами определенной целостности, при которой определения сторон взаимно переходят друг в друга. В таком взаимопереходе всегда имеет место формирование некоего нового качества, несводимого к первоначальной совокупности участия сторон, входящих в данное отношение. Понятие взаимосвязи может выражать отношения и процессы, происходящие в природе, обществе и человеческом мышлении. Они носят всеобщий и универсальный характер. Выявление взаимосвязей означает процесс обнаружения точек развития, качественных изменений, точек перехода в новые состояния.

Процессы в обществе, в природе, в технике могут не только рассматриваться, но и воспроизводиться либо на основе логики взаимосвязей, либо на основе логики взаимодействий. При этом итоги отношений в каждом из этих двух вариантов будут существенно различаться. Эти типы отношений определяют форму осуществления всех социальных процессов и процессов их осмысления.

Современное общественное сознание включает в себя варианты реагирования на общественное бытие, в которых ведущим и определяющим может выступать, с одной стороны, то, что моделирует метафизический способ мышления и миропонимания, а с другой стороны, то, что характеризует присутствие диалектического способа мышле-

¹Взаимодействие, как известно, характеризует такой тип отношений между двумя или более сторонами, при котором каждая из них сохраняет свою самостоятельность. Взаимодействия имеют место в живой и неживой природе, в обществе, в отношениях между людьми. Различают непосредственные и опосредованные взаимодействия. Социальные взаимодействия могут именоваться словом «контакт». В технической сфере, как известно, существует понятие «контакт». В самом исходном виде оно указывает на взаимодействие, которое не приводит к качественному изменению контактирующих сторон, то есть не приводит к перерождению в иное, в котором нельзя было бы обнаружить самих контактирующих, взаимодействующих сторон. Эта особенность сохраняет свое значение при перенесении понятия «контакт» в сферу социальных отношений людей.

ния и миропонимания. Проявления этого можно отмечать, рассматривая различные аспекты осознания общественной жизни: философские и научные, политические и правовые, религиозные, нравственные и эстетические. Масштаб необходимого исследования этого плана чрезвычайно велик. Можно обратиться к рассмотрению некоторых из таких проявлений, для того, чтобы показать их реальное присутствие и значимость для рассмотрения.

Обратимся к особенностям осмысления происходящего в ряде направлений общественного сознания. В частности, обратимся к философскому, научному, политическому и нравственному сознанию, как имеющих место в современном общественном сознании.

1. В философском сознании образ современной эпохи рисуется многочисленными штрихами и красками, которые свидетельствуют о «многоголосице», а не о наличии единства. При этом философский образ современной эпохи может инициировать, во-первых, создание нового материала чувственного реагирования на некоторое бытие, то есть выступать подпиткой разворачивания эмоционально - психологического реагирования масс на имеющееся и предполагаемое в некоторой перспективе бытие. Во-вторых, он может выступать обозначением востребованной тенденции миропонимания, основывающейся на определенных основаниях, характеризующих общественное бытие. В этом случае речь идет о вольном или невольном создании материала для проявлений идеологического уровня в общественном сознании, обретающего формы философских концепций или их подобию.

Однако образ и реальность, послужившая исходным пунктом его создания, не могут совпадать в достаточной степени. Различие существует также и между реальностью и тем, как она может быть осмыслена. Обнаружение различий образа и реальности, с одной стороны, реальности, и особенностей ее осмысления, с другой, можно рассматривать в качестве двух, во многом параллельных, процедур или задач. Схематичность рассмотрения может иметь смысл лишь в той мере, в какой имеется необходимость дифференцирования образа и понятия. Учитывая, что в современном философском сознании ярко проявляется «склонность» к смещению мыслительного и образного подхода (или отношения) к рассмотрению реальности, необходимость дифференцирования образа и понятия является существенным условием для обеспечения адекватности рассмотрения любых проблем и состояний, как самой реальности, так и общественного сознания. В то же время само дифференцирование образа и понятия будет существенно отличаться в зависимости от того, какой способ мышления лежит в основе.

В современном общественном сознании метафизический способ мышления реализуется по трем, условно выделяемым, линиям.

Первая линия реализация метафизического способа мышления в его традиционном проявлении закрепляется в философском сознании либо в виде статичных образов бытия, либо в виде мыслительных конструкций, претендующих на системность, завершенность, статичность, эффективную применимость как таковых в различных бытийных ситуациях в качестве «руководства к действию», в качестве готового для употребления знания. «Руководство» к действию при этом, как правило, приобретает статус технологий осуществления самих действий. По отношению к образам создание таких руководств есть переход в сферу технологического манипулирования общественным сознанием с помощью серий образов. По отношению к создаваемым мыслительным конструктам допускается ситуация востребованности и возможности использования в виде идеологем, сопровождаемым ссылками на некие имеющиеся философские обоснования. Использование идеологем также носит манипулятивный характер. Заказчиками процессов манипуляций общественным сознанием с помощью, как образов, так и идеологем выступают общественные силы, проявляющие интерес к определенному ходу социальных изменений, который соответствует их материальным интересам.

Проявлениями **второй линии** реализации метафизического способа мышления в современном философском сознании является отказ от целостности в понимании того, что рассматривается. При этом основная ставка делается на определение объекта рассмотрения как совокупности определенных частей, на выявление взаимодействий между частями, которые, якобы, способны существовать сами по себе, в отрыве от имеющейся природы объекта как целого и т.п. Объектом рассмотрения, при этом, может быть страна, народ, культура, духовные ценности, традиции и др. В итоге формируется ложное представление об отсутствии необходимости понимания целостности и ее рассмотрения.

В общественное сознание вводится образ мира, который, якобы, конституируется из случайных наборов самостоятельных частей, элементов и т.п. Такой образ вполне отвечает названию – эклектический. Эклектика как следствие метафизического способа мышления делает проблематичной адекватное понимание процессов, происходящих в развитии общественного бытия и сознания. Эта линия в реализации метафизического способа мышления в современном общественном сознании прямо связана с провозглашением образа и идеи мира, центральным содержанием которых является идея и образ неупорядочен-

ности. Поэтому считается, что идею упорядоченности, системности как проявление «зашоренности» сознания необходимо разрушать, с тем, чтобы выйти к пониманию того, что есть в реальности на самом деле. При этом считается, что именно снятие сознательных стереотипов обнаруживает массивы неупорядоченного бытия. На этом фоне дается критика системности, упорядоченности. Она характеризуется как результат действия самого человека, его понятий, здравого смысла. Бессистемность рассматривается как «матрица», как базовая модель, характеризующая состояние мира, его декларируемую, якобы, содержательность. В связи с этим, например, Делез критикует «мнимое опьянение могуществом разума» в современности, в основе которой лежит стремление к представимости мира и его элементов.

Третья линия проявления метафизического способа мышления в современном философском сознании, связанная с развитием постмодернизма, также ориентирована на критику возможностей человеческого разума. Она сопровождается, во-первых, сведением его к формам рассудка, и, во-вторых, сопровождается предложениями обратиться к интуиции. Так, Делез, говоря о недостаточности уровня представлений в миропонимании, как уровня рассудочного, в то же время предлагает перейти не к уровню понятийного, разумного, а предлагает перейти к постулированию сверх-значимости интуиции. По его мнению, нужно мышление, способное к интуитивно-интеллектуальному схватыванию неразложимой целостности мира. Разум Делез склонен отождествлять с рассудком, который останавливается на различии, на дифференциации и не доходит до понимания целостности. «Предчувствие» необходимости схватывания целостности мира и попытка приблизиться к ней через интуицию, показывает слабость рефлексии постмодернизма, показывает, насколько современный постмодернизм отстал от диалектики. Именно в диалектике в процессе ее исторического развития происходило осмысление движения человеческого разума к постижению целостности мира. Классическая диалектика с самого начала различала уровень рассудка и уровень разумного постижения мира.

Распадение целостности образа мира закрепляется в современной западной философии в идее «хаосмоса». Для общественного сознания появление этой идеи означает полную трансформацию миропонимания и представления о мире, которые были характерны для всего предшествующего периода развития человеческой культуры. На фоне предложений отказа от классической культуры, ее образов и идей предлагается обнаружить мир «разрозненности» или различий, скрывающий «истинные объективности, состоящие из дифференцирован-

ных элементов и связей, наделенных специфическим «модусом проблематичности». Образы и идеи классической культуры предлагается рассматривать в качестве иллюзий, которые необходимо отбросить.

Постмодернистский вариант истолкования сути общественного сознания подводит черту и в понимании культуры в целом. В рамках постмодернистского истолкования находит свое выражение такое понимание культуры, при котором ее присутствие либо вообще не обнаруживается, либо обнаруживается ее антипод – антикультура – вместо нее. Отождествление культуры и «массовой культуры» заставляет авторов постмодернизма вопреки первоначальным тезисам о необходимости освобождения от стереотипов сознания делать заявления в пользу нового витка «закрепощения» не только сознания, но и реальности. Это закрепощение отсутствием смысла. Потеря смысла объявляется нормой и для самого мышления. По мнению Лиотара, мыслящий разум мыслит для того, чтобы установить правила тому, что еще только будет создано. Но сами эти правила на фоне общего обесмысливания всего и вся, также теряют всякий смысл. Общественное сознание в контексте постмодернистского философствования характеризуется наличием «обездушенного» мира (Лиотар). Образ и идея обездушенного мира усиливаются и дополняются специальными рекомендациями. В их числе упразднение целого, как нормативного обрамления для оценки новых технологий и критический масштаб для «выздоровления» культуры. Отмена единых рамок рассмотрения культуры превращается в отмену самой культуры. Провозглашаемый плюрализм, при этом, оказывается удобным способом утверждения правомерности разрушения культуры.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что наряду с глубоким погружением в стихию метафизического способа мышления, со всеми его следствиями, - в постмодернизме присутствуют также и некоторые суждения об его недостаточности и о необходимости обращения к интуиции для возвращения, все-таки, к пониманию целостности мира. Это «отклонение» от принятой в этом направлении «логики» признания неупорядоченности мира в сторону поиска понимания его целостности, хотя и с помощью рекомендаций обращения к интуиции, является показательным. Оно показывает, что человеческое мышление, не полностью перешедшее на метафизический способ, оставляет за собой возможность понимания недостаточности и отсутствие перспектив понимания мира с точки зрения ситуативности, частичности, раздробленности, статичности, описательности и т.п. Рекомендация возврата к интуиции, в свою очередь, свидетельствует об обнаружении явной недостаточности метафизического способа мыш-

ления. Однако в случае с постмодернистским «прозрением» дальнейшее движение мысли и миропонимания предлагается не обратить на уровень разума, а напротив, предлагается вообще уйти из сферы мышления как такового в сферу интуитивного мировосприятия.

Реализация диалектического способа мышления обуславливает выход за пределы непосредственных обозначений рассматриваемых явлений. Непосредственные обозначения (конструкции языковых или иных форм фиксации) предполагают возможность манипулирования ими, создавая образы, описания, классификации, некие смысловые схемы и т.п. Выход за их пределы – это выход в сферу осознания реальных «полей», или контекстов, существования того, что рассматривается. Осмысление реальных объектов и их бытийных контекстов с точки зрения выявления способов становления и развития выступает ориентацией, которая существенно изменяет и процесс, и результаты миропонимания, углубляет их, делая их более адекватными реальности. По отношению к уже созданным в общественном сознании манипулятивным процедурам диалектическое мышление обуславливает реальную возможность критического переосмысления их оснований. Это связано с выявлением самих корней заинтересованности людей в создании и использовании для манипулирования общественным сознанием статичных (деформированных) образов реальности, и смысловых схем (идеологем).

В философском сознании находит свое явное выражение дисбаланс в социальных отношениях, который определяется глобализацией процессов разделения деятельности, дальнейшей атомизацией индивидов и технологизацией человеческих отношений. Эти процессы становятся матрицей мировосприятия и мировоззрения и основным содержанием общественного сознания.

2. В научном сознании как существенной области общественного сознания также сохраняется и проявляется различие исходных установок и результатов осмысливаемых реальных процессов с точки зрения метафизического и диалектического способов мышления.

По определению научное сознание выражает широкий круг содержания познавательного отношения к миру. Метафизический способ мышления конструирует модель познавательного отношения на основе воспроизводимых внешних взаимодействий познающего и познаваемого. В классификации этапов развития науки эта специфическая форма закрепления познавательного отношения к миру получила название «классической». Такое название сейчас является принятым для указания на период развития науки, начиная с 17 века, когда ве-

душую роль в становящемся естествознании играла механика. Для «классического этапа» в развитии науки ведущей признается ориентация научных исследований на выявление механических взаимодействий, происходящих между объектами макромира. При этом они сохраняют свою самостоятельность, как в процессе взаимодействия, так и после него. Здесь можно отметить большое количество исследований, проведенных в рамках ньютоновской механики. Подчеркнем, что исследуемое взаимодействие не отменяет возможность и необходимость обнаружения влияний друг на друга объектов, которые находятся во взаимодействии. Однако эти влияния являются достаточно внешними для каждого из них, и именно поэтому объектам удается сохранять свою самостоятельность в контексте происходящего взаимодействия и после него.

Формируемая на основе параметров взаимодействий «научная картина» мира с периода «классического этапа» (с периода Нового времени) становится в общественном сознании ведущей формой миропонимания. Эта картина мира создает образ мира, в котором взаимное влияние познающего и познаваемого друг на друга оказывается минимальным. Оно проявляется лишь в виде их взаимодействия в контексте самого познавательного процесса, включая и процедуры выбора объектов исследования. Поэтому в сфере научных исследований вопросы влияния человека на мир, на протекающие в нем процессы считались надуманными для задач научного познания мира как такового. В этом смысле образ мира и образ познания носили самостоятельный характер. Эти образы не включали в себя их собственную внутреннюю взаимосвязь. Научное сознание в контексте общественного сознания в связи с этим сохраняло свою «отстраненность» от текущих проблем общественной жизни. Эта «отстраненность» проявлялась в миропонимании, основанном на научных постулатах и принципах, в качестве наличия особого мироотношения, мало доступного широкому кругу людей, занятых обыденными делами.

В массовом сознании, совпадающим по времени с Новым временем и последующим периодом общественного развития, а также совпадающим с «классическим» периодом развития науки, научное познание рассматривалось как самостоятельный, во многом закрытый процесс; содержание результатов научной деятельности рассматривалось как мало или вообще не востребованное в обыденной жизни людей; знание о мире, которое дает наука, считалось касающимся неких точек, которые существенным образом не влияют на понимание мира в целом. Отношение к миру наука («классического» периода) рекомендует осуществлять по модели: «воздействуй и получишь резуль-

тат». («Стимул-реакция». Чем не бихевиористский вариант?). Здесь мы не подразумеваем развитие практической механики, используемой в крупном машинном производстве. Напротив, речь идет о том реальном статусе знания, которое выходит в широкий немеханический мир, и в котором механика оказывается слабым помощником в понимании сложных реалий бытия. В этой области господствует религия и другие немеханические формы знания и сознания.

В общественном сознании современного периода относительно науки все еще сохраняются представления, которые были характерны для «классического» этапа. Однако в результате существенных изменений в самой науке, связанные с новыми открытиями, начиная с рубежа XIX-XX веков и по сегодняшнее время, ситуация начала меняться коренным образом. На смену вычленения *взаимодействий* в качестве основы приходит понимание более глубоких отношений познающего и познаваемого. Научные исследования микромира подтвердили наличие *взаимосвязей* и *внутренней обусловленности* сторон познающей и познаваемой. Эти данные о взаимосвязях и внутренней обусловленности стали основой для выделения новых состояний в развитии самой науки. Они выразились в выделении новых этапов, получивших названия -неклассического¹ и постнеклассического². Гра-

¹Для выделения неклассического этапа в развитии науки важным условием оказалось обнаружение связей данных по рассматриваемым элементарным частицам с данными, характеризующими присутствие приборов. Речь идет об исследованиях квантово-механических процессов, о разработке релятивистской и квантовой теории. На этом этапе присутствует своего рода отказ от объективизма классической науки и возникает необходимость осмыслить связи между сформированным знанием, адекватно отражающем объект (знаниям объекта как такового), и знаниями об объекте, а также осмыслить характер средств и операций в деятельности самого субъекта, которые оказываются включенными в знания, получаемые при исследовании.

²Постнеклассический этап в развитии науки, имеющий место в современный период, выделяется на основе обнаружения еще более глубоких взаимосвязей, присущих всем процессам. Здесь рассматривается уже присутствие не только прибора и его влияние на поведение элементарных частиц. Здесь речь идет о присутствии человека и о его влиянии на процесс исследования не столько в качестве субъекта познания, как действующей стороны, обеспечивающей внешние организационные условия самого исследования. Имеется в виду, присутствие человека как «онтологической» реальности, влияющей фактом своего присутствия, своего бытия на состояние мира, который исследуется, в том или ином масштабе. Постулирование статуса «онтологической реальности» переводит рассмотрение процесса развития науки как социокультурного явления в план рассмотрения его как полностью процесса природного. В этом случае познающий субъект предстает не в качестве представителя социальной формы движения материи, а в качестве единицы природной, физико-химической, энергетически емкой и т.п. Положительным здесь, на наш взгляд, является подтверждение со стороны естественной науки универсального значения понятия взаимосвязи. Именно на постнеклассическом этапе наука приходит, по сути, к постулированию «онтологического», бытийного статуса взаимосвязей субъекта и объекта познания, которые не противостоят друг другу, благодаря своей самостоятельности, но

дация между ними фиксирует меру проявления взаимосвязей, которые удалось установить в процессе исследований. В итоге, переход от неклассического к постнеклассическому этапу в развитии науки характеризует углубление подтверждаемой взаимосвязи человека и мира, которая проявляется и фиксируется уже не через приборы как посредники, а непосредственно.

Постнеклассический этап предполагает, что исследовательский процесс и получаемые в нем знания понимаются как зависимые от определений человека. Такая зависимость становится решающей как для процесса исследования, так и для статуса формируемых в нем новых знаний. На первый взгляд, является несколько «странным» выделение присутствия человека в процессе научных исследований, который акцентируется при рассмотрении постнеклассического этапа развития науки. Обнаружение этого элемента «странности» объясняется тем, что в любой исторический период процесс научного исследования осуществлялся человеком и, тем самым, его присутствие и влияние на исследование и на его результаты, казалось бы, являются «онтологически заданным», то есть не требуют специального рассмотрения и доказательства. Однако эта «онтологическая заданность» присутствия человека в научном исследовании не отменяет того исторического факта, который характеризует изменение в современном общественном сознании понимания процессов познания и историческое изменение понимания статуса получаемых результатов.

В свое время Ф. Энгельс писал о трех великих открытиях, которые выявляют диалектику в природе. Современные научные исследования продолжают выявлять диалектику в природе, но уже на уровне микропроцессов, в которые человек также оказывается вовлеченным.

Эвальд Васильевич подчеркивал, что философия не должна тенью следовать за естественными науками, забывая о собственном предмете исследования. Справедливость этого нельзя забывать. В то же время Эвальд Васильевич отмечал, что диалектика присутствует не только в мышлении, но и в природных и общественных процессах. Адекватное осмысление происходящих в реальности процессов является условием дальнейшего осознанного развития любых областей человеческого бытия. В этом плане нельзя не приветствовать новые открытия в естественных науках, которые еще и еще раз раскрывают присутствие диалектики в том мире, в котором мы живем. Диалектическое мышление, о котором писал Эвальд Васильевич, сегодня становится принципиальным условием дальнейшего развития науки. Это

оказываются на одной стороне текущего состояния мира, независимо от того, что один из них познает, а другой оказывается в роли объекта познания.

обусловлено тем, что диалектическое мышление, если оно присутствует в исследовательском процессе, с самого начала ориентирует на вскрытие диалектики изучаемых явлений. Это означает, что в само исследование не привносится абстрагирующее, «разрывающее» единство мысли и реальных процессов, которые исследуются, логику развития влияние метафизического способа мышления.

К числу акцентов, проявившихся в постнеклассической науке, надо отнести представление о постоянной включенности деятельности субъекта в «тело знания» не только средствами и операциями, но и ценностно-целевыми структурами. В научных исследованиях онтологически обнаруживается включенность фактора присутствия человека. В связи с этим возникает необходимость осмысления таких итоговых характеристик научного знания как объективность, истинность и др. *Взаимосвязь* как ведущее понятие ориентирует на более пристальное внимание к процессам становления и *самоорганизации*, к пониманию отличия статусов процесса и результата научного исследования, к переосмыслению соотношения естественных и социально-гуманитарных наук, к осмыслению глобального влияния человека на природу, которое надо рассматривать не только на внешнем уровне, но и на внутренних уровнях как уровнях макро-мира, так и микромира и в известном случае – на уровне мега-мира. Природные процессы трансформируются в условиях сопряженности с человеческим участием. Сохранение природы сегодня, как известно, является одной из задач человечества.

Эвальд Васильевич подчеркивал, что «реальность всеобщего в природе – это закон» (Ф. Энгельс), но закон в его реальности (это доказывает и современное естествознание, в частности – физика микромира) не осуществляется как некоторое абстрактное правило, которому неукоснительно подчинялось бы движение каждой отдельно взятой единичной частицы, а только как тенденция, обнаруживающая себя в поведении некоторого более или менее сложного ансамбля единичных явлений – через «нарушение», через «отрицание» этого всеобщего в каждом отдельном (единичном) его проявлении. И мышлению волей-неволей приходится с этим обстоятельством считаться»¹.

Недопустимо сведение понимания методологии к матричной трактовке, к формам используемого в качестве схемы, трафарета методического знания. Хотя именно такое понимание методологии уже достаточно укоренилось в современном научном сознании. Наиболее рафинированным выражением такого понимания методологии можно

¹См.: Ильенков Э.В. О всеобщем// Некоторые проблемы диалектики. – М., 1973, с. 4-39. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

считать позицию, обосновываемую в позитивистской традиции. Можно вспомнить, например, выводы Поппера, Лакатоса и др. Диалектика же как методология должна рассматриваться как сфера всеобщего философского диалектического мышления, реализуемого в процессах познания в специально-научном исследовании. Именно здесь получает возможность в особенном и единичном раскрыть всеобщность и во всеобщности – увидеть проявления особенности и единичности.

Подмена диалектического подхода метафизическим пониманием программирует «подмену» в рассмотрении единства научного знания вопросом об его интеграции. Суть этой подмены заключается в отождествлении понятий «единства» и «интеграции». Интеграция выражает постулирование «связи», точнее: сопряжений, взаимодействий, - между системами знания, присущими различным наукам, сопряжений как бы извне, в процессе оценки их состояния по отношению друг к другу. Анализ интеграционных процессов, осуществляемый на основе «матричной» трактовки методологии, приводит к вычленению структурно-функциональных изменений в «стыковых» областях наук. Для научного исследования это означает потерю реального содержательного контекста для рассмотрения подлинного единства научного знания. Пределом исследовательских возможностей здесь выступают ограничения структурно-функциональных определений. Структурно-функциональные определения в сфере научного исследования не характеризуют в достаточной форме, мере и глубине исследуемую реальность, которая могла бы быть выражена более адекватно определениями ее целостности. Противоположение статуса структурности и функциональности, с одной стороны, а с другой, статуса целостности указывает на разрыв, существующий между такими подходами как системный и целостный. Этот разрыв сказывается на осмыслении и понимании процессов и результатов исследования. Обращает на себя внимание то, что на основе абсолютизации системного подхода в современном научном сознании появилось целое «новое» направление, претендующее на универсальное объяснение всех процессов в природе, обществе и мышлении, а также претендующее на статус методологического основания любых научных исследований.

Речь идет о синергетике и абсолютизации системного подхода. Системный подход как основа синергетических рассуждений при ближайшем рассмотрении означает нацеленность исследователя на выявление структуры и функции объекта исследования, так как система – это и есть наличие структуры и функций того, что рассматривается. Определение их означает вхождение в сферу атрибутивных характеристик объекта, то есть характеристик, которые принадлежат

объекту. Структура принадлежит объекту в качестве его атрибутивно-го определения, аналогично и функция принадлежит объекту. При исследовании объекта с ориентацией на выявление его системных качеств ученый оказывается именно в сфере *проявлений* объекта.

Сфера *проявлений* объекта характеризует, прежде всего, его атрибутивную составляющую, а не сущностную. В сфере атрибутивного исследования первостепенную значимость будут приобретать задачи сбора данных и их описания как таких, которые удалось выявить, зафиксировать. Вопросы же сущностного плана, касающиеся понимания способа формирования исследуемого объекта, останутся за пределами внимания, даже если и будут подразумеваться каким-либо образом самим исследователем. Ориентация на системный подход в процессе исследования с самого начала программирует исследование на выполнение таких процедур, которые призваны раскрывать характеристики структурности и функциональности, то есть системности, как таковой.

Диалектическое мышление и диалектически понятая методология (понятая как сфера всеобщего философского знания и мышления, реализуемая в специально-научном исследовании) требует иной ориентации с самого начала исследования. Такой ориентацией выступает понимание необходимости выявлять способ формирования исследуемого явления или объекта. Эвальд Васильевич Ильенков такую ориентацию рассматривал как «по существу и по происхождению – связанную с понятием субстанции, – т.е. принципа генетической общности явлений, представляющихся на первый взгляд совершенно разнородными»¹. «Генетическая общность» здесь есть не что иное как выражение диалектической категории всеобщего, которую нельзя ни в коей мере отождествлять с понятием общего, указывающего на наличие и возможность фиксации, описания и т.д. неких одинаковых свойств у какого-либо ряда явлений или объектов². Для серьезного познавательного процесса и ожидания серьезных результатов ограничиться просто системными (структурными и функциональными) качествами самого исследуемого объекта будет недостаточно. Такое ограничение будет с самого начала формой ухода в сторону от главной проблемы.

¹См.: Ильенков Э.В. О всеобщем// Некоторые проблемы диалектики. – М., 1973, с. 4- 39 (<http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>)

²Раскрытие всеобщего означает постижение сути, а обнаружение общего означает возможность осуществить описание внешних свойств, формального сходства и т.п., которые не приближают ни в коей мере к пониманию сути того, что подвергается рассмотрению. Сфера системных качеств как атрибутивная также находится в области определения общего.

Вывод о недостаточности синергетического подхода в сравнении с диалектическим можно сформулировать как соотношение и нетождественность понятий «система» и «целостность». Здесь можно предложить форму обнаружения такой недостаточности и через сравнение понятия «система» с понятием «целое». Так, если мы говорим «система», то сразу возникает вопрос: «Система чего?». Понятно, что система есть некое качество целого. Это качество мы уже указали – это структурность и функциональность. Изучая систему, мы совсем не обязательно приближаемся к пониманию или знанию того, что есть целое, которому она (система) принадлежит. В лучшем случае, изучая структуру и функцию, мы получаем некие косвенные данные о целом, при этом эти данные могут иметь и вполне случайный характер. Так как структурные и функциональные определения целого обусловлены еще и контекстами, в которых данное целое не только возникало и формировалось, но и, например, оказалось случайно, но при этом испытало соответствующие влияния, повлекшие за собой изменение его структуры и функций.

В научном сознании современного периода системный подход рассматривается как наиболее соответствующий требованиям обстоятельного исследования. В его реализации, однако, присутствует такой образ мышления, который диалектическим назвать нельзя даже с большой натяжкой. Работа с системами, подсистемами, комплексами и т.п. вполне отвечает представлению о целом как о совокупности своих частей. Диалектика, диалектическое мышление в противоположность такому представлению предполагает с необходимостью рассматривать целое как нечто большее, нечто качественно иное чем совокупность частей, как их *единство*. Начальное отношение к целому обуславливает весь ход дальнейшего рассмотрения того, что изучается. Этот момент необходимо учитывать и не считать его несущественным. Подлинные перспективы развития современной науки связаны прямо с тем, насколько, в какой мере будет в ней присутствовать неформально, действительно работать то, что Эвальд Васильевич Ильенков называл диалектическим мышлением.

3. Нравственное сознание, культура, человек: метафизические трансформации понимания и их следствия.

При рассмотрении феномена нравственности и нравственного сознания на основе метафизического подхода возникает существенное изменение их смысла. Трактовка и понимание феномена нравственности становятся тождественными трактовке и пониманию морали. В общественном бытии деформации нравственного мироотношения и

переход его в отношении моральное, как правило, происходит в условиях отчуждения. Нравственное сознание претерпевает своего рода «форматирование», говоря языком, выражающим некие информационные технологии. Оно превращается в сферу манипуляций формами готового знания, приобретшими ту или иную фиксацию в виде норм, правил, требований, стандартов поведения и т.п. Фиксация их «узаконивается» институциональным ведением, или присутствием на стороне приемлемости употребления таких форм фиксации.

Трансформация нравственного сознания в форму морали означает переход во внешний план и внутренних личностных нравственных «регулятивов». «Овнешнение» нравственного содержания указывает на процессы, свидетельствующие об известной деградации человека и человеческих отношений. Метафизический способ мышления эту трансформацию смысла нравственного содержания человеческих отношений в моральное закрепляет в качестве принятых стандартов понимания, тиражирует их и вводит в сферу обучения, воспитания и, в целом, в сферу культуры, которая при этом также деформируется. Стандарты понимания, построенные на метафизике как способе мышления, в свою очередь, существенно деформируют смысл происходящих процессов и приводят к выводам и решениям, которые обуславливают деформацию уже самого бытия человека и общества.

Социально-психологические аспекты морального сознания проявляются как существующие стихийные реакции больших масс людей на события общественной жизни, имеющие точечный, ситуативный, подчиненный потребностям, возникшим здесь и сейчас, характер. Стихийность этих реакций дополняется или сопровождается «шквалом эмоций толпы», направленных на тот аспект смысла, который вызвал эти эмоции в какой-либо данный момент.

В условиях господства метафизического способа мышления отсутствует установка хоть в какой-то степени контролировать и выводить людей из состояния поглощенности «шквалом эмоций толпы». Напротив, становится усиленной установка на многократное подтверждение возникшего интереса «здесь» и «сейчас». При этом такая установка оказывается абстрагированной от смысла того реального контекста, в котором происходят события, сопровождаемые «шквалом эмоций толпы».

Идеологические аспекты проявления морального сознания выражаются присутствием различных попыток обоснования приоритетности позиций тех или иных социальных групп и классов по сравнению с другими. Обоснования при этом затрагивают ведущие или противостоящие им модели поведения, принятые нормы, ценностные ориен-

тации и др. Несовпадения этих моделей в обоснованиях рассматриваются как признаки, по которым затем даются оценки, осуществляется критика или, напротив, признание. Возникает некое вариативное поле морального дискурса. Вариативность, однако, здесь не служит гарантом сколько-нибудь содержательно-глубокого обсуждения нравственной проблематики и выявления предпочтительной позиции, которая могла бы стать основой духовного единства всех сторон морального дискурса. Напротив, такая задача даже и поставлена быть не может. Моральный дискурс здесь строится лишь на противопоставлении позиций, вытекающих из различия материальных интересов и ориентаций. Она находится в иной «плоскости» по сравнению с той, которая предполагает нравственное мироотношение. Вопрос о единстве не стоит. Интеграция, толерантность, консенсус и т.п. позиции здесь являются предметами обсуждения, а вот единство – нет! Сфера морального дискурса поддерживается спецификой метафизического способа мышления. Диалектическое мышление полностью эту сферу (сферу морального дискурса) разрушает, показывает ее ограниченность, поверхностность, ситуативность и «зашоренность».

Для развития культуры чрезвычайно актуальным сегодня становится не только сохранение диалектического способа мышления, но масштабное переосмысление на основе диалектики происходящих процессов, в том числе и процессов деградации, которые имеют место в современном мире. Выявление логики происходящих процессов может позволить создавать проекты необходимых изменений, создавать необходимые условия для восстановления нравственного «поля» человеческого существования, для восстановления реальной субъектности человека в историческом процессе.

Эвальд Васильевич подчеркивал, что именно человек должен стоять на первом месте в качестве высшей ценности во всех возможных преобразованиях, ориентированных на воспитание человека, на воспитание его чувств, мышления, его мировосприятия, на развитие культуры в целом, осуществляемых в обществе. Он писал, что если человек – и именно в образе живого реального человека – со всеми его нынешними «несовершенствами» – не стоит на первом месте в шкале нравственных ценностей и если на это, только ему принадлежащее, место стараются водрузить что-нибудь другое, абсолютно безразлично что – безличную абстракцию под тем или другим красивым названием, – то ни о какой культуре чувств лучше вообще не начинать разговора. Нет никакой культуры чувств без этого условия... Все остальное тогда не имеет ровно никакого значения. Ни хорошие манеры, ни тонкое понимание музыки, ни изысканность тех или иных эмоций.

Все разговоры о них будут в таком случае пустым говорением¹. Эвальд Васильевич подчеркивал недопустимость сохранения положения, при котором человек выступает лишь средством достижения тех или иных провозглашенных целей.

В своей работе «Гуманизм и наука» он писал, что «Нравственное чувство масс» оказывается правым против «строгой науки», не успевшей еще разобраться в сути дела, именно потому, что эти массы реально зажаты в тиски противоречия между двумя категориями упрямых фактов. А тут и заключается «суть дела». Иными словами, «нравственное чувство» – гуманистически ориентированное сознание – выражает в данном случае наличие реальной проблемы, которую надо решать и теоретически, и практически, наличие реального социального противоречия, из которого и надлежит научно искать выход².

Гуманистический прогноз становится возможным, так как собственно культурный статус процессов³, происходящих в обществе, включая процессы в науке, политике, образовании и др. сферах, предполагает внутреннее присутствие человека в них. Диалектика в этом смысле – это не только способ мышления, но и способ отношения к жизни. Диалектика мышления не допускает низведение высшего к низшему, не позволяет потерять собственно человеческие нравственные ориентиры, не доводит самоидентификацию и самоопределение человека до отождествления себя с ролью единицы какого-либо процесса: хоть индустриального, хоть и информационного и т.п.

Решение любых практических проблем, также, как и определение того или иного отношения к ним, включает в себя присутствие духовного «сопровождения», точнее: включает необходимость собственно духовного присутствия человека. Оно всегда выражено процессами осознания. Речь идет не только и не столько о возможностях индивидуального сознания человека. Речь идет об огромной значимости присутствия и определенной реализации возможностей общественного сознания как процесса, имеющего черты всеобщности. Специфика этих процессов, как мы отмечали выше, может быть весьма разнообразной. От нее зависит не только то, как понимается та или иная задача, ее характер, способы выполнения, но и получение реальных результатов ее решения, то есть следствия.

Метафизический способ мышления выступает не только процессом, но и символом деградирующей культуры. Он манифестирует

¹ См.: Ильенков Э.В. Почему мне это не нравится // Культура чувств. Москва, 1968, с. 21-44. (<http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>)

² См.: Ильенков Э.В. Гуманизм и наука. <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

³ ... в отличие от цивилизационного статуса....

возможность и востребованность логики отношений к миру и к себе подобным, построенной на господстве частных, частичных интересов, которые связаны с процессами атомизации индивидов. Анализ этих процессов и их следствий сегодня становится предметом философского рассмотрения в западной философии. Так, Фуко в связи с фиксацией происходящих процессов с большим количеством атомизированных индивидов выводит тезис, посвященный «реабилитация посредственности»¹. Решение задачи реабилитации посредственности подтверждает, что Фуко остается на позиции метафизического, а не диалектического подхода. Он производит лишь констатацию возникшего состояния атомизации. Причины его и следствия им не рассматриваются, так как они оказываются невостребованными с точки зрения ситуативного подхода, характеризующего метафизический способ мышления.

Следствий метафизического подхода можно обнаружить большое количество как в общественном сознании, так и в реальных ситуациях жизни. Это является сигналом того, что современное человечество не реализует свои возможности, что культура сдает свои позиции, все более подвергаясь деформациям и извращениям. В то же время диалектическое мышление является условием не только сохранения, но и развития культуры, как творческой, созидательной, социально - значимой деятельности. Феномены культуры надо с точки зрения диалектического подхода рассматривать как процессуальные, а не статичные явления. Статичными, результирующими можно до процесса их распредмечивания рассматривать именно предметы культуры. Эта необходимость полностью исключается с точки зрения метафизического подхода.

Например, в рассмотрении языка на основе метафизического подхода возникает деформация его понимания. Язык в этом варианте предстает в качестве знакового средства. Этот вариант имеется у Р. Барта. Его позиция полностью моделирует способы собственно рассу-

¹См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб, 1994. Фуко констатирует, что эти процессы происходят в индустриальном обществе и в информационном обществе. В индустриальном обществе атомизация индивидов происходит на уровне распределения ресурсов, ролей, возможностей и т.п., которыми располагает общество, но которые не могут сосредотачиваться в одних руках. Индустриализация требует совместных усилий людей, распределивших между собой функции по требуемой деятельности. Атомизация индивидов в условиях информационного общества имеет свою конкретику. Она проявляется в присутствии кажущейся независимости информационных агентов от заказчиков информационных процессов и технологий. Статус единицы информационного поля и связанная с ним кажущаяся независимость человека, участвующего в информационном процессе в той или иной роли, формирует представление о возможности самостоятельного движения в информационном пространстве в качестве формы жизни.

дочного, то есть недialeктического, рассмотрения как языка, так и культуры. Барт Р. рассматривает наборы языков и отмечает, что изменение в сфере наборов языков достигается с помощью разборки и сборки новых смыслов¹.

Речь у него идет о языковой работе с системами знаковых средств. В контексте информационного подхода такой подход к культуре не является чужеродным. Однако он полностью деформирует исторический смысл и содержание культуры. Редукция понимания культуры к манипуляции языковыми средствами не может рассматриваться в качестве допустимого шага, соответствующего современному социальному запросу. С другой стороны, такое понимание как бы претендует на оригинальность, заключающуюся в нивелировке смысла глубоких исканий человечества, эстафетой, проходящей через все времена его существования. Отказ от участия в этой «культурной эстафете» манифестирует программу человека-маргинала, безразличного не только к культуре как историческому явлению, поднимающему человека над животностью, но и к собственно человеческим определениям организации жизни сегодняшнего человечества. Культ потребления, отрицающий высшие ценности человеческого бытия, – это то, на что обрекает позиция, основывающаяся на сублимации чувственно-потребностного отношения к жизни в ранг жизненной программы, которую и обслуживает метафизический способ мышления.

Другим примером, продолжающим эту мыслительную традицию, можно считать попытку Деррида, который в рассмотрении человека приходит к выводу о том, что человек – это бесконечный текст. Он говорит о разблокировании понимания, о выявлении противоречий текста². Проблема понимания текста, а также понимание всего того, что есть реальность, в которой человек существует, одна из важнейших в человеческом самоопределении. Однако сводить реальность и самого человека к тексту – явное недо-разумение. В качестве гиперболы рассмотрение человека как текст, видимо, должно означать, что человек – носитель смысла, который может быть выражен в языковой форме с присутствием последовательности и связей в том, что через языковую форму подлежит выражению. В связи с этим необходимо определить логику языкового выражения мысли и отделить ее от логики смысла того, что в этой языковой форме должно быть выражено. Попытка обращения Деррида к логике языкового выражения смысла и рассмотрение ее в то же время как того, что может характеризовать человека, входит в параллель с выводами, вытекающими из исследований

¹См.: Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов. И др.

²См.: Деррида Ж. «Форма и значение» и «Различение». –СПб: «АЛЕТЕЙЯ», 1999.

Эвальда Васильевича Ильенкова. Они касаются того, что нельзя отождествлять формальную логику как логику языкового выражения мысли с логикой диалектической, которая является выражением логики собственно процесса развития как саморазвития, где бы он ни происходил. В отношении проблемы человека диалектическая логика помогает сделать, как минимум, вывод о том, что человек – это все-таки не текст.

4.9. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ КАЧЕСТВА, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ТАЛАНТЫ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СПОСОБНОСТИ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЧУВСТВА, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАЗУМ...

Все человеческое было не только предметом пристального внимания Эвальда Васильевича, но и было тем, что максимально было присуще ему самому. Проявление человечности во всем, к чему Эвальд Васильевич прикасался своим разумом и душой, прочитывалось и в словах, и поступках, и в поведении. Проявление человечности прочитывалось в любых жизненных ситуациях: дома, в выступлениях на конференциях, на лекциях перед студентами и аспирантами, на высоких совещаниях, в отношениях с учениками и коллегами.... Предельно уважительное отношение к человеку нельзя было не заметить... В этом во многом присутствовало то, что Эвальд Васильевич выражал глубинное доверие тем, с кем его сводила судьба. Надо понимать, что само доверие, которое он проявлял не словом, а своим не озвучиваемым отношением, было выражением признания им личностного начала в любом человеке даже тогда, когда не было видимых причин надеяться на присутствие этого личностного начала с точки зрения взгляда со стороны...

Эвальд Васильевич заведомо не мог не признавать присутствие в каждом человеке этого личностного начала.... Само это свидетельствовало о том, что все его философское творчество не было потусторонним для него делом..., не было просто профессией..., не было сферой теоретизирования, не затрагивающего его душу и его жизнь... Каждое его слово на конференции ли, при беседе с учениками или коллегами всегда было обращено непосредственно к каждому индивидуально..., хотя в этот момент могло присутствовать много людей. Те, кто слышали его не могли не ощутить обращение именно к себе.... Тексты его работ говорят об этом же. Это можно обнаружить, если начать читать любой из них...¹.

¹См.: Ильенков Э.В. // <http://caute.tk/ilyenkov/texts.html>

Каждая встреча с Эвальдом Васильевичем была освящена этим доверием.... Наверное, поэтому эти столь редкие встречи до сих пор остаются яркими страницами жизни... Их яркость не обусловлена внешними атрибутами. Напротив, казалось бы, обычные ситуации стали в памяти символами Больших, Значимых событий...

В этом ряду вспоминается посещение дома, в котором жил и работал Эвальд Васильевич, и знакомство с его супругой – Ольгой Исмаиловной Салимовой. С большой благодарностью вспоминаю кураторское отношение к себе со стороны молодых коллег Эвальда Васильевича, благодаря которому состоялась эта встреча. Она запомнилась мне своей теплотой. Мы пили чай за круглым столом, беседовали о насущном... В круг насущного не случайно «попали» проблемы педагогики, развития человека, трудности на этом пути...

Педагогикой профессионально занималась Ольга Исмаиловна. К тому времени у нее вышла книга о педагогических взглядах зарубежных педагогов марксистов...

Дом Эвальда Васильевича, вернее квартира, где жили они с Ольгой Исмаиловной, находился в проезде МХАТа, куда выходила дверь их подъезда. Это старинный дом, с высокими потолками и толстыми стенами... Ольга Исмаиловна показала кабинет Эвальда Васильевича. Это была довольно большая комната с книжными шкафами и массивным письменным столом, который был загружен исписанными листами. Стол находился ближе к входу, поэтому я смогла увидеть эти исписанные Эвальдом Васильевичем листы ...

Ольга Исмаиловна сказала, что Эвальд Васильевич работает ежедневно с 5 до 10 часов утра. В это время он пишет свои работы. Остальная часть дня уходит на общение, заседания, лекции, семинары, консультации и др.

Наше чаепитие затянулось из-за интересной беседы. Но в 10 часов вечера (22 ч.) Эвальд Васильевич попрощался. По его личному расписанию наступило время отхода ко сну... Затем и мы, поблагодарив хозяйку дома за гостеприимство – Ольгу Исмаиловну, также попрощались, пожелав спокойной ночи...

Это была последняя моя встреча с Эвальдом Васильевичем... Потом были события, которые потрясли и до сих пор живы в памяти: глухая зимняя ночь, в тишине которой вдруг завывала сирена, мощный прожектор светил прямо в мое окно... Я проснулась от этого всего.... Вой сирены и яркий свет из темной улицы продолжали разрывать ночное пространство... Потом стал слышен настойчивый, громкий стук в калитку около нашего дома... Все это было не случайно... Принесли телеграмму, в которой говорилось о смерти Эвальда Ва-

ильевича.... До утра было не уснуть... Чувство утраты сжимало сердце... К сожалению, вылететь на похороны не получилось... Во время следующей поездки в Москву приносили цветы на могилу... Светлая память Светлому Человеку...

Светлой памяти и Светлым идеям Эвальда Васильевича посвящены дела его учеников, коллег и последователей... В их числе ежегодное проведение Международных научных конференций «Ильенковские Чтения», о которых мы уже здесь упоминали, издание материалов этих Чтений, книги воспоминаний о нем и книги, в которых идеи Эвальда Васильевича живут... Основной лейтмотив этих идей посвящен не просто особенностям диалектического мышления, дающего возможность глубже понимать все, что понимать **должно**, но понимать для того, чтобы практически решить современную проблему - проблему **выжить или не выжить человеку, культуре, обществу, развиваться или деградировать?**

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итогом рассмотрения вопросов существования духовной реальности в данной монографии можно считать возможность получения достаточно обоснованных позиций и выводов. Они в перспективе могут касаться всего спектра проблем анализа духовной реальности и исследования ее присутствия в различных сферах человеческой жизнедеятельности.

Отметим некоторые из них, которые можно считать ведущими.

Усмотрение и рассмотрение духовной реальности не должно основываться на тех или иных мистификациях, которые обычно появляются, когда люди начинают мыслить о Духе. Вопрос о существовании духовной реальности может адекватно ставиться и решаться на основе логики, в которой осмысливаются *процессы* существования культуры и человека. Однако здесь речь не может идти лишь о логике языкового выражения мысли, каковой является формальная логика и ее современные формы. Речь должна вестись о логике диалектической – логике процессов развития, которые носят объективный характер и происходят как в природе, обществе, так и в человеческом мышлении. В отношении человеческого мышления указание на объективный характер логики его развития не является преувеличением или не учётом традиционной редукции (сведения) в трактовках мыслительных процессов к субъективным характеристикам человека. Редукция понимания мышления к субъективным и чисто индивидуальным параметрам недопустима, так как она ведет далее к проблеме непонимания того, как в мышлении могут вполне адекватно отражаться различные, включая и самые сложные, закономерности процессов, происходящих в мире, которые не обусловлены человеческим субъективным влиянием.

В связи с этим логика всего спектра вопросов связи мышления и бытия (точнее: связи мышления и общественного бытия человека) оказывается в пространстве диалектики как логики. Понимание диалектики как логики, а также как методологии и как теории познания, является итогом длительного развития культуры. Оно сформировалось в процессах практического освоения человеком мира и сопровождавшем его мышлении, которое воспроизводило, закрепляло, а затем и проектировало его в будущих практических актах, процессах и свершениях. Именно такое понимание логики связи мышления и общественного бытия человека характеризует его разум и разумное отношение человека к миру, к себе подобным, к прошлому, настоящему и будущему. Оно в корне противоположно ситуативному отношению к миру и ситуативному мышлению – мышлению, отражающему по-

ложение «здесь и сейчас», которое в современный период связывают (и не без оснований) с потребительской позицией. В этом смысле уровень разумного отношения к миру и соответствующего ему мышления существенно отличается от отношения и мышления, традиционно называемого *рассудочным*.

Связь диалектической логики, разума с проблемами понимания логики связи мышления, общественного бытия человека и их обусловленности законами природы, а также отказ от безусловной приверженности рассудочному мироотношению и рассудочному миропониманию мы отмечаем в данном контексте не случайно. Этот акцент обусловлен тем, что понимание духовности в полной мере основывается на возможности диалектического рассмотрения, анализа, исследования. Именно этот вариант подхода к пониманию и трактовке духовной реальности является задачей и попыткой реализации в данной книге.

Отношение к диалектике как логике, теории познания и методологии делает возможным осмыслить феномен духовности без традиционного обращения, как мы уже отмечали выше, к тем или иным формам мистификаций. Это в свою очередь позволяет ставить проблему реализации духовной реальности, разумности в качестве определяющего вектора в решении злободневных и стратегических задач. Именно этот вектор может обусловить понимание глубинных основ тех проблем, которые актуально стоят перед современным человечеством и которые пока не могут получить сколько-нибудь адекватного решения.

В то же время определение этого вектора само требует исследований духовной реальности. На протяжении многих веков, человечество лишь подходило к постановке практической части понимания процессов становления духовной реальности, ее значения и значимости для человеческого бытия. Исследования, представленные в данной монографии, ориентируют на понимание смысла обращения к феномену духовной реальности, и того мыслительного и исследовательского потенциала, который прямо содержится в нем.

В частности, один из разделов посвящен анализу диалектико-логического понимания исследовательского процесса, который имеет место в научной деятельности. При этом анализ был проведен на материале исследований в области психологии. В нем не случайно особое внимание уделялось рассмотрению позиции известного советского психолога Л.С. Выготского, которая выражает прямую ориентацию на диалектику как логику, теорию познания и методологию. Эта ориентация при ее адекватной реализации будет способна вывести психо-

логические исследования и психологическую науку в целом из затяжного методологического кризиса.

Еще одним аспектом присутствия духовной реальности является порождение ею процессов становления традиций, включая формирование научных школ. Рассмотрению такого присутствия духовной реальности выступает серия воспоминаний, посвященных встречам и попыткам осмыслить черты диалектического мышления известного советского философа XX века - Эвальда Васильевича Ильенкова. Его влияние на развитие современной философской мысли неоспоримо. Это влияние породило традицию, которую уже нельзя не замечать, и которая прежде выразилась в формировании целой научной школы. Характеристики духовной реальности, присущие этой традиции, являются плодотворными. Они всякий исследовательский процесс оживляют и делают его творческим. Помимо уже достигнутых результатов, эта традиция выражает возможность творческих достижений в будущем любой науки, а также и в социальной практике.

Авторы выражают надежду, что разделы, представленные в данной книге, будут порождать интерес не только к феномену духовной реальности как таковой, к диалектике и диалектическому мышлению, но и к тем возможностям, которые в них присутствуют и которые способны порождать творческие искания, взлеты и открытия.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ЧАСТЬ 1. ДИАЛЕКТИКА ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ КАК ПРЕДМЕТ ОСМЫСЛЕНИЯ/ ИССЛЕДОВАНИЯ.....	5
1.1. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ИСТИННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ	5
1.2. ДУШЕВНОЕ И ДУХОВНОЕ.....	33
1.3. КУЛЬТУРА – ПОРОЖДАЮЩЕЕ ОСНОВАНИЕ, ЦИВИЛИЗАЦИЯ – УСЛОВИЕ.....	52
1.4. ДИАЛЕКТИКА МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА	60
1.5. СОБОРНАЯ ПРИРОДА СОБСТВЕННО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ТВОРЧЕСТВА.....	68
1.6. ОСНОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ. ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ	80
1.7. ВРАЗУМЛЕНИЕ СУЩНОСТНЫХ СИЛ КАК УСЛОВИЕ СОХРАНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ	91
1.8. ЦЕЛЕ-СООБРАЗНОСТЬ И ЦЕЛО-СООБРАЗНОСТЬ: СМЫСЛ.....	99
1.9. ДУХОВНОСТЬ КАК ЖИЗНЬ В ИЗМЕРЕНИЯХ АБСОЛЮТА.....	109
1.10. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ШКОЛА МЫСЛИ, ШКОЛА ИЗВЛЕЧЕНИЯ УРОКОВ ИЗ ОПЫТА, ШКОЛА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ.....	120
1.11. ДИАЛЕКТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО САМО-УТВЕРЖДЕНИЯ	133
1.12. «ВРОЖДЁННОЕ» И «ПРИОБРЕТЁННОЕ» КАК ГИПОСТАЗИРОВАННЫЕ АБСТРАКЦИИ	139
1.13. О МЕСТЕ НРАВСТВЕННОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ИСТИНЕ ОБРАЗОВАНИЯ	156
1.14. К ВОПРОСУ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ	173
ЧАСТЬ 2. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ КАК ФОРМАХ ДУХОВНОЙ (ИЛИ АНТИ-ДУХОВНОЙ?) РЕАЛЬНОСТИ.....	180
2.1. ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ КАК ПРЕДМЕТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА	180
2.2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЕЕ СОВРЕМЕННОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ.....	198
2.3. ЛИЧНОСТЬ, ДУХОВНОСТЬ И ФИЗИЧЕСКИЙ МИР: К АНАЛИЗУ РЕДУКЦИЙ И МИСТИФИКАЦИИ ФИЗИКАЛИСТСКОГО ПОДХОДА	204

2.4. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МИРОПОНИМАНИЕ: ПРОЦЕССЫ ОСОЗНАНИЯ И РЕДУКЦИИ ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ПОНИМАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ.....	211
2.5. СТАТУС ЯЗЫКОВЫХ ФЕНОМЕНОВ В РАЗВИТИИ ЗНАНИЯ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ И АНТИ-ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ ...	220
2.6. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ: РАЦИОНАЛЬНЫЙ ИЛИ ДУХОВНЫЙ ФЕНОМЕН?	231

ЧАСТЬ 3. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ: К АНАЛИЗУ КОНЦЕПЦИИ

Л.С. ВЫГОТСКОГО..... 243

3.1. РАЗВИТИЕ НАУКИ И ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ В КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО	243
3.2. ФЕНОМЕН «ТЕОРИИ» В РАЗВИТИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ КАК УСЛОВИЕ ПОНИМАНИЯ ЕЕ ПЕРСПЕКТИВ.....	245
3.3. СПЕЦИФИКА ЭМПИРИЧЕСКОГО В НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ	248
3.4. ОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА ПСИХОЛОГИИ.....	250
3.5. ПРОБЛЕМА «ФАНТОМНОГО» ПОНИМАНИЯ ПРЕДМЕТА В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ И РАБОТА С ПОНЯТИЙНЫМ АППАРАТОМ	256
3.6. «ОБЩАЯ ПСИХОЛОГИЯ» КАК ПРОБЛЕМА	261
3.7. КРИЗИСНЫЕ СОСТОЯНИЯ В ПСИХОЛОГИИ.....	263
3.8. ПРОБЛЕМА КОНТЕКСТА В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ	266
3.9. ПОДХОДЫ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ	267
3.10. ЦЕЛОСТНЫЙ ПОДХОД В КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО ..	271
3.11. ПОНЯТИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА	276
3.12. РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ КАК ПРОБЛЕМА	278
3.13. СМЫСЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «МНОГОМЕРНОСТИ» ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО	282
3.14. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ДЕЙСТВИЯ, ПОВЕДЕНИЕ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ	283
3.15. МОДЕЛИ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ПРОЦЕССА ПОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ НАУКИ И В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ.....	287

3.16. АНАЛИЗ «ТЕОРИЙ ЛИЧНОСТИ» В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ НА ОСНОВЕ ИДЕЙ КУЛЬТУРНО - ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО	291
3.17. ОБРАЩЕНИЕ К ТВОРЧЕСТВУ Л.С. ВЫГОТСКОГО КАК НЕОБХОДИМАЯ ДЛЯ РЕШЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ПСИХОЛОГИИ И ВСЕЙ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ	298
ЧАСТЬ 4. ВОСПОМИНАНИЯ КАК АКТУАЛЬНЫЕ МОМЕНТЫ ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: К ВОСПОМИНАНИЯМ ОБ ЭВАЛЬДЕ ВАСИЛЬЕВИЧЕ ИЛЬЕНКОВЕ	300
4.1. В ПАМЯТИ ИЗ СЕМИДЕСЯТЫХ: ДИАЛЕКТИКА, ВСЕСОЮЗНЫЙ СИМПОЗИУМ, ЛИЧНАЯ ВСТРЕЧА... ..	301
4.2. СУДЬБА ДИАЛЕКТИКИ, МЫШЛЕНИЕ, НАУКА.....	304
4.3. ДИАЛЕКТИКА, МЕТАФИЗИКА, РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ... ..	314
4.4. ПРИСУТСТВИЕ НА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ СЕМИНАРЕ В АКАДЕМИЧЕСКОМ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОМ ИНСТИТУТЕ... ..	320
4.5. ДИАЛЕКТИКА, ПЕДАГОГИКА И РАБОЧАЯ ВСТРЕЧА... ..	325
4.6. ВСТРЕЧА НА КРОПОТКИНСКОЙ НАБЕРЕЖНОЙ С ЭВАЛЬДОМ ВАСИЛЬЕВИЧЕМ И УЧАСТНИКАМИ «ЭКСПЕРИМЕНТА ВЕКА»	331
4.7. О ШКОЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ И СОЗДАНИИ НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ.....	338
4.8. СЛЕДСТВИЯ МЕТАФИЗИКИ И ВОЗМОЖНОСТИ ДИАЛЕКТИКИ КАК ЕЕ АНТИПОДА В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ: К ПОПЫТКЕ ПРОДОЛЖАТЬ АНАЛИЗ ЭВАЛЬДА ВАСИЛЬЕВИЧА ИЛЬЕНКОВА СЕГОДНЯ... ..	342
4.9. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ КАЧЕСТВА, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ТАЛАНТЫ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СПОСОБНОСТИ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЧУВСТВА, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАЗУМ.....	364
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	367
СОДЕРЖАНИЕ	370

Научное издание

**ВОЗНЯК ВЛАДИМИР СТЕПАНОВИЧ
ГУСЕВА НИНА ВАСИЛЬЕВНА**

**ДИАЛЕКТИКА ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ.
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И
ВОСПОМИНАНИЯ КАК ТОЧКИ ДУХОВНЫХ ПЕРСПЕКТИВ**

Монография

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка
Технический редактор Т.В. Левина

Подписано в печать 30.12.2016
16,9 уч.-изд.л

Формат 60x84/16
Тираж 1000 экз.

Объем 23,3 усл.печ.л.
Цена договорная
