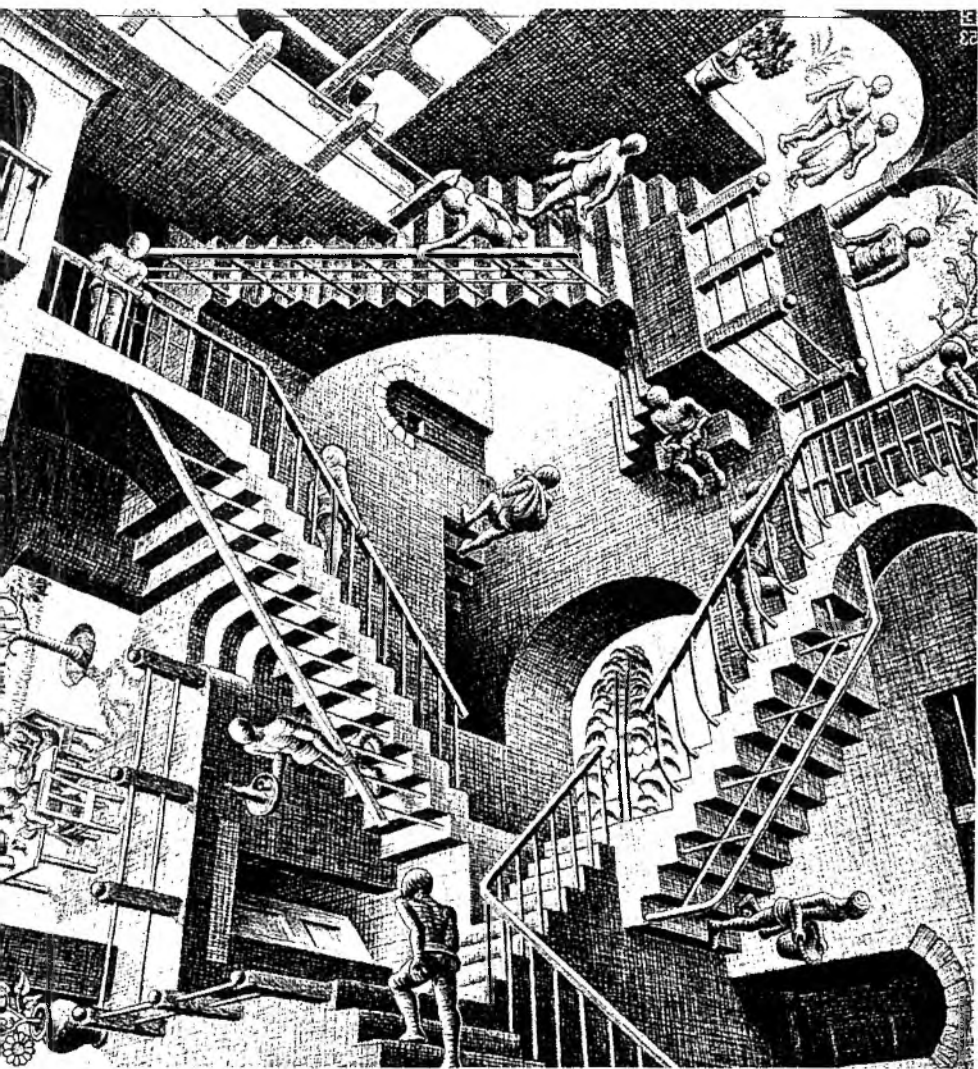


ЧЕЛОВЕК САМООПРЕДЕЛЯЮЩИЙСЯ



УРАЛЬСКАЯ АКАДЕМИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ

ФИЛИАЛ УРАЛЬСКОЙ АКАДЕМИИ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
В Г. ОРЕНБУРГЕ

И. А. Беляев,
В. В. Кашин,
А. М. Максимов,
Н. С. Рыбаков,
Ю. Ш. Стрелец

ЧЕЛОВЕК САМООПРЕДЕЛЯЮЩИЙСЯ

ЕКАТЕРИНБУРГ - ОРЕНБУРГ

2004

ББК 87

Б-44

УДК 1:572

ISBN 5-8056-0079-X

Беляев И. А. и др.

Б-44 Человек самоопределяющийся: Монография / И. А. Беляев, В. В. Кашин, А. М. Максимов и др.; под ред. И. А. Беляева. — Екатеринбург: УрАГС; Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2004. — 108 с.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор философских наук, профессор Б. С. Павлов

доктор философских наук, профессор В. М. Петров

доктор социологических наук, профессор В. Г. Попов

Монография посвящена исследованию человека как самоопределяющегося существа. Предпринята попытка выявить характер связи самоопределения с целостным мироотношением человека, с его свободой и самостью. Особое внимание уделено рассмотрению самоопределения в духовно-душевном аспекте.

Для философов, культурологов, социологов, религиоведов, психологов, педагогов, всех интересующихся проблемой самоопределения человека.

ББК 87

ISBN 5-8056-0079-X

© Авторы, 2004

© Уральская академия государственной службы, 2004

© Филиал Уральской академии государственной службы в г. Оренбурге, 2004

*Посвящается
Владимиру
Александровичу
Андрусенко —
философу,
мыслителю,
человеку.*

ВВЕДЕНИЕ

Владимир Александрович Андрусенко (25.07.1951–19.10.1999 гг.) — доктор философских наук, специалист по методологии социального познания и философской антропологии.

Прожив недолгую жизнь, он успел многое. Написал книги, защитил кандидатскую и докторскую диссертации, преподавал, с блеском выступал на многих философских форумах, организовал в г. Оренбурге филиал Уральской академии государственной службы, которым успешно руководил до тех пор, пока выпавший на его долю земной путь не был пройден до конца. Статья о нем опубликована в энциклопедии «Философы России XIX–XX столетий» (см.: *Алексеев П. В.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Академический проект, 2002. — С. 53.). Вероятно, с формальной, бухгалтерско-юридической точки зрения он, при своих незаурядных способностях, мог бы сделать в жизни и больше. Тем не менее, главное в его наследии, самое умное и доброе в нем то, о чем не напишешь ни в каком отчете, что практически не поддается словесной фиксации без серьезного искажения смысла.

Человек разносторонне одаренный и бесконечно сложный, он любил жизнь и сумел провести ее в окружении людей, в самом разнообразном общении с ними. Он сам принимал все сколь-нибудь важные решения, и сам же нес ответственность за их последствия. Всегда пронизательный и ироничный, настойчивый в одних случаях и покладистый в других, он обычно отличался тактичностью, стремлением сохранить человеческое достоинство, причем не только свое, но и всех иных людей, вне зависимости от характера складывающейся ситуации. В памяти тех, кому довелось с ним общаться, сохранился образ физически крепкого, богатырски сложенного человека, гармонически сочетающего в себе душевную распо-

ложенностью к людям, неподдельный интерес к их проблемам с духовной тягой ко всему подлинному, находящемуся за пределами наличного существования. Осознавая актуальность практически бесконечного множества конкретно-жизненных, не чуждых пошлости быта правд и стремясь к истине, он полагал себя, прежде всего, мыслителем, миссия которого заключается в постижении мудрости бытия.

Для тех, кто был близок с ним, он, собственно, и есть одно из удачных воплощений идеи того самого «человека самоопределяющегося», концептуализирующему осмыслению сущности и существования которого посвящено проведенное авторами монографическое исследование.

Авторы монографии были лично знакомы с Владимиром Александровичем Андрусенко как с философом-профессионалом, каждому на каком-то этапе своей жизни довелось продуктивно взаимодействовать с ним. При этом выходящее за сугубо профессиональные рамки общение с ним как с оригинальным мыслителем оказывалось на редкость вдохновляющим, побуждающим к собственному смысложизненному поиску. Да и дружба с таким интересным, *глубоким, на редкость обаятельным человеком была исключительно увлекательной.

Несмотря на, казалось бы, бесспорную актуальность избранной авторами монографии проблематики, ее серьезная разработка пока не стала для философско-антропологических исследований одним из магистральных направлений. Тем не менее, некоторый положительный опыт целенаправленного философского постижения человеческого самоопределения имеется. Так, одним из удачных примеров корректного изложения эвристически ценных исследовательских результатов является вышедшая в 1996 г. монография «Философия самоопределения», ответственным редактором которой выступил В. А. Андрусенко, а среди ее авторов были А. М. Максимов и Ю. Ш. Стрелец (см.: Философия самоопределения. — Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. — 212 с.).

Следует отметить, что работа над настоящей монографией мыслилась авторами как творческое продолжение исследовательских усилий группы философов, возглавлявшейся В. А. Андрусенко.

Осознавая принципиальную допустимость когнитивного плюрализма при осуществлении коллективного философского поис-

ка, авторы, тем не менее, попытались там, где это оказалось возможным и практически полезным, свести до минимума проявление своеобразия собственных взглядов. Разумеется, полное когнитивное единство соавторов не достижимо, но, наряду с этим, недопустимо и механическое, эклектично-суммативное построение текста, содержащего совокупный результат их труда.

В проведенном исследовании при раскрытии специфики частных сторон человеческого самоопределения эвристически ценной в одних случаях оказалась опора на наиболее востребованный из известных ранее альтернативных образов человека, в других — на образы, концентрированно выражающие специфику методологических позиций авторов. При этом в тексте нашли отражение как ориентация авторов на главенствующие тенденции философско-антропологических изысканий, так и их стремление к новизне применяемых подходов и итоговых теоретических положений. В § 5, к примеру, личность, согласно доминирующим в современном человекознании взглядам, фактически отождествляется с целостным человеческим существом. В § 1 понятие «личность» используется в несколько ином значении. Здесь личность рассматривается более узко, как мера социализации индивида, его вовлеченности в социальные процессы и подчиненности специфике их протекания.

Такое расхождение авторов в определении приоритета при выборе одного из допустимых значений используемых элементов понятийно-терминологического аппарата философской антропологии не только практически приемлемо, но и неизбежно. Более того, представляется, что изложение в одном тексте в той или иной мере различающихся вариантов видения человеческого естества при их рациональном сочетании дает возможность и авторам, и читателям вполне плодотворно постигать его особенности.

Монография состоит из введения, двух глав, каждая из которых разделена на три параграфа и заключения. Основной текст монографии дополнен сведениями об авторах и приложением.

Общая редакция монографии осуществлена И. А. Беляевым. Им же написаны: введение, § 1, § 4 и заключение. Автором § 2 является А. М. Максимов, § 3 — Н. С. Рыбаков, § 5 — В. В. Кашин, § 6 — Ю. Ш. Стрелец. В приложении представлена ранее опубликованная работа В. А. Андрусенко «Самоопределение человека и обра-

зовательный процесс» (см.: Актуальные проблемы гуманизации образования. — Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. — С. 3-7.).

Авторы выражают искреннюю благодарность докторам философских наук, профессорам Б. С. Павлову и В. М. Петрову и доктору социологических наук, профессору В. Г. Попову, взявшим на себя труд по рецензированию монографии.

Глава 1.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

§ 1. Целостное мироотношение и самоопределение

Целостное мироотношение является функцией человеческой целостности. Иначе говоря, реализация целостного мироотношения обнаруживается как собственно процессуальный аспект существования человека. Интегрируя в себе все содержание человеческой целостности, целостное мироотношение разворачивается как непрерывное преобразование ее разнообразных общих и частных свойств в отношении к тем фрагментам Мира, которые оказываются в пределах досягаемости и каким-либо образом манифестируют себя. Соответственно, браться за разработку вопросов, прямо или косвенно касающихся целостного мироотношения, имеет смысл лишь в том случае, если исследователь располагает рационально обоснованным, понятийно-терминологически опосредованным представлением о человеке как целостности. Но что есть человеческая целостность, каковы ее подлинные сущность и существование? На момент написания этих строк предложено много вариантов ответа на этот вопрос, но ни один из них не стал пока общеприемлемым.

Анализ доступного для изучения философского наследия показывает, что все многообразие усилий в постижении человеческой целостности можно свести к реализации нескольких подходов. К

трем основным, акцентирующим внимание исследователя на отдельных составляющих сущности и существования человека, следует отнести натуроцентрический, социоцентрический и теоцентрический. В рамках первого из них человек рассматривается, прежде всего, как природное существо, в рамках второго главенствующей оказывается его социальность, а в рамках третьего — духовность. Но что может быть противопоставлено однозначной, изолирующей концентрации внимания на природности, социальности или же духовности человека? Какой подход сделает наиболее вероятным формирование действительно объективного, эмпирически и теоретически состоятельного видения целостного человеческого существа?

Думается, что обретение искомого видения человека становится возможным при интеграции натуроцентрического, социоцентрического и теоцентрического подходов к его постижению. Наиболее состоятельные в теоретическом отношении попытки осуществить такого рода интеграцию нашли отражение в трудах Н.А. Бердяева, М. Бубера, У. Джемса, В. С. Соловьева, Г. Э. Хенгстенберга. Эти мыслители, а после них и наряду с ними и некоторые иные авторы философских текстов, в том числе — современные отечественные, сочли возможным выделить в человеческом существовании и/или в существующем человеке природные, социальные и духовные аспекты, стороны, компоненты, составные элементы или же виды деятельности. Не исключено, что из известных философов, для которых характерны мысли такого рода, ближе всех к пониманию природно-социально-духовного характера человеческой целостности подошел А. Сервера Эспиноза, утверждавший, что «человек — это существо, которое, занимая особое место среди животных, как индивид становится личностью в силу своей свободы и коммуникабельности и через свои пространственно-временные измерения проецирует себя в мир как образ Бога»¹. Тем не менее, кочующие из одного философского текста в другой разрозненные мысли о человеке как существе, едином в своей природности, социальности и духовности, строгого концептуального оформления до сих пор не получили. По крайней мере, такого рода антропологические концепции пока не стали известными отечественному философскому сообществу.

Полагаем, что содержание представленных ниже теоретических

положений является достаточным основанием для продуктивного рассмотрения целостного мироотношения, для выявления его соотношения с самоопределением человека в Мире.

Человек есть существо целостное, во всякий отдельный момент своего индивидуального существования обнаруживающее себя как нечто завершенное. При этом завершенность человеческой целостности относительна. Возникающая с возникновением его самого, целостность человека находится в состоянии непрерывного становления и никогда не бывает ставшей. Целостность свою человек обретает в процессе осуществления себя в целостном Мире.

Человек приходит в Мир как локальная актуально-потенциальная становящаяся целостность. Взаимодействуя с доступными ему иными локальными целостностями — относительно самостоятельными частями необъятного в своей целостности Мира, осваивая становящегося себя и пространственно-временное измерение континуума условий своего осуществления, человек обнаруживает различным образом организованные целостности. Самоутверждаясь в процессе взаимодействия с ними, человек непрерывно обретает себя — истинного, сущностно актуализующегося, или же ложного, отчуждающегося от собственного естества.

Разными, относительно обособленными, специфически оформляющимися частями, сторонами своей становящейся целостности человек реализуется в трех мирах, трех качественно различных сферах существования: природной, социальной и духовной. В своей совокупности эти сферы — фрагменты целостного Мира — раскрываются человеку как природно-социально-духовное измерение континуума условий его существования. Тем не менее, в каждой изолированно взятой сфере (а изоляция одной сферы от других возможна только путем абстрагирования) человек предстает одной из экзистенциальных составляющих своей целостности, то есть какой-либо из своих экзистенциальных ипостасей. Думается, что термином «экзистенциальная ипостась» можно назвать принципиально различные формы реализации сущности целостного человека, соответствующие специфике каждой из трех сфер его существования. Экзистенциальные ипостаси — природная, социальная и духовная — в существовании индивида относительно совмещены в пространстве и во времени. Сущностно же они неделимы и неслиянны. Пребывая одновременно/однопространствен-

но во всех трех своих экзистенциальных ипостасях, человек, тем самым, являет собой целостность, включенную в целостный Мир, неотделимую от него и противостоящую ему.

«Человек, как целостное существо, — пишет Н. А. Бердяев, — не принадлежит природной иерархии и не может быть в нее вменен»², «он необъясним из природного мира»³. Тем не менее, в природной сфере, в своей предметно-вещественной, телесной экзистенциальной ипостаси человек обнаруживается как организм — совокупность (материальный субстрат) природных сущностных сил. Природные сущностные силы реализуются человеком как жизнедеятельность, то есть активность его организма. Пространственно-временная ограниченность жизнедеятельности, ее изначально-сущностная морфо-функциональная детерминированность ограничивают пребывание человека в этой экзистенциальной ипостаси. Природность человека — потенция его социальности и духовности.

В природно-органической проекции становление человеческой целостности выступает как адаптационный процесс непрерывного воссоздания единства жизнедеятельности организма и природных условий ее осуществления.

Человек, как отмечает Н. А. Бердяев, есть «не только социальное существо и не может целиком принадлежать обществу, но он и социальное существо»⁴; попытки обнаружить его исключительно вне общественных отношений изначально обречены на неуспех. В мире общественных отношений, в социальной сфере человек представлен соответствующей ипостасью — своей личностью. Личность — это средоточие прижизненного обретаемого человеком единства социальных сущностных сил. Личность есть социальное качество, возникающее и становящееся в процессе социально-ролевой репрезентации человека. Становление личности являет собой внешне детерминированный самовоспроизводящийся процесс формирующе-корректирующего преобразования человека в полноценный элемент непрерывно изменяющегося социума. Социальные сущностные силы реализуются человеком прежде всего как социально заданная деятельность, как квинтэссенция его сугубо личностной активности.

В социально-личностной проекции становление человеческой целостности обнаруживается как адаптационный процесс непрерывного обретения и воссоздания единства субъектных и объект-

ных черт личности и социальных условий их проявления.

На осуществлении человека в социальной экзистенциальной ипостаси, то есть как личности, следует остановиться особо, так как в противном случае у читателей вполне могут возникнуть понятийно-терминологические затруднения, а вслед за этим неизбежно появляется риск безоговорочного неприятия ими не вполне понятых теоретических положений, разворачиваемых в данной главе.

Думается, что понятие личности должно репрезентировать только ту часть содержания подчиняющего его понятия человеческой целостности, которая обобщает представление о том, что именно индивид активно и пассивно, осознанно и неосознанно использует (может использовать) для обозначения и реализации себя в сфере взаимодействия с иными людьми, социальными группами и с обществом в целом, не более того, и не менее. Интегрирующее в своем содержании знание о внешних и внутренних результатах адаптации целостного человека к конкретно-деятельностной манифестации себя как существа общественного, понятие личности естественным образом оказывается мерой социализации индивида, его вовлеченности в социальные процессы и подчиненности специфике их протекания. Можно сказать, что человек в своей социальной экзистенциальной ипостаси есть существо частичное, внешне детерминированное и не самодостаточное, а именно это как раз и обеспечивает принципиальную возможность его осуществления в системе общественных отношений. Содержание данных суждений, однако, мало согласуется с традиционными вариантами использования рассматриваемого понятия, фиксирующими и символизирующими глубокую социологизированность современного человековедения. Подавляющее большинство авторов, воистину безгранично используя полисемичность знаков естественного языка, позволяют себе следующее: либо прямое отождествление личности с человеком как таковым, либо использование понятия «личность» для обозначения того из людей, кто обладает проявляющимся в межчеловеческом взаимодействии неким определенным свойством или набором свойств, которые автор, по той или иной причине, оценивает позитивно. Более того, в человековедческой литературе можно обнаружить случаи сочетания того и другого в одном тексте.

При наличии столь существенно различающихся вариантов использования какого-либо понятия эвристически продуктивным может оказаться этимолого-семантический анализ применяемого для его обозначения слова.

С этимолого-семантической точки зрения личность есть личина, то есть маска, которую надевает человек, чтобы скрыть свое подлинное лицо — изначально-сущностное, принципиально неотъемлемое, квинтэссенциальное в себе. Каково же это лицо в действительности, никому знать не дано, даже самому человеку. Признавая личность маской, нельзя не отметить, что, согласно словарям русского языка, маска может изображать и человеческое лицо, и звериную морду⁵. А между человеком (Человеком, то есть олицетворением добра) и зверем (Зверем, то есть олицетворением зла) неисчислимо множество переходных форм. И каждая роль, которую играет человек в социальном мире, есть сочетание человеческого и звериного.

Личность является продуктом общества, которое формирует ее по своему образу и подобию. Общество, в котором безраздельно царит зло, производит соответствующую себе личность. В этом обществе будет эффективно представлен только «ставший» Зверем человек. Впрочем, «звериное» общество осуществимо исключительно отвлеченно-теоретически. Маску Зверя никакой человек не может носить постоянно, сколь бы выгодно это не было в отдельных социальных ситуациях. Ведь, как бы то ни было, люди хотят видеть в другом человеке Человека. И человек меняет маски — играет различные социальные роли. А потому, личность (личина!) есть не одна маска, а их комплекс, структура которого суммативно-кумулятивно отражает разнообразие социально-ситуативных требований жизни к человеческому существу.

Личину человек надевает, но снять не может, как Геракл, олицетворение природной силы, не смог снять плащ, натертый ядовитой кровью кентавра Несса. Но, в отличие от губительного плаща, надевание личины оберегает человека от многих потенциальных опасностей. Личина в процессе социализации так прочно прирастает к лицу (то есть к изначально-сущностному в человеке), а попытки их разделить столь болезненны и деформирующи, что их успешность вызывает цепную реакцию разрушения человеческой целостности.

Таким образом, во-первых, человек в процессе взаимодействия с другими людьми, с отдельными социальными институтами и со всем обществом не может обойтись без маски-личины, то есть без своей личности и, во-вторых, содержание человеческой целостности личностью не ограничивается.

Согласно В. С. Соловьеву, «в человеке кроме животной природы и социально-нравственного закона (выступающего внутренним регулятором осуществления человека в его социальной экзистенциальной ипостаси. — И. Б.) есть еще третье, высшее начало — духовное, мистическое или божественное»⁶. Признавая это начало высшим, надо, вслед за Н. А. Бердяевым, пойти дальше и признать, что «человек есть ... духовное существо, возвышающееся над природным и социальным миром»⁷. Соответственно, важнейшей, главенствующей (по крайней мере — потенциально) сферой его существования оказывается духовный мир. В этом качественно ином по отношению к природе и социуму мире, в мире Абсолютных Истины, Добра и Красоты, в своей духовной экзистенциальной ипостаси человек осуществляется (может осуществляться) одухотворенной, возвышающе преобразованной трансцендированием души — средоточием духовных сил, способностей и потребностей.

Имеет смысл уточнить, что духовные сущностные силы, в отличие от природных и социальных, не могут быть даны человеку в полной мере изначально или возникнуть как итог каких-либо внешнесредовых влияний. Они обретаются и реализуются человеком в процессе трансцендентных смысложизненных исканий, выводящих его за пределы природного и социального осуществления на путь постижения вершин бытия. На этом пути Дух, то есть «смыслообразующая творческая сила Мира»⁸, оказывает животворящее влияние на раскрывающуюся ему человеческую душу. Взаимопроникновение души и Духа, отождествляющий человека с самим собой душевно-духовный синтез порождает духовность. Если возникновение духовности эмерджентно, то становление ее требует предельных для данного человека рациональных и трансрациональных усилий по преодолению устойчивого доминирования природного и социального в себе. Возникновение и становление духовности выступает необходимым, хотя и недостаточным условием как гармонизации всех составляющих человеческой це-

лостности, так и обретения человеком подлинной гармонии во взаимодействии с иными целостностями.

Духовно-душевная проекция становления человеческой целостности являет собой творческий процесс непрерывного обретения единства истинного (изначально-сущностно предзаданного и человеком, скорее всего, до конца непостижимого) и реального (конституированного реалиями надприродной, человекообразной действительности и, соответственно, принципиально доступного человеческому пониманию) смысла жизни.

Организм, личность и душа, будучи относительно самостоятельными целостностями и одновременно слагаемыми целостности более высокого порядка, сохраняют свое естество вне зависимости от каких-либо условий осуществления человека. Изменения, происходящие в организме, личности и душе как таковых, взаимообусловлены в той мере, в которой целостный человек может опосредованно проявить в процессе своего осуществления в одних экзистенциальных ипостасях то, что имманентно ему в других его экзистенциальных ипостасях.

Следует отметить, что в рамках процесса реализации естества человека между его природными, социальными и духовными силами возникают отношения дополнительности и взаимопредставленности. Дополнительность в данном случае представляет собой отношение между отдельными сущностными силами человека, определяющее невозможность их одновременного и равнозначного проявления. Взаимопредставленность выступает как отношение между этими силами, определяющее принципиальную возможность их ограниченного проявления в несоответствующих им сферах осуществления человека. И как бы ни складывалось взаимодействие человека с доступными ему фрагментами Мира, его целостность обнаруживается в этом процессе всеипостасно, многокачественно, какой-либо из практически безграничного множества своих возможных, относительно самостоятельных, частных сторон. Подчеркнем, что каждой из этих сторон и, соответственно, всяким конкретным актом осуществления мироотношения репродуцируются и природно-органические, и социально-личностные, и духовно-душевные составляющие человеческой целостности.

Рассмотрев человека как природно-социально-духовную целостность, попытаемся конкретизировать содержание понятия его целостного мироотношения.

«Исходными составляющими, основаниями мироотношения человека, — как полагает В. А. Андрусенко, — выступают: сам человек, душевное переживание его положения в мире, отражение этого переживания в соответствующих мировоззренческих образах, выработка программ сохранения и приумножения “человечности”. Человек стремится сохранить, обезопасить и развить себя в пестром калейдоскопе природного и социального многообразия»⁹. При этом целостное мироотношение являет собой единство двух своих сторон: активной (субъектной) и пассивной (объектной). Выступая как субъект отношения с Миром, человек находит себя, умножает себя и творит себя. Осуществляясь как объект этого всеполагающего отношения, человек может потерять себя, обеднять себя и даже убивать себя. Иными словами, человеку доступно осуществление мироотношения как в направлении самосозидания, так и в направлении саморазрушения.

«В каждом конкретном человеке активная и страдательная составляющие создают поле жизненной напряженности, полюса которого могут меняться, что приводит к доминированию одной из составляющих в пределах одной и той же жизненной ситуации, в одних и тех же пространственно-временных рамках»¹⁰. Духовный мир — воплощение духовных сущностных сил человека — выступает «своеобразным регулятором напряжения, предвосхищая возможные необратимые перепады душевного напряжения, смену полюсов, и по возможности надежно блокируя его от внешних (разрушающих) воздействий»¹¹, обеспечивая тем самым реализуемость человеческого мироотношения в его целостности. Духовная эволюция — процесс в потенции бесконечный, духовные силы человека могут быть безграничными; соответственно, совершенству целостного мироотношения нет предела.

Осуществляя целостное мироотношение, человек непрерывно самообновляется, обретает иную, непременно обладающую элементами новизны качественную определенность. Причем, характер всех отдельных связей человека с действительно существующими фрагментами целостного Мира конституируется спецификой реализуемого им варианта целостного мироотношения. Человеческое мироотношение определено во всякий отдельно взятый момент своего осуществления; частно-ситуативный предел его задается, прежде всего, соотношением потенциально неисчерпаемых

и самовозобновляемых своей востребованностью духовных сил человека и актуальных свойств той совокупности доступных ему фрагментов Мира, которые могут быть названы социокультурной действительностью.

Социокультурная действительность выступает синтетическим репрезентантом всех многообразных надприродных — социальных и духовных — явлений. Она характеризуется континуальностью, пространственно-временной локализацией, системной организацией и сочетанием конкретно-исторической уникальности с аперсональностью и категоричностью господствующих императивов. Раз возникнув, социокультурная действительность начинает воспроизводить саму себя, свои наличные параметры, попутно воздействуя тем или иным образом на все новое, сколь-нибудь заметное в каком-либо отношении. Следует уточнить, что весьма важное, системообразующее влияние на становящееся содержание социокультурной действительности оказывают актуальные ценности «официальной», доминирующей в обществе культуры.

Определенность мироотношения находит свое концентрированное выражение в стихийной, редко осознаваемой устремленности индивида к приданию человекоразмерности всему, что его окружает и что воспринимается им как «весь Мир». Немаловажно отметить и то, что здесь имеет место коллективный суммативно-кумулятивный эффект расширения границ и совершенствования структуры тех фрагментов социокультурной действительности, с которыми люди непосредственно взаимодействуют и которые, главным образом, задают специфику мотивационного содержания их мироотношения.

В собственно процессуальном измерении становящееся мироотношение человеческого существа выступает как совокупность скоординированно совершающихся процессов мироопределения и миротворения. С одной стороны, целостное мироотношение разворачивается как мироопределение, то есть отождествление объективно существующего многореального Мира с самостоятельно выработанными и/или усвоенными представлениями о нем. С другой стороны, осуществление мироотношения невозможно без осознанно субъективного миротворения, символосозидания как самопреобразования содержания интимного духовного мира и как ин-

дивидуального вклада в становление реалий социокультурной действительности.

Перейдем к рассмотрению понятия самоопределения. Вслед за В. А. Андрусенко это понятие можно дефинировать как «объективный процесс утверждения человека в жизни через развитие его природных ..., социальных и духовных качеств в направлении универсализации своего мироотношения, максимальной защищенности и эффективной представленности в мире»¹². Самоопределение, при этом, доступно только человеку «вступившему в область свободных и ответственных поступков и действующему согласно высшим духовным ценностям человечества»¹³.

Полагаем, что ориентация на представленный дефинитивный материал задает специфику потенциально продуктивного подхода к разработке проблемы самоопределения человека как целостного природно-социально-духовного существа, в процессе взаимодействия с Миром одновременно/однопространственно выступающего как организм, личность и душа.

Думается, что самоопределение человека в изолированно взятой природной сфере его существования практически невозможно. И в самом деле, какое самоопределение может осуществлять организм — конкретным образом организованный материальный субстрат человеческой социальности и духовности? Ведь организм просто не способен поддерживать постоянство состава своей внутренней среды и должный уровень физиологической (двигательной) активности вне весьма узкого диапазона приемлемых для него физико-химических характеристик внешней среды. Вероятно, между этими характеристиками и жизнедеятельностью организма существует преимущественно одно-однозначное соответствие, по сути своей не оставляющее места для неопределенности.

Заметно сложнее вопрос о самоопределении человека в социальной сфере. Бесспорно то, что эта сфера предоставляет человеку некоторую возможность осуществлять акт выбора. Однако объекты, ситуации, прогнозируемые последствия выбора детерминированы и опосредованы социальными факторами (статусом человека как члена общества, спецификой ситуации выбора и т.п.). Поэтому реальное самоопределение человека в социальной сфере заведомо частично и почти всегда иллюзорно; приходится признать, что на самом деле, за редким исключением, здесь имеет место ква-

зисамоопределение. Следовательно, ставшая весьма популярной идеологема «самоопределение личности» представляет собой теоретически и эмпирически бесплодную социологизаторскую конструкцию, так как личность просто не может быть самостоятельным субстратом человеческого самоопределения.

Подлинное самоопределение человека связано, прежде всего, с духовной сферой его существования, с душой — «точкой отсчета» и «органом» самоопределения. Сконцентрировавшись на реализации себя именно в этой — надприродной и надсоциальной — сфере, стремящееся к самостоятельному выбору человеческое существо может преодолеть объективно (а зачастую и субъективно) гнетущую его зависимость от разнообразных внешнесредовых факторов. И только та активность человека, которая имеет духовно-душевный характер, в полной мере оказывается действенной, утверждающей его в жизни, дающей возможность свободно и ответственно совершать поступки и определять свой жизненный путь. Однако не следует ограничивать содержание процесса самоопределения «трудом души» и/или «духовными исканиями». Ведь самоопределяется человек, целостность которого репрезентируется единством его природного, социального и духовного существования. А потому, в человеческом самоопределении неизбежно обнаруживаются не только духовно-душевные, но и социально-личностные, и природно-органические компоненты.

Приступая к непосредственному рассмотрению взаимосвязи самоопределения и целостного мироотношения, надо сразу же выделить два ее важнейших аспекта. Думается, что есть вполне объективное различие в характере связи между самоопределением и мироопределением с одной стороны и самоопределением и миротворением — с другой.

Осуществляя мироопределение, человек активно и пассивно, рационально и иррационально получает, усваивает и обобщает разнородную информацию о природных, социальных и духовных явлениях многореального Мира, обнаруживает и раздвигает собственные горизонты мировидения, непрерывно переструктурирует совокупность своих представлений о том, «каков есть Мир на самом деле». При этом он, вольно или невольно, более или менее оперативно выявляя субъективно новые элементы доступной совокупности социально-ситуативно актуализируемых культурных

реалий, неизбежно заимствует некоторые из них, трансформируя тем самым мотивационное содержание собственного мироотношения.

Осуществляя миротворение, человек ищет для себя, находит и в сознании своем обобщающее-селективно, символически фиксирует такой образ Мира, который комплементарен его собственным сущностным силам. Фактически человек творит свой миф о Море как субъективно главенствующий символ, содержательное наполнение которого очевидно для него самого, но понятийно-терминологически трудноопределимо, а потому непередаваемо за пределы породившего его индивидуального сознания без какого-либо искажения. В рамках этого процесса человек реализует способность к символообразованию посредством придания приемлемого для себя варианта человекоразмерности мифически-отрепшенно постигаемым и определяемым фрагментам Мира и трансформации в соответствующем направлении содержания собственных интимных мировоззренческих ориентаций. Конкретно-деятельностно проецируя эти ориентации на реалии социокультурной действительности, в той или иной мере преобразуя их, человек, тем самым, вносит некоторый вклад в совокупное внешнесредовое влияние на становление мотивационного содержания мироотношения иных отдельных людей.

Процессы самоопределения и мироопределения разворачиваются параллельно и скоординировано, а потому при необходимости могут эвристически продуктивно рассматриваться как некий совокупный, единый процесс само- и мироопределения. Вне всякого сомнения, непрерывно трансформирующийся комплекс представлений человека о сущности Мира и самого себя состоит из всего того, что он знает и того, во что он на самом деле верит. Поддерживая на максимально возможном уровне обобщенности информацию, составляющую содержание этого комплекса, индивид оказывается способным устанавливать демаркационные линии между собой и Миром и обнаруживать принципиально возможные и оптимально реализуемые пути и способы их преодоления.

Единый процесс само- и мироопределения отражает и задает меру соответствия актуализируемых свойств человеческого существа и тех свойств, которые проявляют доступные ему фрагменты действительности в каждый момент их взаимодействия. Всякое

взаимное несоответствие этих свойств выступает в роли либо катализатора, либо ингибитора процесса миротворения. И чем ниже точность соответствия рассматриваемых свойств друг другу, тем с большей интенсивностью, при прочих равных условиях, протекает процесс миротворения. Таким образом, связь между самоопределением и мироопределением является непосредственной и может быть квалифицирована как взаимопорождающая, симметрично взаимостимулирующая и взаимопреобразующая. Связь самоопределения с миротворением, опосредуемая его связью с мироопределением, выражается в ассиметричной взаимостимуляции; прямое влияние сопряженного с мироопределением самоопределения на миротворение оказывается более существенным, чем обратное влияние.

Надо отметить, что совокупность разнообразных конкретно-жизненных процессов, понимаемая здесь как реализация целостного мироотношения, обычно трактуется исследователями, знакомыми с идеями Г. Марселя и Э. Фромма и применяемой ими терминологией¹⁴, как выбор между обладанием и бытием, которые, в свою очередь, признаются двумя возможными способами человеческого существования. Для человека, последовательно реализующего первый из этих способов, предполагающий приоритет природного и, в некоторой мере, социального аспектов существования, свойственно такое мотивационное содержание мироотношения, характер которого можно обозначить ключевым понятием «иметь». При выборе второго способа, когда человек явно ориентируется на духовный аспект своего существования, мотивационное содержание мироотношения оказывается таковым, что в этом случае наиболее удачным будет использование ключевого понятия «быть».

Направленность на «иметь», как, думается, допустимо утверждать, интерпретируя мысль Г. С. Померанца¹⁵, задает человеческому мироотношению аналитический характер, то есть, практически, настраивает индивида на бухгалтерскую скрупулезность в поисках непосредственной выгоды, на то, чтобы сделать свою жизнь подобной успешному розыгрышу шахматной партии. Направленность на «быть», напротив, делает мироотношение принципиально внеаналитичным, ставя реализующего его индивида перед необходимостью беспрестанно делать однозначный выбор между вза-

имеисключающими вариантами возможного будущего, и, вне зависимости от специфики складывающейся жизненной ситуации, предрасполагая его к тому, чтобы воспринимать и присваивать с предельно доступной мерой полноты «весь Мир» и всецело вверять себя ему.

Полагаем, что между понятиями «иметь» и «быть», прочно вошедшими в понятийно-терминологический аппарат философии, надо поставить понятие «казаться». В самом деле, ведь человек, который хочет, но не может «иметь» или/и «быть», при этом, зачастую, столь успешно создает впечатление наличия того или/и другого, что вводит в заблуждение даже самого себя. Предельно обобщая особенности разрешения практически бесконечного множества требующих реального самоопределения беспрестанно встающих перед всяким человеческим существом смысловых проблем, можно констатировать, что, оказавшийся между Сциллой и Харибдой изолированных от своей противоположности обладания и бытия, индивид нередко умудряется уйти от претерпевания неудобств и приложения усилий, естественных для каждого из этих двух способов существования. Делает он это за счет выбора третьего пути, сосредоточиваясь на том, чтобы «казаться» состоявшимся как обладающий или/и укорененный в бытии, балансируя, при этом, на грани между противостоящими друг другу вариантами направленности собственного мироотношения.

Следует подчеркнуть, что многие разнородные и разнообразные реальные проблемы «разрешимы» посредством имитации их разрешенности. К примеру, именно такого рода проблемой для человека выступает характер исхода его собственного существования. Ведь, в самом деле, даже если и нельзя частично спастись, а частично попасть в ад, то, оказавшись на грани между тем и другим, можно попытаться оттянуть момент действительного разрешения этой проблемы, притворившись, что одно из двух уже состоялось и соответствующая определенность обретена. Тот же сценарий характерен и для других острейших, воистину предельных проблем, чье окончательное, однозначное, вносящее существенные изменения в жизнь человека, лишшающее его комфортно воспроизводящейся возможности «казаться» разрешение неизбежно. Что же касается иных, как правило субъективно и объективно менее важных, неопредельных жизненных проблем, то рассматривае-

мый вариант их удобного и выгодного квазиразрешения, будучи избранным, зачастую продолжает использоваться и тогда, когда причина, вызвавшая его избрание, полностью потеряет свою актуальность.

Не стоит упускать из виду и того, что применительно к разрешению какой-либо проблемы признаки обладания и бытия для внешнего наблюдателя нередко оказываются практически неразличимыми. В такой ситуации имитация подлинного разрешения проблемы иногда не только не табуируется бытующими социокультурными установками, но и стимулируется ими. Реальный смысл этих установок предстает перед адресатами в завуалированной форме, причем само их стимулирующее воздействие объективно несет в себе некоторый негативный, критический подтекст.

Так, в разных жизненных ситуациях немалому числу людей приходится получать иронические, двусмысленные по сути своей советы типа: «Молчи, сойдешь за умного!». Конечно же, далеко не всегда адресаты подобного совета обладают разумом, соответствующим негативному контекстуальному определению, *a priori* унижающему человеческое достоинство, тем не менее, недремлющий «всеядный» рассудок услужливо указывает им, что навязываемый вариант поведения в самом деле может оказаться социально наиболее выгодным, причем не только в оперативном, но и в тактическом, и даже в стратегическом отношении. Идею, лежащую в основе мотивации следования такому совету, Г. В. Ф. Гегель обозначил весьма изящно. «Подчас плоскому человеку, — написал он, — который мало себя проявляет вовне и лишь изредка дает возможность полуразгадать свои поступки, удастся создать мнение, что он мудр и обладает глубокой внутренней жизнью. Окружающие могут полагать, что в этом сердце и уме скрывается нечто чудесное, между тем как в конце концов оказывается, что за этим ничего нет»¹⁶. Но интеллектуальная несостоятельность по настоящему умелого имитатора выявляется действительно в «конце концов». А до того успешно скрывающему определенную ущербность своего естества «плоскому человеку» будет сполна доставаться все то, что дающие себя обманывать окружающие предназначают, казалось бы, его антиподу.

Сказанное свидетельствует о том, что общая направленность ми-

роотношения самоопределяющегося человеческого существа может концентрированно выражаться в рамках трех типичных, тяготеющих к взаимоисключению вариантов.

Первый вариант, при котором для обозначения характера мотивационного содержания целостного мироотношения применимо ключевое понятие «иметь», соответствует, прежде всего, природно-органическому компоненту самоопределения. При избрании этого варианта мироотношению свойственна *направленность на потребление*, то есть на непосредственное и опосредованное использование находящихся вне человека разнородных и разнообразных явлений для обеспечения его собственной жизнедеятельности и удовлетворения в той или иной мере связанных с ней потребностей. Возможность такой направленности мироотношения изначально-сущностно задана, человек «обречен» на эмпирическое постижение границ ее реализации.

Второй вариант, при котором характер мотивационного содержания целостного мироотношения обозначается нами ключевым понятием «казаться», в наибольшей мере соответствует социально-личностному компоненту самоопределения. Здесь имеет место сочетание внешней, демонстрируемой отдельными поступками и всем поведением сообразности самого себя существующим социокультурным императивам, в одних случаях с наличием внутреннего тяготения либо к «быть», либо к «иметь», в других — с индифферентностью относительно реализуемого способа существования. Данный вариант мироотношения предполагает его общую *направленность на ценности*. Для конкретного человека ценностью может выступить любое явление, как реально существующее, так и гипотетическое, которое, приобретая для него интимно-личный смысл, в определенных общественно-исторических условиях оказывается ориентиром его жизни. Направленность мироотношения на актуальные ценности социально детерминирована, и у включенного в межчеловеческие отношения индивида нет никакой возможности избежать ее реализации.

Третий вариант, при котором характер мотивационного содержания целостного мироотношения можно обозначить ключевым понятием «быть», соответствует, главным образом, духовно-душевному компоненту самоопределения. При избрании этого варианта человеческому мироотношению присуща *направленность на бла-*

го, являющее собой «состояние и условие совершенства, осуществленности бытия»¹⁷. Такая направленность целостного мироотношения появляется и сохраняется только вследствие труда души и духовных исканий самоопределяющегося индивида. Ее конкретно-жизненное воплощение требует от человека приложения беспрестанных и подчас немалых интеллектуальных, волевых и телесных усилий по преодолению природно-социальных реалий, препятствующих актуализации его духовно-душевных сущностных сил, трансцендированию за пределы наличного существования, «прорыву» к вершинам бытия.

§ 2. Свобода и самоопределение

В философии противоборствуют два полярно противоположных взгляда на человеческую свободу. Согласно детерминистской трактовке (Б. Спиноза, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс), свобода есть познанная необходимость. Альтернативная точка зрения, которой придерживаются, например, многие экзистенциалисты, предполагает убежденность в том, что свобода не терпит детерминации, что она есть разрыв с необходимостью, отсутствие сдерживающих границ. Можно ли отыскать золотую середину между названными полюсами, отчасти сохраняя, с одной стороны, детерминистский подход и определяя свободу как форму обусловленности, а с другой стороны, усматривая в свободе процесс преодоления рубежей и границ, навязываемых человеку извне?

Вероятно, тут может помочь представление о свободе как противоречии самобытия и инобытия, как самоизменении границ, как самодетерминации. Вопрос о собственной свободе у нас обычно возникает, когда мы ощущаем противоречие, сопротивление какой-либо сдерживающей наше движение границы. Если мы способны самостоятельно снять противоречие, преодолеть эту границу или в достаточной степени подчинить ее своим интересам, тогда в нас рождается чувство свободы. Таким образом, свобода есть специфическое отношение индивида или социума к своим границам, внутренним или внешним, духовным или материальным. Когда за эти границы выходят или, напротив, когда их по своему желанию устанавливают и упрочивают, возникает феномен духовной или материальной свободы.

Свобода, следовательно, есть способность самоопределения, самопроявления, самосознания, самооткровения. Развивая идеи Н. О. Лосского об индивидуальности «я», С. А. Левицкий показывает, что социальное «я» — это псевдо-я. Подлинное «я» глубже социального, находится в сфере самосознания и проявляется антиномично. «Я» одновременно и имманентно (тезис), и трансцендентно (антитезис)¹⁸. «Я» не лишается своего единства и существует в неразрывной связи со своей жизнью благодаря интуиции особого рода. Можно предположить, что способность самоопределения, взаимоотношения с «иным» до поры сохраняется в виртуальной форме, дремлет в нас как потенция, но когда она реализуется и границы преодолеваются на самом деле, свобода достигает вершин своего актуального бытия.

Способность самоопределения выражается, прежде всего, в форме умения ориентироваться в собственном пограничном состоянии, анализировать и подвергать критике свои границы, пределы, рубежи, а также устанавливать желаемые рамки «своего» в противовес «иному». Свобода есть овнутривание внешнего инобытия до состояния самобытия и овнешнивание своих внутренних, сущностных сил до такой степени, когда внешнее пространство перестает сопротивляться моему бытию, становится свободным пространством. В свете такой трактовки свобода начинается там, где возникают переходы от внутреннего к внешнему (от сущности к явлению — отворение бездны «я», творчество) и обратно, от внешнего к внутреннему (интериоризация явления, освоение чужого, внешнего содержания и тем самым расширение внутренних — сущностных — границ). Категория свободы, следовательно, является кристаллом теории диалектики, каждая грань которого высвечивает в себе то или иное становящееся тождество атрибутивных противоположностей бытия.

Свобода — не вещь, не субстрат, но именно способность, свойство, «свое» (в отличие от инаковости). Эта способность может быть развита или не развита, и ее экстериоризация из лона сущностных сил предполагает умение быть свободным. Поскольку свобода есть по сути стояние на границе, пограничное состояние, постольку она переживается как волнение от сближения с инобытием, как переход от своего к иному, как неустойчивость, напряженность, страх отчуждения и радость освоения. Для понимания неопределеннос-

ти свободы чрезвычайно важна мысль И. Г. Фихте о том, что свое («я») постоянно оборачивается иным («не-я»). Мое «я» всегда не то, каким я его мыслю; оно трудно поддается идентификации и всякий раз различается с моим прежним «я». В актах различения самотождественных состояний «я» снимаются процессы отчуждения и освоения.

Идея свободы как противоречия самобытия и инобытия, как самодетерминации (преодоления собственных границ и выбора новых границ) позволяет не только синтезировать альтернативы детерминизма и индетерминизма, но также понять свободу как двуединый процесс отчуждения (отказа от прежних границ) и освоения новых рубежей через антиномию «свободы от» и «свободы для».

Всякая граница мыслится как единство противоположностей внешнего и внутреннего, своего и чужого, сущности и явления, конечного и потенциально бесконечного. Поэтому свобода (как пограничное состояние и переход границы) всегда имеет множество взаимосвязанных альтернативных признаков.

Например, свобода есть единство в той или иной степени соотносящихся «свободы от» и «свободы для». Неравновесное состояние процессов отчуждения и освоения в пространстве свободы способно в зависимости от доминирования отчуждения или освоения придавать свободе качественное состояние либо «свободы от», либо «свободы для». Свобода от жестких привязанностей, от навязываемой опредмеченности способностей человека описывается преимущественно категориями отчуждения и чужого. Такая свобода противоположна «свободе для» с ее опосредованностью актами освоения и приобретения, добровольного подчинения способностей и их осмысленного опредмечивания ради обретения власти над природными и социальными объектами. «Свобода для» — стремление к властвованию, присвоению, владению. В ней существует момент отталкивания «не-моего» как освоения «иного». В «свободе от» есть момент отрицания такого чужого, которое становится через это отрицание своим, есть отказ от власти над Миром и самим собой.

Как бы то ни было, один аспект свободы явно или неявно определяется через диалектически противоположный ему аспект. К примеру, недопустимо «свободу от» рассматривать лишь как средство, с помощью которого воля человека стремится к «свободе для».

«Свобода от» не есть и некий самостоятельный, отдельный вид свободы, который может иметь место сам по себе, независимо от «свободы для»; напротив, она — свое иное «свободы для» и всегда выступает вместе с последней как ее обратная сторона.

Моментом перехода от внутреннего к внешнему либо от внешнего к внутреннему выступает граница. Скажем, если мы выберем в качестве основания для классификации свободы понятия внутреннего и внешнего, тогда внутренняя свобода будет пониматься как расширение границ своего «я», а внешняя свобода — как обходимость внешних препятствий, преодоление границ с «иным». Понятие внутреннего в первую очередь будет определяться степенью развития собственно человеческого в человеке, то есть совести, любви, надежды, ответственности, терпимости, доброжелательности и т.п. Понятие внешнего — возможностью проявления этих человеческих качеств, степенью организованности, целостности, развитости объектов, с которыми субъект свободы вступает во взаимоотношения (окружающая среда, отдельные люди, общество и т.п.). Коль скоро свобода есть самостоятельный выбор собственных границ и временное пребывание в них, то философия свободы есть такая глава философии границы, в которой повествуется о взаимопереходах самобытия и инобытия.

Итак, свобода — процесс самоопределения «я» через «не-я». Под «я» можно понимать: Абсолют (Бога как Личность, безличностную субстанцию), человека-индивида, социальную группу («мы»), тот или иной народ, человечество в целом. Соответственно, можно вести речь об абсолютной свободе Бога и об относительной свободе индивида, социальной группы или человечества.

Предметное содержание свободы — положение (отражение, проявление, видимость) «я» в «не-я» в вещественной или операциональной форме. Формальное (целевое) содержание свободы — стремление «я» продлить себя (расширить, возвысить, сохранить во времени или вечности) через иное бытие, через «не-я».

В свободе различаются две модальности — активная свобода (самоопределение своего через иное) и состояние пассивной свободы (недеяние, нежелание «я» присутствовать в «не-я»). Вместе с тем сам процесс продвижения к устойчивому состоянию пассивной свободы (например, к недеянию чего-либо) есть разновидность деятельной свободы.

Активную свободу, в свою очередь, можно подразделить на следующие четыре типа:

1) построение «не-я» из самого «я» путем выявления «я» наружу практическими средствами в духе модели пантеизма (эманация Божества, откровение «я», экстериоризация своих мыслей, вещное или операциональное опредмечивание «я» в форме «не-я», проявление сущностных сил «я» в культурных формах);

2) достраивание или эволюция «я» из «не-я» (овнутривание и освоение инобытия, распрепредмечивание, впитывание информации); этот случай может быть описан диалектической концепцией снятия, а также психологической теорией интериоризации;

3) теоретическое умопостроение «не-я» внутри «я» (рефлексия по поводу «не-я», воображение «не-я», проектирование инобытия); здесь уместна аналогия с моделью панентеизма;

4) трансцендентное созидание инобытия «из ничего» (но не из «я») мистическим путем, подобное творению Богом физического мира «из ничего» (модель теизма), либо производство одних форм «не-я» из других форм инобытия (модель магии).

Все выделенные типы активной и пассивной свободы представляют собой предельную абстракцию и объективно не встречаются в чистом виде. Каждый из них, так или иначе, укоренен в любом процессе самоопределения «я». Поэтому имеет смысл рассматривать их как разные аспекты реальной человеческой свободы, а в каждой конкретной свободе выявлять специфические отношения активного и покоящегося «я», эманлирующего и интериоризирующегося «я», имманентно или трансцендентно строящего инобытие в себе или вне собственных пределов. Если, например, в реальной свободе доминирует первый тип активного самоопределения, то ее логично назвать экстерьерной эманлирующей свободой, если главенствует третий тип — интерьерной проектировочной свободой. Задача состоит в том, чтобы исследовать сложившиеся тенденции реализации человеческой свободы. Новые формы общественно-политической деятельности, различные проекты достижения благосостояния, образовательные программы могут легче воплощаться в действительность, если будут базироваться на знании того, как человек способен осуществлять свою свободу.

Например, Б. Спиноза усматривал свободу в свободной необходимости. И так думал не только он. С глубокой древности фило-

софы выдвигали и обосновывали противоречивые суждения, согласно которым мир человеческих судеб определяется необходимостью (Демокрит) или же, напротив, человек совершает свои действия, будучи свободным (Эпикур). Поляризация необходимости и свободы, подобно проблеме соотношения материи и сознания, ориентировала философов на поиск первоначал, обусловленных либо свободой, либо необходимостью. Идя таким путем, философы нарабатывали солидный материал, позволивший наметить иной путь осмысления проблемы.

Предлагаемый взгляд на сущность свободы основывается на идее свободы как меры взаимодействия «я» и «не-я». Самоопределение «я» через «не-я» осуществляется двусторонним путем, — как саморазвертывание части в целое (активность части) и как обращение целого в свою прошлую часть. Целостность, снятая в части, по отношению к неснятой, объективной целостности выступает как ее идеальный образ. Саморазвитие части в таком случае является саморазвитием идеального, своего рода духовной свободой, отличающейся от предметного движения части, от материальной свободы. Обратное движение целого, обращающегося в часть, равным образом выступает как материальной и духовной свободой целого, так и материальным принуждением и духовной несвободой (рабством).

Чем глубже погружаешься в проблему свободы, тем отчетливее осознаешь, что вечная противоречивость и кратковременная тождественность лежат в основе человеческого бытия. Свобода, снимающая составляющие ее внешние противоположности, тут же рождает их вновь. Никуда не исчезает из свободы, например, необходимость. Она не подавляет человека, а заставляет с нею считаться, часто оказывает положительное влияние на становление человеческой индивидуальности. Свобода пронизана необходимостью, а не есть разрыв с ней, как считают экзистенциалисты.

Б. В. Емельянов, анализируя философию Л. Шестова, особое внимание обращает на его стремление освободить человека от власти мертвой необходимости, которая подавляет человека: «Необходимости подчинено все: наука, разум, мораль; в обществе отдельное подчиняется общему, растворяется в нем. Человек до такой степени принадлежит обществу, что вынужден, отказавшись от индивидуальности, быть таким, как диктует окружающая среда. Че-

ловеку легче принять чуждое, даже ненавистное ему, но принимаемое всеми, чем близкое и дорогое, но всеми отвергаемое»¹⁹.

На связь в теории Ф. В. Й. Шеллинга индивидуума и рода, свободы и необходимости в историческом процессе обращает внимание К. Н. Любутин. Он пишет, что «хотя история получает у Шеллинга мистическое объяснение, он в связи с проблемой свободы и необходимости рассматривает взаимоотношение индивида и рода, развивает тезис И. Г. Фихте о человеческом роде как подлинном субъекте истории, носителе активных действий, которые складываются из действий индивидов»²⁰.

Понимание, что в необходимости так или иначе содержится свобода, позволяет раскрыть суть и другого антагониста необходимости — случайности. Если трактовать свободу в самом широком, онтологическом смысле, то случайность выступает свободным творчеством необходимости, ее свободным проявлением. Свобода, рабство, необходимость, случайность раскрываются друг через друга в их взаимодействии. Представляется, что целостность человека может выступать взаимодополнимостью этих своих различных частей-моментов. Представление о свободе как спонтанном саморазвитии «нечто» позволяет трактовать отчуждение как превращение своего в иное, которое теперь уже не является своим, противостоит ему, но содержит в себе отчуждающее «нечто» в снятом виде. Таким образом, чужое находится в изначальном родстве с тем, что его породило, и это родство выступает активным основанием возможности освоения. Нелишне заметить, что и чужое в равной степени порождает «нечто», отчуждая его от себя. Части целого взаимодополнимы в силу того, что они взаимопорождаемы.

Вследствие сказанного свобода как саморазвитие раскрывается в отчуждении, которое становится свободным отчуждением. Без него свобода существовать не может. Вместе с тем изначальное родство частей в целом, выступающее онтологией возможности освоения, позволяет утверждать, что освоение является второй, наряду с отчуждением, стороной свободы. «Нечто», отчуждая «иное» от себя и само являясь продуктом отчуждения «иного», находит себя в нем и может стать самим собой и обрести полноценность самобытия только осваивая «иное» — как бы собирая себя, разбросанное по всем частям целого, в одно качество. Вследствие этого любое «нечто» содержит в себе целое и утверждает себя как универсум.

На пути достижения своей свободы каждое «нечто» детерминируется бесконечным многообразием чуждых ему объектов как материального, так и духовного мира. Поскольку каждое конкретное взаимодействие ограничено их потенциями, то свобода конкретного своего и конкретного чужого тоже ограничена. Она всегда беднее свободы как меры развивающихся качеств совокупного бытия. Эта всеобщая свобода определяет процесс становления каждой конкретной свободы, придавая ему подчас совершенно неожиданные, непредсказуемые черты. «Нечто» стремится к максимальной универсальности, способности противостоять всему объективному миру. Через обретение инвариантных форм свободоразвития «нечто» превращается в активное качество самобытия, обладая идеальным содержанием, отчуждает его от себя и объективирует в инобытие. При этом оно осваивает и субъективирует «иное», превращая его в свое идеальное содержание. Будучи материальными друг для друга, и «нечто», и «иное» могут рассматриваться как элементы идеального содержания целого. Идеальность «нечто», ориентированная им вовне, есть, с одной стороны, творчество целого, а с другой — движение, направленное в идеальный мир того целого, что уже существует.

Направленность части к целому (с учетом единства материального и духовного) есть открытие себя для целого, а целого — для себя. Такую открытость П. А. Флоренский называет верой. Свободно саморазвивающейся, самоопределяющейся части вера демонстрирует высшую идеальную необходимость и является для нее путевым указателем. В категории веры свобода и необходимость сливаются, оставляя на долю случайности свободу активности проявления в материальном мире. Это значит, что материя имеет статус не только объективной реальности, понимаемой в смысле совокупности вещей Мира, организованных природными законами, но и статус мировой целостности, имеющей идеальное содержание и открывающей это содержание в душу человека через веру. В свете такого подхода свобода видится как особенный момент в многообразии диалектических переходов своего в иное (опредмечивание, отчуждение) и иного в свое (распредмечивание, освоение). Свобода есть именно мера удержания своего в ином (качества быть «я») в процессах отчуждения и освоения. В ней постоянно противоборствуют отчуждение и освоение, в оптимальном случае стре-

мься гармонически уравновесить друг друга; в предельных случаях свобода вырождается в тотальное отчуждение и превращается в свою противоположность — в рабство.

Вряд ли кто способен внешне выявить свое «я» до конца, без остатка и при этом не лишиться самости. Напротив, если строить свое «я» целиком и полностью из «чужого», впитывая его в формах материи, энергии и информации, то возникает нечто неестественное — несамостоятельная самость, бутафория «я», искусственная личность. Рабство есть невозможность самоопределения, утрата самостоятельности, отчуждение способности или права выбора вида своей активности или пассивности. Вряд ли возможно абсолютное рабство. Понятие рабства применимо, скорее всего, лишь к людям, утрачивающим по каким-либо причинам большую или меньшую часть присущей им свободы. Но поскольку ни один из нас не обладает абсолютной свободой, то логично искать в любой активности или пассивности человека сплетенные друг с другом моменты реальной свободы и реального рабства. Высказывания «все течет, все изменяется», «все ставшее преходяще» имеют прямое отношение к проблеме свободы, которая представляет собой лишь частичку всего существующего. Они наводят на мысль, что на смену свободе обязательно приходит состояние несвободы (рабства). Для того чтобы воссоздать хотя бы приближенный к реальному образ современного человека, требуется рассмотрение свободы во взаимодействии с другими философскими понятиями и принципами.

Выходит, реальная свобода всегда проявляется через диалектическое противоречие своего и иного, отчуждения и освоения; свобода есть форма противоречия «я» и «не-я», способ бытия процессуального тождества «я» и «не-я».

Если этот тезис верен, то общая онтология свободы может быть представлена синтезом всех предельно общих парных категорий философии: движения и покоя, сущности и явления, качества и количества, внутреннего и внешнего, возможного и действительного, конечного и бесконечного, виртуального и реального и т.д.

Применительно к такому предмету, как самоопределение индивидуального «я» (как, впрочем, и «я» общественного), философское понятие свободы всякий раз может быть идентифицировано с «третьей» (мерной) категорией, опосредующей противоречивую связь двух полюсов в каждой категориальной паре А и не-А. Так,

свобода — особая мера превращения сущности («я») в пространственно организованный субстрат (явление) и, наоборот, свобода — специфическое измерение характера снятия явления, виртуализации прежде существовавшего феномена. Поскольку имеются разные уровни глубины сущности, то в свободе следует различать ее глубинные и поверхностные слои.

§ 3. Самость и самоопределение

О понятии самости. В последнее десятилетие ушедшего XX века в педагогической и психологической, а также в философской литературе появилось довольно много публикаций, где в разных сочетаниях употребляется одно и то же слово *само-*: *самоопределение*, *саморазвитие*, *самосовершенствование*, *самореализация*, *самовоспитание*, *самообразование*, *самоорганизация*, *самопознание*, *самооценка* и т.д. Все это выглядит весьма внушительно, многообещающе, отдает свежестью и новизной. Но вместе с тем тут содержится и материал к размышлению.

Прежде всего, встает вопрос общего порядка: что представляет собой таинственное «само-», каковы его глубинные основания? Каково, далее, мировоззренческое и методологическое значение этого «само-», насколько оно является действительно новым? И каковы те последствия, что можно ожидать от увлеченности и даже изрядной абсолютизации данного понятия? Попытаемся поразмышлять над поставленными вопросами, не претендуя, разумеется, на провозглашение истины в последней инстанции.

Понятие «само» («сам») происходит от греческого «*autos*». Впервые оно появляется в поздних работах древнегреческого философа Плотина, который широко пользовался общей категорией «самость». Изучение самости начинается в древнеиндийском Брахма-Атмане, античная философия создает учение о Едином, исследование самости продолжается в «Ареопагитиках». Николай Кузанский, Мейстер Экхарт, немецкий идеализм (Фихте, Гегель, Шеллинг), «Каббала», И. А. Ильин — с этими, а также многими другими именами и учениями в той или иной степени связана разработка проблемы самости.

Как отмечает А. Ф. Лосев, посвятивший исследованию самости одно из своих фундаментальных произведений «Самое само», ка-

тегория самости является наиболее синкретичной, то есть включающей в себя предельно объемное и сложно дифференцированное содержание, которое трудно каким-либо образом структурировать. При этом интерес к данной категории появляется в начале или же в конце существования определенной культурной эпохи. В начале, поскольку начинается поиск основного мифа, на который опирается эпоха в своем возникновении и упрочении в истории, в конце, поскольку этот основной миф уже максимально разработан. В середине эпох, как правило, к проблеме самости не обращаются, поскольку это время посвящено аналитической деятельности по переработке материала эпохи²¹. В связи с этим нельзя не заметить, что время, которое переживает сейчас Россия, знаменует начало новой эпохи, а потому вполне понятно, что поскольку огромная страна находится в преддверии формирования нового основного мифа, оправдывающего и обосновывающего ее существование, то проблема самости становится чрезвычайно актуальной. В чем же она заключается? Каково ее содержание и значение?

Начнем со слова *само-*. Оно указывает на человека самого по себе, вне других людей. Оно говорит, далее, что человек значим сам по себе и для себя. Как и откуда возникает эта самостоятельная значимость человека для самого себя? Известно, что человек — существо двойственное. С одной стороны, он обладает физическим бытием, благодаря чему вписан в мир физических предметов, процессов, явлений. С другой, он — существо чувствующее, разумное, духовное. Поэтому его физическое существование отличается от бытия других предметов и существ. В иерархии бытия, к примеру, М. Шелер выделяет четыре ступени (мира): I — мир неодушевленных предметов; II — мир растений; III — мир животных; IV — мир человека. Первая ступень не имеет самостоятельного бытия. Растения имеют собственный центр и среду, в которой произрастают. Например, сосна обладает корневой системой, привязана к определенной местности. Животные обладают способностью ощущать состояния собственного организма (усталость, боль, беспокойство). В дополнение к этим трем особенностям человек обладает способностью опредмечивать свои собственные психические состояния, у него появляется самосознание²². В силу этого человек относится к Миру и к самому себе, и в этом двойном отношении обретает способность сопоставлять свое бытие с бы-

тием Мира и осмысливать его. Тем самым осознание своего собственного бытия становится возможным лишь на фоне выявления его особенностей по отношению к бытию вообще.

Человек сам по себе — это человек, взятый в его характеристиках безотносительно к другим людям. Потому слово «само-» несет в себе парадоксальные свойства: с одной стороны, человека невозможно не сопоставлять с другими людьми, чтобы подчеркнуть его значимость для самого себя, то есть оно указывает на связь; с другой, оно направлено именно на отделение каждого человека от других, на вычленение того, что не свойственно остальным людям.

Человек сам по себе — это человек, обладающий чем-то таким, что не освобождает его от самого себя. В противном случае он не может быть самим собой. Это «нечто» есть что-то такое, что рано или поздно при всех внешних признаках, качествах, состояниях, переживаниях замыкается на человеке как носителе всех этих бесконечных состояний, переживаний, судеб. Иными словами, человек сам по себе — это такое существо, которое допускает по отношению к себе бесконечные характеристики, состояния, но непосредственно ни на какие отдельные характеристики, качества, состояния не сводится. Человек сам по себе является таковым благодаря своему внутреннему единству, своей устойчивой эмансипированности относительно чего бы то ни было внешнего. Это и есть то, что Плотин называл *самостью*.

Благодаря самости человек обретает огромную общность и получает способность охватить бесконечные области бытия, расширить до бесконечности горизонт своего существования. Благодаря самости же человек обретает способность максимальной конденсации всех этих бесконечных проявлений в одной единственной, ни в каком смысле не повторимой точке. Самость стремится слить в себе как максимально универсальное, так и максимально индивидуальное. Самость выражает удивительное единство человека, концентрирующееся в его «я», то есть личностное начало. Она есть возвышающая сила, наиболее истинное и подлинное в человеке.

Самость, или «я», — это высшая неоплатоническая категория первоединства, примененная к человеку. Наивысшей ступенью и последним завершением всего бытия, согласно учению неоплатонизма, является Единое, которое охватывает собой все сущее. Человек в своем существовании должен вернуться к нему и слиться с

ним. Приобщение человека к единству, полноте бытия достигается за счет реализации им своей самости. Самость, а вместе с ней и самопознание необходимы всему, что отпало от первичного единства, для восстановления в себе гармонии единства. При этом самость, утверждал Плотин, ориентирует на благо. Отсюда возникает необходимость самосовершенствования, причем уже в неоплатонизме человек разделяется на внешнего и внутреннего, так что цель самосовершенствования заключается в том, чтобы внутренний человек правил внешним. Отсюда, далее, возникает идея личной ответственности индивида за все, что он делает и претерпевает²³.

Единое по природе таково, что ускользает от всякого мышления и познания, оно выше всякого бытия и сущности. Самость как Единое, примененное к человеку, остается в своих характеристиках такой же неуловимой, находящейся вне конкретных его проявлений, а потому, образуя самое сокровенное в человеке, она представляет собой *особый принцип осмысления человека*, не сводимый и не выводимый из его деятельности. Самость, а вместе с нею и личностное начало в человеке, выше его субъектной, деятельностной природы. Самость есть условие и основание того, что человек является индивидом, то есть отграниченной от всего иного неделимой целостностью. Благодаря самости индивид становится тождественным себе самому, самосознающим субъектом, способным на ответственное действие. Поэтому самость, воплощающая личностное начало, служит причиной существования индивида, а не наоборот, как считает официальная психология, будто индивид есть предпосылка становления личности²⁴. Таков смысл *самости*, а вместе с этим и смысл сопряженного с этим слова *само-*.

В дальнейшем понятие самости в зависимости от своеобразия складывающихся ситуаций обретало различные звучания. Уже в силу собственной двойственности оно допускает различные деформации. С одной стороны, здесь возможно отпадение от максимальной общности, универсальности, стало быть, от Единого, и перенесение истоков самости непосредственно в человека. В этом случае самость оборачивается максимальной автономией личности, делая основанием существования свое собственное Эго, себялюбие. С другой, возможен отрыв от максимальной индивидуальности с перенесением самости вовне по отношению к человеку, что неминуемо оборачивается полной последующей потерей собствен-

ной единичности и уникальности, самостоятельности и т.д. Это равносильно исчезновению человека как личности, даже если бы он физически и не умирал. В христианстве в этой связи речь идет о духовной смерти человека. Таковы, к примеру, душевнобольные люди, а также зомби. Ярким примером утраты человеком своей самости являются манкурты, о которых писал Ч. Айтматов в «Бурном полустанке». Поэтому когда в современных условиях мы говорим о *само-*, то должны отчетливо представлять, что же здесь имеется в виду.

О некоторых особенностях самости. Часть из них в неявном виде уже была обозначена в предыдущем пункте. Но для анализа ситуации самоопределения к особенностям самости следует обратиться, хотя бы в общем виде, специально. При этом мы не ставим себе цель привести их в какую-то систему. Отметим также, что поскольку философия есть «техника предельных переходов» (М. К. Мамардашвили), а категория самости является одной из наиболее общих, универсальных, предельных категорий, постольку выводы относительно особенностей самости могут быть порой самыми неожиданными. При этом мы исходим из идей А. Ф. Лосева, принявшего специальное исследование о самости²⁵.

Сначала зафиксируем, что самость присуща не только человеку, но и вообще любым вещам, поскольку они существуют *самостоятельно*. В наиболее общем смысле слова самость есть то, что делает вещь именно *данной (этой)* вещью и никакой другой. Потому самость — общий принцип осмысления не только человека, но и любой вещи самой по себе. В силу самости вещь не сводима ни на какую другую вещь. Таким образом, самость через утверждение собственной идентичности вещи превращает ее в самостоятельно значимую вещь и вместе с тем отделяет (обособляет) ее от любой другой вещи. Самость, стало быть, придает вещи *абсолютную индивидуальность*, что справедливо и в отношении человека.

Абсолютная индивидуальность, в силу самого смысла этого понятия, означает, что всякая вещь абсолютно отлична от любой другой вещи. Абсолютная индивидуальность есть *абсолютная разграниченность* вещей. Благодаря самости все абсолютно индивидуально, отграничено друг от друга. То есть каждый мельчайший момент, каждая часть абсолютно индивидуальны, абсолютно отделены друг от друга, абсолютно дискретны. Объединяя вместе оба

положения — самость придает вещи абсолютную индивидуальность и абсолютная индивидуальность означает абсолютную отграниченность вещей друг от друга, — приходим к выводу, что самость «охватывает» всякую вещь всю сразу, целиком, без всяких частных. Иначе говоря, самость ответственна за *внутреннее единство* вещи. Но, как отмечает А. Ф. Лосев, существуют два типа единства: раздельное единство множественных частей и абсолютно-нераздельное единство. Из свойств самости следует, что она выражает именно второй тип единства и не позволяет вещи рассыпаться на части. Применительно к человеку сказанное означает, что благодаря самости он является целостным, внутренне единым существом, или, как было сказано выше, индивидом.

Самость есть основание и условие нашего реального общения с вещью как целостностью. Она предшествует в этом смысле бытию вещи, стало быть, не имеет предикатов, которые могли бы быть присоединены к ней как субъекту. В самом деле, в формальной логике суждение имеет стандартный вид «*С* есть *P*», которое означает, что субъект суждения (*S*) раскрывается в отношении к своему предикату (*P*), который уже либо включает в свой объем в качестве составной части объем субъекта, либо сосуществует наряду с субъектом. Потому самость рационально почти не определима, хотя именно это оказывается условием определимости вещи в ее существовании. Это свидетельствует о собственной бесконечной глубине (А. Ф. Лосев говорит о «бездне») самости, о ее неисчерпаемости, следовательно, о возможности самых разнообразных, в пределе — бесконечно вариативных, — проявлениях самости в вещи. Благодаря этому вещь проявляется в разнообразных своих модусах, интерпретациях, которые оказываются не чем иным, как символическими проявлениями самости.

Итак, благодаря самости каждая вещь, каждый мельчайший момент, каждый фрагмент — все абсолютно индивидуально и бесконечно разнообразно в своих проявлениях. В силу этого каждый момент абсолютно отличен от любого другого момента. Но в таком случае он оказывается *абсолютно новым*, небывалым по отношению к любому другому моменту. Получается, что каждый новый, абсолютно индивидуальный момент всякий же раз возникает заново. Абсолютная индивидуальность для своего осуществления требует возникновения непременно нового, ранее несуществовав-

шего. Иными словами, она требует *становления*. Каким образом это может происходить? Ведь абсолютная индивидуальность есть абсолютная дискретность, полная разорванность всех частей и моментов, их полная независимость друг от друга. Поскольку возникновение нового как становление абсолютной индивидуальности ни от чего не зависит, а только от самого же себя, то этот процесс представляет собой спонтанное, самопроизвольное возникновение, самоутверждение самости. Иными словами, самость как абсолютная индивидуальность есть самопроизвольное, *самопорождающее становление*, у которого нет ни начала, ни конца, ни середины, нет вообще какой бы то ни было привилегированной точки.

Продолжая рассуждать в категориях абсолютного, поставим теперь вопрос: почему всякий раз каждый момент оказывается абсолютно новым, индивидуальным? Для самой возможности существования абсолютной индивидуальности как абсолютной новизны необходимо, чтобы новое возникало в каждый мельчайший момент всегда и везде, постоянно и сплошно, без «провалов» и «остановок», непрерывно. Только при этих условиях самость может сохранять себя как самость, не исчезая в каждом новом акте становления абсолютной индивидуальности. Абсолютно новое, индивидуальное тем самым есть абсолютно сплошное, непрерывное, неотделимое от других своих моментов становление. А потому самость — это сплошное становление, самопроизвольное самоутверждение, имеющее в каждый новый мельчайший момент сугубо неповторимый облик. В этом заключен парадокс самости: она всегда абсолютно индивидуальна, отличима от всего прочего, но эти ее индивидуальность и отличимость имеют сплошной, непрерывный характер, стало быть, внутренние моменты самости неотличимы друг от друга. Абсолютная различенность и несравнимость и есть сплошное, неотличимое во всех своих моментах, непрерывное становление. Потому обеспечение самостью абсолютной индивидуальности вещи осуществляется за счет сплошного и самопроизвольного становления самости. В силу собственной предельности и абсолютности самость совмещает в себе и абсолютную неразличимость и абсолютную индивидуальность (различимость), которые при определенных условиях могут быть оторваны друг от друга, противопоставлены одно другому. Это означает, что самость вещи не только способна разнообразиться в своих модусах, но и

что при определенных условиях она допускает инобытийное дробление, фрагментаризацию, а вместе с этим — и деформацию, тотчас сказывающуюся на проявлениях вещи в виде ее неподлинного осуществления.

О самоопределении в контексте самости. После сказанного перейдем теперь к проблеме самоопределения и посмотрим, что конкретно относительного этого феномена следует из понятия самости. Начнем с известного, а именно — с понятия «определение». Определение (определивание) — это о-пре-дел-ен-ие (о-пре-дел-ив-ан-ие), то есть деление, дробление, членение, фрагментаризация, разбиение на составные части, установление (возможных) границ этого процесса (деления, дробления). Единицей (атомом, пределом) деления оказывается некая неразложимая часть (элемент, индивид), дальше которой этот процесс уже не осуществим. Деление необходимо для выявления специфики, своеобразия, самостоятельности того или иного объекта и установления границ сохранения им своей самостоятельности (самости). Деление, как и определение, в этом случае осуществляется кем-то внешним по отношению к делимому (определяемому).

Когда речь идет о самоопределении, то это означает, что объект сам для себя и по отношению к себе выявляет предел своей собственной членимости, дробимости, за которым наступает потеря его самоидентичности, самости. В случае самоопределения объект источает активность по отношению к себе, то есть он выступает как субъект, и спонтанно направляет эту активность на самого себя. Собственно, для субъекта такое внешнее понуждение и не требуется, ибо в силу особенностей самости, которая есть самопроизвольное, самопорождающее становление, необходимость самоопределения субъекта вытекает из потребности постоянного и непрерывного обеспечения им своей собственной индивидуальности.

Продолжая рассмотрение проблемы самоопределения в контексте анализа свойств самости, отметим, что при ее обсуждении до поры до времени мы остаемся в сфере абстрактно-категориального анализа. И в дополнение к сказанному укажем на некоторые моменты самости, свидетельствующие о чисто смысловых возможностях в процессе ее самоосуществления.

I. Самость есть абсолютная индивидуальность, а вместе с этим — абсолютная дискретность всякой вещи. Последнее означает, что вещь, находящаяся целиком во власти самости, вынуждена «уйти»

внутрь самой себя. В пределе этот уход может быть назван коллапсом. Для самой вещи этот процесс оборачивается двумя важными моментами.

Во-первых, вещь становится внутренне целостной, она обретает свое существование как единоцельная вещь в смысле абсолютно-нераздельного единства. Целостность вещи, утверждает А. Ф. Лосев, «возможна лишь тогда, когда всякая отдельная ее часть связана с другой частью, когда она несет на себе энергию целого ..., когда она совершенно уже целиком и нераздельно существует всюду во всех своих мельчайших частях и совершенное уже не делится ни на что и не может быть делимо»²⁶. Это — абсолютное единство, выходящее за пределы всякого оформления вещи, единство сущности, самой самости, а потому оно выше сущности этой вещи. Всякий человек, обладающий самостью и являющийся вследствие этого абсолютной индивидуальностью, ограничен от других людей в своем бытии, самостоянии. Он представляет собой абсолютное внутреннее единство самого себя. В противном случае он лишается самости, перестает быть самим собой. Таким образом, благодаря самости он оказывается целостным существом, обладающим единством всех своих частей и состояний, не делящимся ни на что другое. Он есть то, что он есть, благодаря своей абсолютной индивидуальности.

Во-вторых, когда вещь в силу присущей ей абсолютной дискретности (и индивидуальности) полностью «уходит» в саму себя, коллапсирует, — а без этого она просто не может быть абсолютно целостной, — то это оборачивается тем, что каждая вещь становится безразличной к любой другой вещи, переставая быть связанной с ней. В результате распадается не только связь времен, о чем сокрушался принц датский Гамлет, но распадается связи бытия самого Мира, его внутренние скрепы. Таков вывод, который неизбежно напрашивается, если продумать идею абсолютной индивидуальности до ее логического конца. Абсолютная индивидуальность грозит развалить Мир на бессвязные фрагменты ради сохранения целостности этих фрагментов. Но, вообще говоря, и каждый фрагмент уже чреват этой тенденцией: он неминуемо рассыплется, если этому не будет что-то препятствовать. Угроза существованию самости идет, таким образом, от самой же самости, от ее имманентных особенностей. Стало быть, существует угроза само-

сти (индивидуальной целостности) и для человека. Но пока что чисто логически.

II. Абсолютная дискретность самости, взятая в смысловом аспекте, означает, что либо самость тотчас прекращает свое существование на первом же шаге своего осуществления, если вообще можно говорить о существовании самости, либо же должен существовать какой-то механизм снятия, блокировки тенденции самости к самозамыканию. Если реализуется первая возможность, то в этом случае ни одна вещь в Море не сможет существовать. Но поскольку вещи все же существуют, то, надо думать, существует и некий механизм «расколлапсирования» абсолютной индивидуальности самости.

По самому своему смыслу, если существует абсолютно дискретный фрагмент бытия (любой вещи), то для того чтобы существовать, разворачиваться во времени, он в каждый мельчайший момент должен выходить за пределы своей замкнутости, дискретности, причем обязан делать это всякий раз заново, ибо в силу дискретности его собственные состояния генетически не связаны друг с другом. Абсолютно новое возникновение как самопорождающее и самопроизвольное становление и есть механизм и процесс снятия абсолютной дискретности, механизм обеспечения разворачивания самости в реальном существовании вещи. Ведь самость есть не только абсолютная индивидуальность и целостность вещи. Благодаря тому, что самость есть еще и самопорождающее становление, она сама для себя служит в процессе этого становления источником энергии, позволяющим ей, с одной стороны, в каждый мельчайший момент сохранять абсолютную индивидуальность вещи, с другой же, в тот же самый момент блокировать саму возможность исчезновения, «схлопывания» вещи, делая тем самым стабильным ее существование на протяжении определенного времени.

Применительно к человеку механизм самопорождающего становления самости означает не что иное, как сохранение его же собственной индивидуальности, ибо становление разворачивается из недр, глубин самости, характеризующей данную едионераздельную целостность.

III. Наконец, самость как абсолютная индивидуальность, находящаяся в самопроизвольном энергийном становлении, в силу

непрерывности самого процесса становления сохраняет сама себя как самость. Она всегда отлична от всего иного, что не является данной самостью, но отличия в ней осуществляются непрерывно, сплошным образом, что и обеспечивает, в конечном счете, саму абсолютную индивидуальность. И поскольку этот процесс идет самопроизвольно, постольку на становление самости и, тем более, на ее самообеспечение заранее нельзя наложить никакие рациональные ограничения: самость выходит за рамки только рационального становления и существования, включая в свое содержание и не рационализируемый момент, момент свободы воли.

Об условиях осуществления самоопределения. Теперь возникает вполне законный вопрос: возможно ли «поместить» рассуждения об особенностях и смысловых интенциях самости в конкретно-исторический контекст, чтобы выяснить, когда и при каких условиях возникает сама идея самоопределения человека? Ведь, с одной стороны, не всякое символическое «проявление» самости во вне может обернуться необходимостью самоопределения человека, с другой, далеко не при любых конкретно-исторических условиях этот процесс становится реальным.

При ответе на данный вопрос следует исходить из того важнейшего свойства самости, благодаря которому любая вещь, стало быть, и человек сохраняются именно как данные, то есть из того, что самость обеспечивает их абсолютно-нераздельное единство. Такое единство, представляющее целостность объекта самого по себе, означает, что он уже обладает своей собственной сущностью и охватывает ее во всех своих многообразных (символических) проявлениях. Стало быть, в случае органического единства самости и ее проявлений (интерпретаций) объект в самоопределении как установлении границ своего существования, а вместе с этим — и пределов собственной дробимости, не нуждается. Необходимость в самоопределении возникает лишь тогда, когда целостное бытие вещи разрушается. У человека необходимость и потребность в самоопределении возникает лишь тогда, когда распадается его целостная природа, когда он вынужден вследствие этого осознать ущербность, недостаточность реализации своей собственной природы. Иными словами, полноценный, то есть *целостный человек самодостаточен, он не нуждается ни в каком самоопределении.*

Исторически идея целостного человека появилась в раннем хри-

стианстве, когда античной категории Первоединого был придан статус Абсолютной Личности. Эта трансформация длилась, как отмечает А. Ф. Лосев, около четырехсот лет. Христианство открыло человеку наличие его собственного внутреннего духовного мира, побудило заглянуть его в глубины собственной субъективности. Правда, осмыслить это открытие человеку в полной мере не удастся до сих пор. Для этого человек, по утверждению св. Исаака Сирина, должен отречься от мира и пребывать в одиночестве. Одиночество «является тем внутренним опытом пребывания “наедине с собой”, уединения в себе, который необходим человеку для соединения с Богом»²⁷. Только на этом пути достигается реализация человеком своей самости. Абсолютная Личность выступает в качестве точки отсчета, по отношению к которой «отмериваются» все остальные события Мира.

Совсем иная картина складывается в Новое время. Прежде всего, здесь происходит смена Абсолютов. А. Ф. Лосев пишет, что человек «освободился от повиновения трансцендентному бытию», но оказался «в зависимости от другого абсолюта; и хотя этим абсолютом явился для себя он же сам, ... — от этого несколько не стало лучше...»²⁸. Место Абсолютной Личности занимает обычная человеческая личность: в центре миропонимания в рамках этой эпохи оказывается абсолютизированный человеческий индивид. Раз это — абсолютизированный индивид, то он предоставлен самому себе, и у него нет никакой точки опоры вне себя. Он от всего изолирован, являясь по существу одиноким индивидом, ни от чего не зависящим. Он свободен и может надеяться только на самого себя. И чтобы обеспечить собственное существование, он вынужден действовать.

Абсолютизированная человеческая личность выходит из-под власти трансцендентного Абсолюта, Бога, вместе с тем она продолжает испытывать на себе его влияние. Это выражается в том, что человеческий индивид, предоставленный самому себе, стремится перенять на себя и выполнять функции Абсолюта. Но Абсолют всемогущественен, бесконечен, тогда как индивид — существо от природы ограниченное, конечное и довольно слабое. Конечное оказывается наедине с бесконечным, ограниченное пытается стать неограниченным. И потому произошедшая смена Абсолютов фактически ведет к тому, что индивид сам для себя становится тем

трансцендентным бытием, достичь которого он уже не может не только вне, но и внутри себя, оказываясь чуждым для самого себя, проще говоря, теряя свою самость. Целостный, абсолютно-неделимый человек распадается на части, причем изменяется и система отсчета, в рамках которой формируется его мироотношение: место целого занимает часть, которая обретает доминирующее значение по отношению к нему.

В жизни буржуазного общества этой эпохи начинается бурный процесс дифференциации труда, стоимость обретают отдельные качества и функции человека. Специализация наук, появление профессий, возникновение специализированных учебных учреждений, расслоение субъектов по их социальному положению — все это, а также многое другое несет с собой внешне весьма «безобидное» переворачивание точки зрения на Мир. И смысл всего этого не только и не столько в бесконечном дроблении (а именно в эту эпоху появляются теория функций со многими переменными, частные дифференциалы, кратные интегралы, методы разложения функций в ряд, теории социального, исторического прогресса), но также и в том одержимом духе, который требует нигде и никогда не останавливаться на достигнутом, жаждет, чтобы процесс дробления никогда не прекращался, ибо без этой вечной погони конечного за бесконечным как бытию индивида, так и социума наступит конец.

Именно эпоха Нового времени на место *человека целостного* поставила *человека частичного*, вместо человека единого, *неделимого*, появился человек множественный, *дробимый до бесконечности*. И поскольку он утратил себя, то в качестве компенсации за эту потерю и возникла потребность самоопределения, самонахождения себя, своего места в Мире. Все мы тоже несем на себе эти самые особенности: мы дробимся, делимся, распадаемся на части, развивая то умственные способности, то физические, вплоть до коррекции отдельных групп мышц; занимаемся в музыкальных, спортивных, художественных или же в каких-то иных спецшколах; желаем получить определенную специальность, оставаясь совершенно равнодушными к другим специальностям. А человек в целом и вовсе перестает интересоваться нас.

Процесс бесконечной дробимости нарастает с невероятной быстротой, так что от индивида, сохраняющего еще некое подобие

целостного человека, и вовсе уже ничего не остается. Значимость приобретают его части сами по себе. Свидетельством тому являются успехи геной инженерии, способной создавать ткани человека, любые его органы, копировать индивидов, клонировать. Индивид как целое становится ненужным, связь частей осуществляется, минуя целое, непосредственно на уровне самих же частей. Дело доходит до тех реальностей «постмодернистской психопрактики, в которых “части личности” впрямую, — минуя уровень целостной личности, “самости”, — наделяются культурными значениями и функциями»²⁰. Но это и означает, что распадается святая святых — самость человека, личность, ее духовное ядро, ее «я», которое, согласно классическим представлениям, изначально нечленимо и недробимо.

Можно было бы заявить, что в современных условиях целостность человека становится излишней и для него самого, и для общества. Целостность как неделимая единичность совершенно не согласуется с требованиями прогресса, который оборачивается требованием делимости человеческого индивида. Целостность есть показатель устойчивости, стабильности, тогда как человеку и обществу нужны стремление, прогресс. Но ведь с распадом целого лишаются смысла и части... Заключение здесь напрашивается само собой, но его надо бы эксплицировать. В этих условиях самоопределение человека выходит на первый план его бытия как насущная забота о своей дальнейшей судьбе. Самоопределение предполагает, что оно возможно лишь при условии, когда самоопределяющийся субъект взаимодействует с другим субъектом. Для того чтобы самоопределиться, требуется и соответствующий масштаб, соответствующая точка отсчета. Где ее найти? Тут можно идти двумя путями.

Первый путь — это путь внешней ориентации, когда для самоопределения человек находит меру собственного соотношения в чем-то ином по отношению к себе, скажем, в другом человеке («делай жизнь с товарища Дзержинского», призывал В. В. Маяковский), в обществе. Но где гарантия того, что выбранный в качестве отправного пункта сопоставления человек не окажется прохиндеем, подлецом, хотя при первом впечатлении он будет казаться чуть ли не супергероем? И где гарантия того, что общество, предлагающее ценности и идеалы «на потребу», опять-таки под видом но-

вейших достижений, обладание которыми становится престижным и оказывается мерилем достоинств человека, на самом деле не предлагает то, что противно природе человека, несовместимо с его подлинным существованием? Потому путь внешнего самоопределения (такое словосочетание вообще кажется противоречивым!) чреват многими отклонениями от скорейшего достижения цели. Понятно, что для подходящего решения проблемы внешнего самоопределения необходим исключительно безупречный и безусловный ориентир. Таковым может быть лишь Абсолют, Абсолютная Личность, по отношению к которой все остальные ориентиры оказываются сугубо вторичными. Заметим, что по сути дела внешнее самоопределение есть нечто навязанное индивиду, а потому оно не может быть самоопределением в полном смысле этого слова.

Второй путь — это путь внутренней ориентации, когда для самоопределения человек ищет меру и масштаб исключительно внутри самого себя. Казалось бы, этот путь более интригующий и, стало быть, более предпочтительный. Но он не менее проблематичен и чреват неожиданными последствиями, чем путь первый. Во-первых, если современный человек дробится на бесконечное число самостоятельных частей, то в них он уже рискует затеряться. К примеру, Г. И. Гурджиев утверждал, что у человека «нет единственного “я”». Но вместо этого имеются сотни и тысячи отдельных маленьких “я”, очень часто совершенно неизвестных друг другу, ... взаимоисключающих, несовместимых <...> И каждый раз его “я” другое»³⁰. Но если человек только множественен, то не является ли он лишь иллюзией самого себя? И что он должен делать, чтобы стать самим собой? Чтобы противостоять подобному размножествлению, сохранить свое существование, он должен иметь внутреннее ядро, некую самость, которая препятствовала бы его распаду на части. Найти свою самость в этом бесконечном дроблении и значит самоопределился. Однако поиск самости невозможен без ее предварительного существования, ибо в противном случае человек должен создать, сконструировать эту самость. Тем самым попытка самоопределения увязает в герменевтическом круге. К тому же предоставленный самому себе в своем самоопределении, человек, отмечает И. А. Ильин, «оказывается почти *безнадзорным и бесконтрольным* в своем внутренне-духовном делании; во всяком случае, — недоступно замкнутым для большинства»³¹. А это чревато

духовной болезнью. Вообще говоря, внутреннее самоопределение тавтологично и в силу этого тоже оказывается под вопросом. Поэтому-то ориентация современной педагогики и психологии в процессе обучения и воспитания на различные *само*- без учета этих обстоятельств может нанести огромный вред не только воспитуемым индивидам, но и обществу в целом. И философия должна сказать здесь свое веское слово предостережения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сервера Эспиноза А.* Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 81.

2. *Бердяев Н. А.* О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. — М.: Московский психолого-социальный институт: Флинта, 1999. — С. 22.

3. Там же. С. 21.

4. Там же. С. 33.

5. См.: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — М.: Русский язык, 1998. Т. 2. — С. 258-259.; *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. — М.: Русский язык, 1988. — С. 264, 275.; Словарь русского языка: В 4 т. — М.: Русский язык, 1999. Т. 2. — С. 191-192, 231.; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — СПб.: Терра-Азбука, 1996. Т. 2. — С. 495-496, 506.

6. *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. — С. 526-527.

7. *Бердяев Н. А.* О человеке, его свободе и духовности. С. 36.

8. *Андрусенко В. А.* Словарь душевных и духовных терминов // Обретение и постижение духовности. — Оренбург: Б.и., 2000. — С. 110.

9. *Андрусенко В. А.* Надежда в мироотношении человека // Формирование целостного мироотношения и духовная культура. — Оренбург: Изд-во ОГТУ, 1995. — С. 89.

10. Там же. С. 90.

11. Там же.

12. *Андрусенко В. А.* Самоопределение человека и образовательный процесс // Актуальные проблемы гуманизации образования. — Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. — С. 3. В настоящей книге данная работа представлена в приложении.

13. *Андрусенко В. А., Петров В. М., Хаджаров М. Х.* Самоопределение человека в многореальном мире // Философия самоопределения. — Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. — С. 12.

14. См.: *Марсель Г.* Быть и иметь. — Новочеркасск: Изд-во «Агентство САГУНА», 1994. — 160 с.; *Фромм Э.* Иметь или быть? — М.: Прогресс, 1986. — 238 с.

15. См.: *Померанц Г.* Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — С. 8-9.

16. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. — М.: Изд-во «Искусство», 1969. Т. 2. — С. 292-293.

17. Библихин В. В. Благо // Этика: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики, 2001. — С. 41.

18. Левицкий С. А. Трагедия свободы. — М.: Канон, 1995. — С. 111-112.

19. Емельянов Б. В. Религиозный экзистенциализм: Л. Шестов, Н. Бердяев // Очерки русской философии XVIII-XX вв. — Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. юрид. акад., 1994. — С. 76-77.

20. Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. — М.: Высшая школа, 1981. — С. 56-57.

21. См.: Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф — число — сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 356-397.

22. См.: Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 31-95. Заметим, что идея ступеней бытия мира восходит своими истоками к Г. В. Ф. Гегелю.

23. См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: Искусство, 1980. — С. 361-371.

24. См.: Новиков Д. В. Учение о личности в христианском богословии IV—VIII веков // Человек. — 2000. — № 3. — С. 64-72.

25. См.: Лосев А. Ф. Самое само. С. 321-356.

26. Лосев А. Ф. Методологическое введение // Вопросы философии. — 1999. — № 9. — С. 83.

27. Иларион (Алфеев), иеромонах. Мир Исаака Сирина. — М.: Крутицкое патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. — С. 69.

28. Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. — С. 376.

29. Генисаретский О. И., Носов Н. А., Юдин Б. Г. Концепция человеческого потенциала: исходные соображения // Человек. — 1996. — № 4. — С. 21.

30. Гурджиев Г. И. Человек есть множественность // Человек. — 1992. — № 3. — С. 47.

31. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Собрание сочинений: В 10 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 3. — С. 62.

Глава 2.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ДУХОВНО-ДУШЕВНОМ ИЗМЕРЕНИИ

§ 4. Человек самоопределяющийся: человекобожеский и Богочеловеческий жизненные пути

Человеческое самоопределение, с одной стороны, осуществляется в единстве своих духовно-душевных, социально-личностных и природно-органических компонентов, с другой стороны, бесспорно главенствующим в этом процессе является духовно-душевный компонент¹. Следует отметить, что в человековедческой литературе ключевые для настоящего исследования понятия «душа» и «дух» зачастую полностью или частично отождествляются. При этом многие авторы позволяют себе весьма произвольно избирать значения, приписываемые данным понятиям. Стоит ли в сложившейся логико-гносеологической ситуации удивляться тому, что специалисты, представляющие различные школы, течения, направления человековедческого знания, зачастую не понимают друг друга?

Целесообразность определения конкретного исследовательского подхода, четкого, недвусмысленного его обозначение и неукоснительного следования ему от начала до конца изысканий является бесспорной применительно к разработке всех достойных внимания вопросов. Характер избранных для рассмотрения в данном параграфе вопросов и особенности доступного осмыслению многовекового опыта их всесторонней разработки позволяет предпо-

ложить, что в условиях современной российской социокультурной действительности эффективность философского поиска может оказаться весьма высокой в случае целенаправленного использования эвристического потенциала теоцентрического подхода. Этот исследовательский подход основывается на признании бытия Бога, причем, Бога единого и всеобъемлющего, первопричины и конечного итога всего сущего. В теоцентрическом понимании Бог есть творец Вселенной и человека как ее неотъемлемой части. Он безграничен в пространстве и во времени. Власть Его абсолютна, знание Его — бесконечно. Человеческое бытие вторично по отношению к первичному, Божественному бытию, а позиция человека в Море всецело определена Богом. Такого рода представления о Боге и человеке свойственны монотеистическим религиям Откровения: иудаизму, христианству, исламу и примыкающим к ним учениям.

Ярким примером продуктивного постижения действительности с теоцентрических позиций является русская религиозная философия — высшее достижение отечественной философской мысли. Отметим, что при исследовании жизненных путей самоопределяющегося человека у нас не было стремления ограничиться наследием русских мыслителей, религиозных философов и православных богословов. Тем не менее, именно их идеи оказались здесь наиболее полезными, что и предопределило применение теоцентрического подхода в его христианском, православно-русском варианте.

Христианскому учению свойственны отраженные в Священном Писании представления о человеке как существе, являющим собой единство тела, души и духа (см.: 1 Фес. 5:23; Евр. 4:12.). Размышляя о соотношении составляющих человеческого естества, русский религиозный философ Б. П. Вышеславцев писал: «Человек состоит из трех, иерархически восходящих ступеней: тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела, и она “одушевляет” тело; дух выше тела и души, и он “одухотворяет” тело и душу»². Следует отметить, что с указанной — трихотомической — моделью в христианском учении соседствует дихотомическая модель, согласно которой телесное в человеке сопряжено с духовным; душа и дух человеческий здесь не разделяются.

Будучи изначальными определениями человеческой целостности, доступными извлечению из всеобъемлющего и неопредели-

мого бытия, тело, душа и дух в совокупности своей выступают предпосылкой естественного для человека индивидуального способа существования. Надо уточнить, что деление человеческой целостности на тело, душу и дух как на формы ее пребывания в целостном Мире оказывается возможным только в предельно обобщающем бытийном, онтическом контексте. Иными словами, тело, душа и дух есть ни что иное, как онтические ипостаси человеческого существа.

Бытие души, изначально разворачиваясь как экзистенция, может обрести новое качество, быть преобразовано в трансценденцию. Если душа неотделима от человека — субстанционального носителя ее бытия, то духу присущи два онтических измерения: Божественное и человеческое. В первом из них он предстает как Святой Дух — ипостась Божественной Троицы. Во втором, выступая как дух человеческий, он являет собой проекцию Святого Духа в человеческой душе, искру Божию в ней, ее изначально данное, но до времени «спящее» ядро, точку отсчета и орган ее одухотворения. В заданном контексте душа может трактоваться как имманентная основа самоопределения человека, а дух его — как трансцендентная основа этого процесса.

«Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т.е. особую форму абсолютного содержания»³. Эта высказанная В. С. Соловьевым мысль вполне корректно отражает христианские представления о человеческом естестве. Не менее корректной с точки зрения «буквы и духа» христианского учения и методологически ценной применительно к настоящему исследованию является мысль, автором которой был Е. Н. Трубецкой. Пытаясь постичь смысл человеческой жизни, он пришел к заключению о том, что если в универсальном по форме сознании человека «открывается образ Вседержителя, то его свободная, самоопределяющаяся воля есть осуществляющийся на земле образ *Творца*»⁴.

Святитель Игнатий Брянчанинов полагает, что человек «есть Богозданный храм Божества по душе и телу»⁵. Продолжая мысль известного русского подвижника и духовного писателя, можно заявить, что дух человеческий призван раскрыть этот храм для Господа. «Дух (рассматриваемый в человеческом онтическом измерении. — И. Б.), — по утверждению епископа Александра (Семенова-Тян-

Шанского), — есть прежде всего способность человека различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь, красоту и уродство. Если выбор в этой области сделан, то дух стремится подчинить своему решению душу и тело»⁶.

Бог — свидетельствует протопоп Аввакум — «от существа Своего испасти не может»⁷. Он — как отмечает митрополит Антоний — «нас вызывает в бытие, ставит нас перед Собой и предлагает все, что Он есть, все, что у Него есть, разделить с нами; в нашей власти — принять или отказать»⁸. Иными словами, возможность «встречи» души и духа, открывающей человеческому естеству приобщение к естеству Божественному, имеется всегда, и только сам человек всем своим мироотношением определяет, состоится она, или нет.

Для «встречи» души и духа или, как пишет епископ Варнава (Беляев), для истинного познания Бога, человеку требуются три условия: «чистый, незамутненный *источник*, из которого почерпается религиозное знание; надежное и непогрешимое *средство*, благодаря которому оно получается, и — правильная и неложная *среда* и сфера деятельности, среди которой человек живет и строит свое спасение»⁹.

«Встреча» души и духа может описываться посредством применения таких понятий, как «одухотворение души» и «духовность». Думается, что понятия эти целесообразно использовать для обозначения родственных, взаимопроникающих явлений духовной сферы человеческого существования при их разномасштабном и разноаспектном рассмотрении.

Понятие одухотворения души применимо для обозначения ее изменения под влиянием духа. Полагаем, что процесс одухотворения души может рассматриваться как единство: а) ее раскрытия животворящему влиянию Святого Духа; б) пробуждающего человеческого дух проникновения Святого Духа в нее; в) ее качественного преобразования, обновления свершающимся единением человеческого духа со Святым Духом; г) ее осуществления в новом качестве — трансцендирования. Одухотворение души предполагает ее собственные усилия по преодолению иллюзий природно-социальной самодостаточности и ее страдания, пробуждающие в человеке дух и побуждающие его к смысложизненным исканиям.

Процесс одухотворения души в совокупности с его сумматив-

но-кумулятивным результатом, преобразующим человека как целостность, predisполагающим его к подлинному самоопределению, может быть обобщен понятием духовности. Духовность, по определению Д. В. Пивоварова, есть «оплодотворение души духом и постоянная тяга к вершинам бытия»¹⁰. Если одухотворение души обнаруживается при ее изолирующем рассмотрении, то духовность являет собой состояние человеческого существа, взятого в его целостности.

И. А. Ильин полагает, что человек духовен «постольку, 1) поскольку он живет внутренним опытом, а не только и не просто внешним, телесно-чувственно-материальным, 2) поскольку он умеет отличать — нравящееся, приятное, дающее наслаждение от того, что *на самом деле* хорошо, *объективно-прекрасно*, истинно, нравственно, художественно, справедливо, совершенно, божественно и 3) поскольку он, различая эти два ряда ценностей, умеет прилепляться к *совершенному*, предпочитать его, насаждать его, добиваться его, служить ему, беречь его и в случае надобности умирать за него»¹¹, то есть осуществлять подлинное самоопределение. Человек телесный и душевный становится человеком духовным только всецело отдавая себя смысложизненному по сути своей поиску устранимых пространственно-временных, природно-социальных пределов собственного существования. При этом пределы такого рода по мере их обнаружения и осознания неминуемо становятся призрачными, практически исчезая для него самого за ненадобностью.

Жизнь индивида зачастую складывается так, что душе его, готовой к одухотворению, оказываются недоступными те источник, средство и среда, которые являются необходимыми и достаточными условиями ее продуктивной «встречи» с духом. Тогда ни труд, ни страдания не ведут душу к одухотворению, к началу процесса становления духовности. «Религиозная природа, — как указывает С. Н. Булгаков, — не терпит пустоты; и раз душа пробудилась для Бога и, однако, не в силах родиться к новой жизни, обрести в Боге свое подлинное я, она делается личиной самой себя, игрищем злой силы»¹² и вместо духовности человек обретает бездуховность. Д. В. Пивоваров предлагает рассматривать бездуховность как «отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки и сохранению достиг-

нутой жизненной формы. Бездуховность, — по его мнению, — может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к духовному бытию (трансцендированию. — *И. Б.*), либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм»¹³.

Социокультурная действительность, с реалиями которой в нашей время связан почти каждый человек, являет собой весьма неблагоприятную среду для становления духовности. «Человеку внушается, что он есть высшее в мире, что он автономен, что прекрасен, что он разумен, самодовлеющ, что он бог, если не в единичности и обособленности своей, то в своем целом, вместе с другими»¹⁴. А потому, стоит ли удивляться столь широкой распространенности явной и скрытой бездуховности?

Бездуховный человек, специфика мироотношения которого во многом порождена атеистическими социокультурными установками, движим иллюзией собственного всемогущества. Следуя национально-региональной традиции, исходя из карьерных соображений, а то и просто повинаясь преходящей моде, он может оказаться формально вовлеченным в исполнение предписываемых избранной религией культовых действий, осознанно или неосознанно имитируя тем самым свою приобщенность к Божественному естеству. Такой человек может красиво и внешне убежденно говорить о духовности, в том числе — о своей собственной. При этом сам он может вполне искренне верить, что именно духовность питает его более или менее явную для него самую жажду к распространению собственного влияния «на всю Вселенную». Но если он действительно бездуховен, если душа его спит, если он не ощущает того, что безмерность человеческих «желаний и стремлений должна быть насыщена и осуществлена в безмерности божественной жизни»¹⁵, то самым большим «духовным подвигом», что он может совершить, будет написание слова «Бог» с заглавной буквы.

Смыслжизненный поиск бездуховного человека ограничен кругом непосредственно доступных его экспансии природных и социальных явлений. Самоопределение свое он склонен осуществлять по человекобожескому пути. Путь этот, по сути своей, есть попрание свободы всякого иного существа, попытка обречь весь Мир на зависимость от собственного произвола. Он стремится присвоить все, о существовании чего догадывается, в том числе и то, что реально не может принадлежать ни ему, ни какому-то дру-

тому человеческому индивиду. Принося страдания окружающим, творя зло, расходящееся во все стороны от него как круги по воде, он не замечает неизбежных плодов своей мизантропической деятельности, так как просто неспособен их заметить (если, конечно, достижение именно этого не было его непосредственной целью). Что же касается ответственности человекобога перед иными людьми и их группами, перед всем человеческим сообществом, то она есть ни что иное, как ответственность потребляющего перед потребляемым.

В наше время все шире распространяется практика человекобожеского самоопределения, и это бесспорно подтверждает правоту Е. Н. Трубецкого, размышлявшего о том, что сама возможность «самоопределения к добру необходимо предполагает и свое противоположное — *возможность самоопределения ко злу*»¹⁶. Увы, современный человек нередко творит зло в его самых разнообразных вариантах, зачастую осознанно выбирая именно такой тип саморепрезентации в Мире, который актуально/потенциально оказывается безусловно разрушительным, причем не только для иных людей, но и для него самого.

Человекобожески самоопределяющийся индивид, даже признавая, внешне, Бога как первооснову бытия, внутренне не принимает свое отношение с ним как отношение сотворенного с сотворившим, всеми своими поступками отрицая тварность своего естества. Иначе говоря, возможно, что он и в самом деле полагает вполне естественным понимание Бога как первичной по отношению к человеку целостности (либо того, что рассматривается в этом качестве — всепорождающая природа или совокупное человечество, общество), но только применительно ко всем случаям, кроме своего собственного. Это бунт! Бунт единицы, вообразившей себя всеобъемлющим множеством. Бунт рафинированного эгоизма, цинизма, снобизма, своеволия, безответственности, бесчувственности, неблагодарности и неутолимой жадности.

Человекобог, при всей своей кажущейся свободе, на деле свободен лишь внешне. Внутренне же он находится в зависимости от своего собственного несовершенства, воспринимаемого им самим как предел совершенства человеческого существа. В жизни его нет самопротивления и самопринуждения. Всякий, даже самый слабый и заведомо случайный внутридушевный импульс оказывается

для него вполне достойным проявлением высших Истины, Добра и Красоты; а потому — все наличные силы его самого и каждого из доступных ему фрагментов Мира должны быть актуализированы для удовлетворения возникшей прихоти (а при невозможности этого — полностью подавлены).

Иван Карамазов, персонаж романа «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского, теоретик-атеист, оглушенный верой в то, что именно ему *«все позволено»*, легко подхватывает эту довольно-таки случайно появившуюся словесную формулу и отказывается отречься от нее потому, что она с исчерпывающей точностью выражает движущее им стремление к прямой подмене Бога самим собой¹⁷. И чем глубже это стремление проникает в естество идущего по пути человекобожеского самоопределения индивида, тем в большей мере он становится рабом своей гордыни.

С христианской точки зрения путь человекобожеского самоопределения — это путь греха. Грех же, как пишет архимандрит Иустин (Попович), «омертвляет человека, удаляет его от единственного источника жизни, бессмертия и вечности — от Бога»¹⁸. Живущий грехом человек «видит только себя, ощущает только себя, признает только себя и никого более ни над собой, ни около себя. Повсюду только он — самозванный, мизерный бог на своей помойке»¹⁹.

Осуществляя свое мироотношение, идущий по человекобожескому жизненному пути индивид создает для окружающих духовно-всеудушную, мертвящую атмосферу, которую, вольно или невольно, стремится замаскировать показными энтузиазмом, бодростью, упорядоченностью тщательно дозированного взаимодействия с людьми. Впрочем, ситуация неявного принижения, подспудного втапывания в грязь тех, кого он полагает «тварью дрожащей», зачастую безмерно тяготит человекобога, и он сбрасывает маску, как только к этому появляется возможность.

Человекобожеский путь самоопределения предполагает потенциально/актуально конфликтогенное «самоизъятие» человеческого существа из естественно-устоявшегося и социокультурно регулируемого порядка межчеловеческих отношений. Те же (или почти те же) реалии социокультурной действительности, которые подталкивали стоящего на распутье индивида к человекобожескому самоопределению, неминуемо становятся препятствиями к пос-

ледовательному осуществлению эгоистически-экспансивного мироотношения, формирующегося у него при реальном избрании этого жизненного пути. И он преодолевает такого рода препятствия, обычно делая это без всякого сомнения, без жалости к угнетаемому и разрушаемому.

Впрочем, не всякий человекобожески самоопределяющийся индивид полностью лишен сомнения в собственном превосходстве над подавляющим большинством окружающих людей. Сомнение подобного рода находит концентрированное выражение в словах «Тварь ли я дрожащая или *право* имею...», которые произносит основной персонаж романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» Родион Раскольников²⁰. Раскольников очевидно убежден, что тварь — сотворенное человеческое существо — может быть только дрожащей и никакой иной. Не является ли это неявным и неосознаваемым проявлением признания себя претендентом на беспредельное осуществление собственной никчемности? Более того, ведь если таков человек — носитель образа Божия — то каков же Он, его Творец? К чему же тогда стремится взбунтовавшаяся, пытающаяся занять Его место тварь?

Тело и душа человека всецело подчинены законам своего бытия. Законы эти объективны; действуя вне знания и желания человеческого существа, они могут постигаться им, но не могут преодолеваться. Но нет в Море таких надчеловеческих законов, которые на деле ограничивали бы совершенствование духа осуществляющегося, стремящегося к подлинному самоопределению человека. И. А. Ильин полагает, что только «духу человека *доступна* свобода, и ему *подобает* свобода. *Ибо дух есть сила самоопределения к лучшему*. Он имеет дар — вывести себя внутренне из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать его или отвергнуть, включить его в свою жизнь или извергнуть его из нее. Дух есть сила, которая имеет дар *усилить себя и преодолеть* в себе то, что отвергается; дух имеет силу и власть *создавать формы и законы своего бытия*, творить себя и способы своей жизни»²¹.

Наделенное свободой целостное, являющее собой единство тела, души и духа, человеческое существо «обречено» на то, чтобы строить себя, свою жизнь, самоопределяться в Море. Е. Н. Трубецкой полагает, что существо это не имеет самости и не может ее

определить вне идеи, выражающей замысел Божий о нем²². Человек утверждает свою самость, либо воплощая эту идею в себе самом, либо осуществляя себя ей наперекор. В первом случае ему, сохраняющему в себе чистоту образа Божьего, оказывается доступным непрерывное обретение Его подобия. Во втором случае человеческое существо лишается возможности обрести Его подобие из-за прогрессирующего помутнения образа Божьего в нем. «Мир ..., — пишет русский мыслитель, — есть область самоопределения твари, которая должна выбрать между вечной жизнью и вечной смертью — утвердить себя в идеи или в ее отрицании»²³.

Человек постольку способен «являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью»²⁴. Случается, что Божественная благодать, слегка касаясь души, застигает ее «между сном и пробуждением», подталкивая человека к смысложизненному поиску. Бывает, что в такой ситуации человек обращается к еще вчера не существовавшему для него Богу, но не находит Его отклика в своей душе. Бог ли в такой ситуации не откликается на его призывы, или же этот человек просто-напросто еще не умеет услышать его? Думается, что ощущение связи с Ним доступно лишь тому, кто, искренне веруя, обрел мистический опыт, чья душа перешла от экзистенции к трансценденции. Сколь велика способность к самоопределению в Мире у того человека, чья душа еще только пытается трансцендировать? Этот человек находится в ситуации выбора между духовностью и бездуховностью, между Богочеловеческим и человекобожеским путями самоопределения и трудно угадать, что ждет его в будущем.

Разница между человекобогом и Богочеловеком оказывается вполне понятной Алексею Кириллову — персонажу «Бесов» Ф. М. Достоевского²⁵. Он — один из тех людей, кто явно тяготеет к реализации человекобожеского мироотношения, но при этом не чужд и поиску альтернативы ему. Он стремится обрести подлинный, предельный смысл жизни, но пытается увидеть его в самообожествлении человека. Душа его отравлена умело внедренной извне идеей радикального атеизма. Всецело подчинившись этой идее, ощущая себя обязанным заявить своеволие, он приходит к самоубийству как способу поставить себя на место Бога и обрести, тем самым, возможность вершить все то, что доступно только Ему.

Тот человек, чья душа животворима Святым Духом, вступает на

путь смысложизненного поиска, страстно желая постичь ранее сокрытые от него вершины бытия, ощущая себя сосудом, способным «вмещать абсолютное содержание, расти и расширяться, становясь живым образом абсолютного, образом и подобием Божиим. Эта незаглушимая жажда высшего содержания жизни рождала и рождает религиозную веру»²⁶ и детерминирует избрание Богочеловеческого пути самоопределения.

Богочеловеческий жизненный выбор осуществляют персонажи Ф. М. Достоевского князь Лев Мышкин («Идиот») и Алеша Карамазов («Братья Карамазовы»). Но, даже полностью совпадая в выборе, каждый из них всем своим мироотношением проявляет своеобразие собственного естества. Сравнивая их, В. В. Розанов писал: «Кн. Мышкин, так же как и Алеша, чистый и безупречный, чужд внутреннего движения, он лишен страстей вследствие своей болезненной природы, ни к чему не стремится, ничего не ищет осуществить; он только наблюдает жизнь, но не участвует в ней. Таким образом, пассивность есть его отличительная черта; напротив, натура Алеши прежде всего деятельна и одновременно с этим она также ясна и спокойна. Сомнения, даже чувственные страсти и способность к гневу — все есть в этом полном человеческом образе, и с тем вместе есть в нем какое-то глубокое понимание разностороннего в человеческой природе: он как-то близок, интимен со всяким человеком, с которым ему приходится вступать в сношения»²⁷.

Смысложизненный поиск человека, избравшего Богочеловеческий жизненный путь, характеризуется неутолимим, хотя и не всегда осознанным стремлением за пространственно-временные границы предзаданного ему телесного существования. Богочеловеческое самоопределение — это путь обреченно-жертвенный, далекий, зачастую, от изящества — внешне и от довольства — внутренне. Это путь освобождения от страстей — непрменных спутников бездуховности. Это путь деятельного осознания того, что самим актом Божественного творения человек призван обретать Его подобие, трудами души, духовными исканиями смиренно осуществляя себя как Богочеловека.

Истинный Богочеловек, то есть Иисус Христос, по мнению В. С. Соловьева, «отличается от простого человека не как идеал представляемый, а как идеал *осуществленный*»²⁸. Исчерпывающее

осуществление абсолютного идеала является задачей, имеющей бесконечное множество частных вариантов решения, каждый из которых лишен смысла в отрыве от всех остальных. Поскольку такого рода задачу человеческий индивид решить не в силах, постольку для него прохождение пути Богочеловеческого самоопределения до конца оказывается воистину недостижимым. И если, как пишет П. А. Флоренский, подобие Божие есть «возможность бесконечного раскрытия в реальном обнаружении»²⁹, то Богочеловеческое самоопределение разворачивается как квинтэссенциальный процесс его нескончаемого конкретно-жизненного воплощения.

В познавательных целях можно позволить себе предельно упрощенно взглянуть на содержание обсуждаемых вопросов и представить, что жизненный путь всякого человека подобен движению по односторонней поверхности, такой, к примеру, как лист Мебиуса. Тогда окажется, что ни человекобожески самоопределяющийся индивид, озабоченный тем и только, чтобы освоить (и тем самым присвоить) всю доступную движению наличную поверхность, ни хаотично движущийся по этой поверхности неопределившийся и не пытающийся определиться индивид не испытывают каких бы то ни было серьезных затруднений. В случае же, если жизненный путь обретает явную и устойчивую Богочеловеческую направленность, выясняется, что у человека, устремленного к вершинам бытия, нет никакой возможности уклониться от возврата к исходной точке, если, конечно, он не пойдет на то, чтобы остановится и/или отказаться от движения в избранном направлении. Поэтому последовательно идущий по Богочеловеческому пути самоопределяющийся индивид «обречен» на то, чтобы вновь и вновь дерзновенно и смиренно отправлять себя на поиски Его подобия.

Человек — не Бог. И как бы достойно и последовательно он не шел по пути Богочеловеческого самоопределения, не в его силах окончательно и бесповоротно преодолеть свою пространственно-временную, природно-социальную ограниченность. Тем не менее, Богочеловеческое самоопределение — это единственный путь становления подлинно человеческой целостности. Это — тернистый путь преобразования человеческой истины в Божественную Истину, человеческого добра — в Божественное Добро, человеческой красоты — в Божественную Красоту. Это нескончаемое движение от человеческого несовершенства к Божественному совершенству.

§ 5. Эволюция духовности человека

До недавнего времени существование духовной реальности светской философией отрицалось. По этой причине адекватных теоретических средств для выражения духовности человека пока не выработано, а потому говорить о системе рационального знания о духе еще рано. Однако осуществляющееся последние годы издание произведений классиков религиозно-философской мысли оказало несомненное влияние на отечественную психологию и светскую философию, которые приступили к исследованию духовного измерения конкретного человека и феномена духовного. Было осознано, что духовность — это высший уровень в смысловой вертикали сознания личности, а критерием смыслового возрастания личности выступает реальный способ отношения к другому человеку.

К числу достижений последних лет в сферах психологии и философии следует отнести разработку идеи о том, что способ отношения к другому человеку создает основу для формирования человеческих отношений к Миру. В. П. Зинченко и Е. Б. Моргунов суждение об этой зависимости сформулировали следующим образом: «Формированию человеческих отношений к миру ... предшествует взращивание человеческого отношения к человеку, в чем, видимо, и заключается подлинная духовность»³⁰. Именно посредством духовности человек выделяется в Мире, и именно духовность формирует его в качестве субъекта отношения к этому Миру.

Способы отношения к другому человеку составляют достаточно обособленные сферы человеческой жизни. Сферы человеческой жизни можно выделять и различать по тем смыслам и значениям, которые придаются людям, вещам и явлениям. Таких уровней принято в философии и психологии³¹ выделять четыре. Сфера наивности или доличностный уровень; утилитарная сфера или эгоцентрический уровень; нравственная сфера или гуманистический уровень и трансцендентная сфера или духовный уровень.

На первом уровне человек выделяет операциональные смыслы, заданные конкретной задачей в определенных условиях. Отношения к другому человеку им не осознаются, а потому этот уровень может быть назван доличностным. То, что человек делает, имеет для него незначительный смысл, действиям своим он не придает

значения, а потому не понимает, что он делает и не осознает это. Деятельность такого человека слабо мотивирована. Чаще всего он поступает в соответствии с собственным инстинктом и общественными обычаями.

На втором уровне человек осознает себя и делает все для себя. Эгоцентрический уровень обусловлен преимущественным стремлением к собственной выгоде и престижу. Преобладает отношение к себе как к ценности, а отношения к другим явно потребительские. Я — цель, другие — средство. Если другой помогает, то он друг, а если препятствует достижению цели, то враг. Человек делает то, что обладает смыслом полезности лично для него, либо определенной самооценностью наделяются люди из ближайшей группы, в которую входит данный человек. Могут возникать чувства сострадания и снисхождения к своим, но на других такого рода чувства не распространяются. На этом уровне человек выступает как вещь. Это отношение Я — ОНО.

На третьем уровне человек осознает себя частью социума. Человек старается поступать по справедливости, исходить из равенства прав, свобод и обязанностей. Такой человек стремится в своей деятельности к пользе других людей, общества, человечества в целом. Для него любой человек самоценен на том основании, что он человек. Деятельность такого человека определяется нравственным смыслом. Нравственность возникает как мера личной ответственности, а не в качестве соответствия «мнению света». А в таком случае личность не рассчитывает на оправдание нравственного поступка и в будущем.

На четвертом уровне человек приходит к осознанию, что он часть не только человеческого общества, но и космоса. Такой человек может заявить вместе с К. Э. Циолковским, что он «гражданин Вселенной». Он делает все возможное для блага космоса и той социальной организации, членом которой он является. Такой человек понимает то, что он делает и осознает это. У него упорядоченные отношения с конечными вопросами жизни и смерти, есть своя философия и религия. Он нашел собственные ответы на метафизические вопросы, и другой человек выступает для него высшей ценностью. Его общению на духовном уровне не мешают конфессиональные различия и то обстоятельство, общается ли он с верующими или атеистами, так как все иные люди видятся ему су-

ществами особого рода, существами духовными. Поскольку у этого человека установлена обратная связь с высшими ценностями, основанием его смыслов является вера, религиозная или философская, а не опытное знание. Преобладающие его отношения Я — Ты, рождающие взаимность, которая возможна лишь между личностями.

Возможность сочетания всех четырех уровней в отдельном человеке приводит к внутренним коллизиям. Помимо этого, драматизм человеческой жизни задается противоречием самих смыслов. Наряду с противоречиями социальной жизни человек вынужден и обязан выдержать противоречивость смыслов, связывающих воедино конечное и бесконечное, временное и вечное, вид с родом, трансцендентность с ограниченностью.

Взгляд на себя и других людей человек переносит на Мир как целое. Эгоист стремится подчинить других своим целям, манипулировать ими; нравственно ориентированная личность будет строить гуманные отношения; духовная личность будет стремиться возвышать Мир. Возвышение каждого вливается в общий подъем человечества.

Для первых двух уровней жизнь выступает условием смысла, а для двух верхних уровней смысл выступает условием жизни, деятельности и бытия. Переход на высшие уровни означает переход к зрелой личности, которая вошла в пространство подлинной действительности. Уровень духовности означает переход от личностных смыслов к осознанию и принятию общих смыслов собственной жизни и жизни вообще.

Согласно представлениям, сложившимся в современной психологии, инстинкт смысла влияет на человека в большей степени, чем инстинкт самосохранения³². Смысл жизни отдельному человеку придает духовность. В духовности человек ищет и находит ответы на смысловые проблемы, «вечные вопросы» человеческого бытия: зачем он живет, каково его назначение, что есть добро и зло, истина и ложь, прекрасное и безобразное. Дух есть то, что связывает индивида, личность со всем человеческим родом, во всем спектре его исторического и культурного бытия. Духовность есть мера «самостояния» человека (А. С. Пушкин), способность возвыситься над второстепенными обстоятельствами, гармонизировать свой внутренний мир и создать свое личное внутреннее

бытие. Человек сам творец своего бытия, но это творение происходит в страданиях и борениях, поскольку природное и социальное бытие навязывают человеку свои правила и иной порядок, подавляя потребность к личной свободе, творчеству и самостоятельности. Противостоять внешним воздействиям человеческая личность может лишь силой своего духа и высокой духовностью. Тем самым духовность как внутреннее пространство свободы есть ответ человека на трудные времена и жесткие обстоятельства.

Природные и социальные воздействия человек преобразует в соответствии со своей субъективностью, наделяя их личностным смыслом, и в таком виде усваивает. Человек живет не только в природе и в обществе, но и в мире своей духовности, самостоятельно создавая время и пространство своей свободы, творчества и понимания. Однако духовность есть не только создание собственного внутреннего мира, но и проявление духовного начала в мыслях, словах, поступках. Проявление духовного не в последнюю очередь зависит от степени овладения различными видами духовной культуры человечества: языком, искусством, наукой, философией, религией. Через включенность в универсум человеческой культуры обретает свой смысл духовное измерение. По определению Виктора Франкла, «духовное и есть свободное в человеке». Вместе с тем духовность — это не только содержание высших образцов человеческой культуры в виде общественно-исторических норм и ценностей. Культура выступает предпосылкой духовности; или писал П. А. Флоренский: «культура — это среда, растящая и питающая личность». Собственно духовность представляет собой уникальную человеческую способность к самоутверждению своей личности, к самовыражению и критической самооценке своих чувств и поступков вне сложившихся в обществе норм и установок. Благодаря этому духовность позволяет человеку взглянуть на самого себя не глазами общества, а с высоты человеческого достоинства и чести. Через духовность человеческий разум располагает возможностью критически осмыслить духовное бытие, развить в себе уверенность и доверие к Миру. Однако, если дух может отвернуться от хаоса бытовых невзгод, то мышление позволить себе этого не может. Имея в виду данную особенность духа, говорят, что на сегодня Бог отвернулся от России. Но, возможно, временно.

Таким образом, дух есть особый способ человеческого существо-

вания. Это личная независимость от телесного и обыденного, свобода от принуждения и давления всего, что относится к жизни, в том числе и от влечений и пристрастий души. Подлинная духовная свобода у духа, а не у души и тела. Для утверждения этой мысли сошлемся на И. А. Ильина, который говорил, что ни тело, ни душа человека не свободны, они связаны законами времени и причинами вещественной природы — можно не знать о них или забыть об их действии, но освободиться от них невозможно. И только духу человека доступна свобода, и ему подобает свобода. Дух обладает даром — вынести свое внутреннее из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать или отвергнуть.

Духовное бытие, таким образом, начинается и существует там, где начинается освобождение человека от всякой поглощенности как чужой, так и своей самостью (субъективностью). Свобода есть сила, энергия порыва в самоопределении к лучшему и высшему. Дух есть любовь к качеству и воля к совершенству во всех областях жизни. Поэтому духовное бытие определимо и может быть описано лишь в его значении для нас и в его действии на нас, но не в том или ином содержании культуры самом по себе.

Как способ бытия в целом, духовность открывает человеку доступ к любви, совести и чувству долга; к праву, правосознанию и государственности; к искусству и художественной красоте; к науке; к молитве и религии. Только она может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в его жизни; дать ему нечто такое, чем стоит жить, *что* стоит жертвы. Жить стоит только тем и верить стоит в то, за что стоит бороться и умереть, ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний. А то, что не стоит смерти, с духовной точки зрения, не стоит и жизни.

Если философия, религия и психология не поднимают общество до понимания смысла индивидуального духа, его ценности и значения, то быстро снижается качество жизни отдельного человека и сообщества в целом. Снижается уровень телесного существования, вплоть до органических заболеваний, возникает упрощенность душевного строя, снижается качество всей жизни — труда, творчества, нравственности. Этот вывод справедлив по отношению ко всем этапам жизненного пути человека — и к младенчеству, и к старости. Именно с культивированием индивидуального,

личного духа связано творение и возрастание качества жизни, духовность личностна. Бегство от духовного есть «бегство от свободы» (Э. Фромм), бегство от себя как личности.

Что представляет собой индивидуальный дух? Это и ответственное принятие, и следование высшим образцам человеческой культуры и переживание моральных норм общежития, и усвоение высших общечеловеческих ценностей как своих собственных. Можно сказать, что человек духовен в той мере, в какой объективный, абсолютный дух стал его индивидуальным духом. А потому, в наивысшей степени духовность обнаруживается и становится способом жизни человека, когда он вступает в личные отношения с Богом — высшей основой всего бытия и всего Универсума, согласно представлениям верующих.

Предпосылкой становления индивидуального духа человека является становление человека субъектом собственной жизнедеятельности. Это означает освоение норм и способов человеческой деятельности, правил и максим общежития, основных смыслов и ценностей совместной жизни людей. Затем все это сводится воедино, конвергируется в качество душевной жизни. Душевная жизнь — это особый мир, но это еще не окончательная, не полностью завершенная и не в полной мере полноценная реальность. Отсюда кризис подростка, а затем и юноши, который обнаруживает, что в его собственном «Я» нет ничего собственного, а все присвоено из внешней культуры. Как симптом незавершенности возникает кризис идентичности, аутентичности и требует выхода души за свои собственные пределы, требует трансцендирования.

Современный человек не может обеспечить свое природное бытие вне культуры. Духовное пространство культуры иерархично, оно содержит в себе различие верха и низа, возвышенного и низменного, небесного и земного. Иерархия ценностей в культуре позволяет различать «человека в мире» и «мир в человеке». Трансцендирование происходит по вертикали культурных смыслов. Благодаря трансцендированию человек может расширить пределы своего узко-эмпирического бытия и углубить его. Выйдя за пределы своего физического бытия, человек оказывается в мире культуры. Вся человеческая культура, согласно Карлу Ясперсу, представляет собой «шифры трансценденции», своеобразные и разнообразные средства раскрытия человеком своего духовного потенциала. По-

средством трансценденции и накопленной культуры человек конструирует свой внутренний идеальный духовный мир. Таким образом, сознание отдельного человека выходит за пределы обыденных представлений. Обеспечивает ему свободу и возможность творчества трансценденция, философское осмысление становления и исторической эволюции человеческого духа.

Трансцендирование есть вопрос обретения целей и их смыслов. Понять свою субъективность (самость) значит не просто констатировать ее наличие или волевым напором утвердить ее в мире людей и вещей, а усмотреть необходимость осмысленности ее бытия. Субъективность человека находится, таким образом, всегда на пороге между душевным и духовным бытием, она есть место, где духовное (значимое в самом себе бытие) проникает в душу. На этом основана таинственная способность человека (отличающая нас от животных) соблюдать дистанцию в отношении самого себя, привлекать свою непосредственную самость на суд высшей инстанции, оценивать и судить ее и все ее цели.

На этой способности конституируется та реальность, которую можно в точном смысле слова назвать *личностью*. По определению С. Л. Франка: «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, — начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как он обнаруживается в самом непосредственном самобытии»³³.

Эту высшую инстанцию самости — личность — имеет каждый человек и во всяком духовном состоянии. На этой ступени духовного развития Формулой для самого человека становится: «Я — лично!», ибо личность есть *самоопределившаяся самость* среди других, для других и тем самым для себя. Именно личность есть то, что составляет подлинное единство нашей душевной жизни.

Для душевной жизни христианина подлинным единство является учение об образе Божьем в человеке. То, что в христианине выразился образ Божий, составляет начало его Личности. В самом человеке все личностно и это личностное не сводится к включенности человека в природу и в общество. В материализме потому не может быть полноценного представления о личности, поскольку человек рассматривается в единстве лишь как природное или социальное существо, а при таком подходе как душа и природна и

социальна, так и дух и природен и социален. В действительности человек соотносён с духовным началом и поэтому в нём все личностно. И психическая, и телесная сферы есть проводники духовности человека. В человеке все личностно, то есть это целостное существо и в своей целостности человек неповторим и уникален. При таком подходе человек целостен не в силу природного или социального единства, а именно целостен в духовном бытии.

По своей сути духовность гуманистична и не обязательно должна быть религиозной, а может быть и светской. Однако следует помнить, что религией сакрализованы основные ценности человеческой жизни — материнство, отцовство, детство, старость, рождение и смерть. Уничтожение религии, массовый атеизм означают бездуховность, уничтожение человеческого в человеке, преобладание насильственных методов в управлении, нигилизм в отношении прошлого, разрушение трудовой морали. В результате ведущими ценностями становится власть, деньги и вещи.

И религиозная, и философская традиции связывают духовное с преодолением эгоистических интересов и своекорыстия. Однако современная цивилизация обнаружила, что научная, нравственная и художественная деятельности могут обойтись и без духовности. И, тем не менее, современная наука, нравственность и эстетика держатся на подвижнических и бескорыстных поисках истины, а в целом мир держится на людях, для которых другой человек выступает целью, а не только средством. Утилитарное отношение к природе есть результат утилитарного отношения к другому человеку, результат отчуждения между поколениями, возникновения «экзистенциального вакуума» (В. Франкл). Цивилизация либо погибнет, либо повернет к диалогу с Иным, к пониманию себя, других и природы. Пожалуй, следует исходить из положения о том, что «ни наука, ни философия, ни религия не обладают монополией на изучение природы духа»³⁴. Науке есть чему поучиться у религии и искусства в познании духовной жизни.

Тайна человеческой личности состоит в ее способности рефлексировать саму себя, возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя, по ту сторону своего фактического состояния и даже своей фактической общей природы. Культивирование этой способности выводит человека на следующую ступень духовного бытия — ступень *индивидуальности*.

Как индивидуальность человек раскрывается в авторском прочтении социальных норм жизни, в выработке собственного образа жизни, своего мировоззрения, в следовании голосу собственной совести. С духовной точки зрения «индивидуальность» есть возрастающее качество душевной жизни в процессе ее индивидуализации, приводящей человека в целом к его уникальности и неповторимости.

Индивидуализация душевной жизни есть кардинальная перестройка, инверсия персонального духа, «рассекречивание» собственной самости, которая зачастую складывалась не по воле и ведению самого человека. В процессе индивидуализации, то есть встречи с бесконечностью духовного царства начинает конституироваться подлинное «Я», формируется полное и свободное «бытие-у-самого себя». Это уже не святая наивность и свобода чистой непосредственности и не свобода самоопределения, которая всегда предполагает борьбу и преодоление в личности, а значит и не-свободу, а истинное освобождение, когда индивидуальность жертвует своей уникальной единичностью и становится причастной бесконечному универсальному бытию, Космосу. Именно здесь впервые открывается потенциальная эквивалентность человека Миру, вся полнота человеческой реальности как духовного микрокосма.

Самое существенное и глубинное в духовной жизни человека заключается в его искании Бесконечного и Абсолютного. Это искание есть неистощимый источник вечной жизни, присущий духу, который не затихает даже у тех, кто отвергает все Абсолютное и Бесконечное. Таким образом, тайна духовности человека (как личности и индивидуальности) окончательно раскрывается в его *универсальности*.

Поскольку ребенок изначально являет собой образ Божий, то в нем всегда есть зародыш духовного начала. Затем происходит воплощение в личности, которой предстоит раскрыть свои духовные силы — разум и свободу, творчество и самоданность, радость и ответственность. Все развитие человека направляется духовным началом, а эмпирическое развитие, эмпирия жизни имеют лишь инструментальное значение в духовном становлении человека. Категорией, связывающей эмпирию жизни с духовным в человеке, является понятие «*субъективная реальность*». Она включает в себя телесное существование, душевную жизнь и духовное бытие чело-

века. Но субъективность либо есть в человеке, либо ее нет, когда человек черствый. Может случиться, что у человека развитое тело и налицо социокультурные данные, а лица, субъективности нет. Механизм субъективности состоит в возникновении способности человека превращать собственную жизнедеятельность в предмет практического преобразования.

Живое возникает, когда появляется обратная связь, саморегуляция; субъективность появляется, когда самоорганизация живых систем достигает уровня самоконтроля. Благодаря самоконтролю возникает отношение к самому себе, способность «быть для себя», индивид становится субъектом, распорядителем собственной жизни. Показателем того, что в человеке субъективное возникло, является его практическое отношение к своей жизни. Об этом спрашивал Сократ, когда интересовался в начале разговора: «Ты заботаешься о себе?».

Помимо причинно-следственной детерминации существуют целевая и ценностная детерминации. Понять явление можно только в пространстве этих координат, поскольку становится возможным адекватно реконструировать ход развития субъективности в человеке. К примеру, для понимания биографии следует определять ценностные основания, целевые ориентиры и временные интервалы жизни человека.

Развитие человека можно описать в трех координатах, исходя из схемы процесса — временную последовательность ступеней, периодов, стадий; анализируя структуру деятельности как совокупность применяемых человеком способов и средств, а это уже целевая детерминация, и нужно ясно представлять, что развивается, как происходит духовный сдвиг, акт, скачок, которые не сводимы ни к временным, ни к целевым детерминантам. Это развитие третьего рода — саморазвитие, т.е. развитие человеком своей собственной самости — и есть особая духовная реальность. Остановимся на представлениях о саморазвитии субъективности и ее духовном измерении.

Человек всегда рождается и живет в связи с другими людьми, он развивается в сообществе и через сообщество. Ребенок представляет собой неотделимое тело в пространстве физической реальности, он живет в культурно-историческом поле наличной социальности, наличных форм жизнедеятельности, наличных форм

сознания. Жизнедеятельность взрослых ребенок преобразует в орган, в способ своего существования. Сущностным атрибутом человека является общительность, общность. Общность — это проблема социальная, историческая и экзистенциальная. При всей «непрозрачности» Другого подлинная, бытийная общность предполагает выход за рамки самого себя, постижение личности Другого, а также чувство ответственности и преданности, которые включают в себя и Я, и ТЫ, и МЫ.

Эту живую общность людей можно обозначить как со-бытие. Благодаря со-бытию можно развить человеческие способности, и можно человеку встать в практическое отношение к своей жизнедеятельности. Развитие со-бытия приводит к субъективности. Первоначально субъективность развивается в заданных формах обучения и воспитания. Вектором развития становится самостоятельность, что характерно для европейской образовательной традиции. Затем следует длительная конвергенция, способствующая развитию индивидуальных способностей.

Личность есть лучик Абсолютного, несущий в естество человека начало свободы, потенциальной бесконечности. Личность обнаруживает не только начало Абсолютного, но и связь и органическое единство событийной общности. Не существует абсолютного индивидуализма и абсолютного коллективизма. Со-бытийная общность, соборность является ключевым понятием человеческой реальности, она дана человеку во всяком его наличном состоянии.

Через что субъективность находит свое выражение? Через способность к рефлексии, деятельное самопознание. Субъективность определяется масштабом рефлексированности, осмысленности самой человеческой жизнедеятельности. Субъективность — это последовательность ступеней самоопределения человека в Мире и в самом себе.

Первая ступень развития субъективности (от рождения до одного года) — *оживление* — практическое отношение к собственной жизнедеятельности. Субъектом выступает живое единство ребенка и матери в их отношении к остальному Миру. Оживление означает программу действий взрослого, чтобы с первых дней складывались целостные функциональные системы поведения ребенка. Взрослый стремится узнать о внутренних процессах и состоянии

ребенка по его внешнему поведению — улыбке, поворотах головы, жестах. Так начинается очеловечивание ребенка. Взрослый узнает адресат, к которому возможно личное обращение.

При доречевом развитии ребенка складывается *чувствительность*, чувственно-практический опыт, возникают установки, потребности, устойчивые схемы поведения, организованные движения. Возникает первая форма внутреннего мира человека — *психосоматическая реальность*. Такой человек еще не знает противопоставления субъекта объекту. Формулой сознания выступает «прамы» (Л. С. Выготский), прообразом деятельности — «живое движение» (Н. А. Бернштейн), формой общения — «сопричастность» (Л. Леви-Брюль).

Происходит «оживление тела» — подлинный синтез человеческого тела в сенсорных, двигательных, общительных, созидательных измерениях. Впереди еще множество телесных изменений — но складывается принцип человеческого тела как формы субъективности. Сознание уже свободно от бытия, но еще не свободно от психики, от образа, представления, пристрастия, действия. Самые важные моменты ступени оживления (от года до шести лет) — прямохождение и речь. Благодаря прямохождению ребенок видит другого в действии, а не просто в движении, поскольку сам становится способен действовать. С этого момента он может говорить о предметных действиях. Речь — первая натуральная практика сознания на пути движения сознания, к самопознанию. Через слово первые субъективность становится для ребенка сама предметом.

Оживление происходит в противопоставлении «мы — они», где мы — субъективность, а они — объективность. Оживление проявляется в «Я — сам». Она проявляется и в способности самостоятельного передвижения, в постижении своего «Я». Когда возникает «Я», то становится возможным сравнение своего Я с другими. Отсюда быстрое развитие речи, самообслуживания, игры. Возникает *психосоциальная реальность*.

Сравнивающая рефлексия позволяет ребенку подняться над личным, очевидным миром и опознать себя в нем. Ребенок не просто делает как все, не просто совершает ритуал вместе со взрослыми, а проявляет *самость*, его Я осуществляется как целостность в собственном действии.

С кризиса шести-семи лет, на границе дошкольного и школь-

ного возраста начинается новая, ступень — ступень *персонализации* (от семи до восемнадцати лет). Различные структуры субъективности превращаются в содержание представлений о себе (самооценка, образ «Я»). Именно с этого момента ребенок начинает оформляться, становиться *личностью*, точкой средоточения различных общностей в социокультурной реальности и обособления от них. Начинается процесс самоограничения, бурного осознания «Я — не Я», своих желаний, целей, мотивов, способностей, личностных качеств. Подросток стремится проявить себя в таких качествах, которые он сам считает ценными. А систему внешних требований он ставит под сомнение. В этот период зачастую возникает негативизм и импульсивность, но при этом человек проявляет (может проявлять) и все больше осознанности, осмысленности, преодоления внешних стереотипов и социально-ролевых ожидания сверстников и взрослых.

Принцип персональности является предпосылкой для новой ступени — *индивидуализации* (от двадцати до сорока лет). С этой ступени можно говорить о принципиальной возможности духовного развития. Этот период является поворотным в жизни человека, и он связан с трудным поиском своей укорененности в Мире, с выработкой собственного мировоззрения, со становлением подлинного авторства в реализации своего способа жизни. Человек удаляется от того образа Я, который сложился в глазах ближайшего окружения и свое бывшее Я он объективирует как «не Я», потому что прежний Я складывался не по его воле и без его ведома. Человек становится ответственным за собственную субъективность. Индивидуализация имеет своей основой духовно-практическую сферу бытия. Кредо индивидуальности выражено Мартином Лютером: «На том стою, и не могу иначе!».

От 45 и за 60 человек проходит стадию *универсализации*. Начинается стадия с кризиса самости. Человек выходит за пределы сколь угодно развитой индивидуальности и входит в область соборных жизненных смыслов и духовных ценностей как «в свое другое» («Я — Ты»). Со-бытие с другими, в том числе с внуками, из видимой формы единства уходит внутрь, приобретает подлинно личный характер: целостность, объемность, глубину и суверенность. Зрелость выводит человека из ограниченности в сферу подлинно все-ленского и универсального со-бытия. Происходит слияние чело-

века как субъекта с социумом и космосом как субъектами. Это агапэ и всепонимание. Таковы, на наш взгляд, основные этапы становления и развития духовности человека.

§ 6. Духовно-нравственный опыт человека и его феноменальное обнаружение в совести

Понятие «духовно-нравственный опыт», несмотря на предпринимаемые в истории попытки раскрыть его содержание, остается неопределенным. Ясна в нем практическая сторона духовности, взятой в модусе нравственности. Какие бы синонимические ряды, отражающие этот опыт вербально, ни строились, их смыслом выступает «собственно человеческое в человеке», то, что обозначает его в этом качестве, репрезентируя, одновременно, его индивидуально-уникальную сущность (экзистенциальный план) и принадлежность к человеческому роду и Миру в целом (метафизический план). В понятии «духовно-нравственный опыт» эти планы объединяются, высвечивая не по отдельности жизнь уникального субъекта или безличную родовую человеческую сущность, а конкретный духовно-нравственный статус индивида (не «атом» или «космос», а «предмет»).

Духовность выражает специфику человеческого способа жизни, будучи условием, содержанием и следствием смысложизненных поисков человека; духовность — всесторонний бытийный контекст этих поисков, в каком бы виде они ни осуществлялись: в рациональном или иррациональном; и чем бы они ни завершались: утверждением смысла или его отрицанием. Духовное, в отличие от нравственного, избегает *последнего* ответа на вопрос «что сказать Миру: «да» или «нет».

Духовность, что принципиально важно, не характеризует, а конституирует подлинно человеческое бытие, в котором нет пропасти между человеком и Миром, между сущим и должным. Духовность — способность человека к реализации целостного смысла своей жизни в актах конкретного житнетворчества, но в контексте вечного. Работа над жизнью как целым и вечным есть работа именно духовная, связанная с наличием в человеке «мира в себе», со спо-

собностью человека соотносить свою наличную жизнь с этим миром «внутри».

Выделить место «совести» в структуре духовно-нравственного опыта, значит указать на ее природу, цель, онтологический механизм и эффекты на индивидуальном уровне, иными словами, указать на то, что она есть и как она возможна. Стоит ли говорить о том, насколько трудна эта задача, позволяющая рассчитывать разве что на анализ возможных подходов, их содержательное структурирование, выделение методологических приоритетов и т.д. Духовное бытие совести — это значимое в самом себе и самообусловленное бытие, поэтому отправной точкой целостного анализа совести в ее бытовом и бытийном измерении должна стать дистинкция ее относительного и абсолютного содержания.

Социальная трактовка совести предполагает относительность совестных суждений по причине их обусловленности разного рода обстоятельствами, в которых находится человек. Основанием такого предположения служит, кроме того, ссылка на факт, что совесть не дает разумных доводов и аргументов в защиту своих запретов и требований. Отсюда, будто бы, возможна различная трактовка совестных призывов, и сами они обретают относительный характер. Такой подход обуславливает недоверчивое и даже негативное отношение к совести со стороны «строгих» рационалистов, так как ограничивает выдвигаемые ими абсолютистские претензии разума на истину.

Многие мыслители, однако, видели в совести некое фундаментальное мерило, по отношению к которому разум — не более чем советник. Даже если поступок идет на пользу вере, говорил Ф. Аквинский, нельзя поступать вопреки совести.

Признание совести в качестве абсолютной ценности и мерила нравственного имеет такое важное методологическое значение для этики, как подтверждение ее принципа автономии: совесть — несомненно моральная сущность, в отличие от многих духовных феноменов, выходящих за рамки собственно морали как предмета этики и детерминированных чем-то иным. В целом же значимость совести подтверждается фактом признания ее незаменимой роли каждым человеком, независимо от мировоззренческих установок, социальной, национальной, партийной и прочей принадлежности. Совесть, в этом смысле, — «последнее препятствие, которое

нравственная природа человека ставит перед соблазняющими доводами разума, умело учитывающего объективные выгоды, интересы, потребности»³⁵.

Если в бытовой трактовке совесть интерпретируется, в конечном счете, прагматически, как средство для достижения «добра», то в бытийной — наиболее органичной для исследования ее подлинной специфики — она представляет, эксплицирует само добро, указующее, посредством совести, на самое себя.

Безусловность совести была очевидна для И. Канта, который считал, что совесть есть сознание, являющееся долгом само по себе, или «сама себя судящая моральная способность суждения»³⁶.

Совесть, в трактовке Канта, обозначает специфику морального, в отличие от правового, сознания; последнее имеет дело с прецедентами как предметом разумной казуистики. В совестном же акте «разум сам себя судит относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках...»³⁷. Совесть, таким образом, играет роль сверхразумного начала и имеет ряд преимуществ перед «рацио», начиная с автоматизма применения, кончая внутренней убедительностью и непреложностью ее требований, а также практической значимостью «уже сегодня»: если разум только мечтает о создании столь справедливого общественного устройства, когда хорошим индивиду быть «не обязательно», то совесть утверждает его фундамент в каждой человеческой душе. Истинное моральное обеспечение — это обеспечение перед совестью, говорит И. Кант³⁸.

Духовная и абсолютная природа совести подтверждается тем, по Канту, что она не приобретается, а существует изначально, так что ее приобретение и не может быть долгом человека. Совесть есть, по сути, сам долг, только взятый в качестве его практической функции напоминания о себе, в функции судящего практического разума. Совесть обозначает отношение не к объекту (как, например, любовь), а отношение только к субъекту — носителю совести. Это заставляет Канта все же различать долг и совесть как внутреннюю обязанность и априорное сущее. «Поэтому, когда говорят: у этого человека нет совести, то этим хотят сказать, что он не обращает внимания на суждения ее»³⁹. С фактом «всеимения» совести можно согласиться, повторив, что «бессовестность», на наш взгляд, означает отсутствие ответа (ответственности) на эту изначальную

весть. «Нравственная глухота» — психологическая метафора, означающая отсутствие диалога между существованием и сущностью человека.

Утверждая, что заблуждающаяся совесть — бессмыслица, наподобие «круглого квадрата», Кант еще раз подчеркивает ее абсолютность: допущение какой-то дополнительной совести, осознающей действия первой, судящей ее, приводит к дурной бесконечности, так что поступать по совести не может быть долгом. Наоборот, долг человека состоит в том, чтобы культивировать свою совесть.

Раскрывая механизм совестного акта, Кант прибегает к правовым аналогиям: «Сознание *внутреннего судилища* в человеке (перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга) есть совесть»⁴⁰. Это побуждает Канта, во-первых, к интеллектуализации совести, а во-вторых, к искусственному разделению лица, судящего самого себя, на две стороны, дабы в таком суде сохранялась объективность рассмотрения «дела». Подобное разделение фактически невозможно («ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы»). «Следовательно, совесть человека при всяком долге будет не себя, а кого-то *другого* (как человека вообще) мыслить судьей его поступков, если она не должна находиться в противоречии с самой собой. Это другое лицо может быть действительным или чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя»⁴¹.

Здесь, на первый взгляд, обнаруживается пункт существенного расхождения метафизической и экзистенциальной трактовок морального достоинства человека, выражаемого в его совести. Экзистенциалисты настаивают на безосновности человеческого существования и на отсутствии для него каких-либо внешних (в том числе, идеальных) эталонов самооценки. Человек решает сам и столь же самостоятельно отвечает за свой выбор, не сверяясь ни с кем и ни с чем. Поэтому экзистенциальная трактовка опирается на понимание абсолютного не как совершенства, а как подлинности, не нуждаясь даже в гипотетическом допущении «другого», действительного или идеального. В этом смысле их подход кажется «более метафизическим», чем рассуждение Канта. Однако следует учесть, что Кант имел в виду «другого» морального субъекта «не как одаренного разумом человека, обладающего чувствами, а как «морального судью» — глубоко в нас находящегося святого существа, или разума, устанавливающего моральные законы»⁴². Стрем-

ление избежать моральной гетерономии теологического характера приводит Канта к субстанциализации самого морального субъекта, судящего себя «со стороны» только «*als ob*» («как если бы»). Таким образом, и в этом самом глубоком акте мы не находим существенного противоречия между экзистенциальной и метафизической трактовками совести.

Следует также отметить, что Кант не ограничивается анализом последствий совести: перед принятием решения человек полагается на совесть предупреждающую, признаками которой выступают «придирчивость» и «скрупулезность». Совесть, таким образом, не «просыпается» в человеческой душе, а представляет собой изначальные интеллектуальные и, поскольку они есть представления о долге, моральные задатки, «написанные в сердцах».

Совестной суд действует внутри человека и в то же время должен быть *всеобязывающим*. Партикулярное и универсальное содержание совестных призывов должны быть скоординированы, и практическое сознание мыслит себе такого Координатора в лице Бога. Отсюда, «совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки; понятие же ответственности всегда содержится (хотя и темно) в моральном самосознании»⁴³.

Строгость и ригоризм этики Канта многим мыслителям казались следствием ее абстрактной оторванности от действительной жизни. Так, например, Г. В. Ф. Гегель полагал, что на уровне морали, которой он противопоставил «нравственность», совесть по-настоящему «не работает», так как «порочная душа» следует своему личному интересу, уверяя себя, что потом, сославшись на долг, можно будет успокоить совесть.

По Гегелю, совесть как «знание добра» лежит в самом основании моральной воли только в том случае, когда личный интерес проникнут *субстанциальной целью* разума (смыслу жизни), то есть является демонстрацией возможности совмещения долга и склонностей, интуитивного и дискурсивного. Отношение человеческой души к добру должно быть, по Гегелю, именно знающим, спекулятивно мыслящим.

Гегель также не мыслит понятия «совесть» вне контекста человеческой свободы, и его «формула совести» образована из трех ключевых слов: самостоятельность, знание и добро. «Совесть» как са-

мостоятельное знание добра раскрывается в аспекте условия (самостоятельность), содержания (знание) и конкретной направленности на ее предмет (добро).

Гегель различает «истинную» и «моральную совесть» на том основании, что последняя не знает абсолютного содержания и только «формальна». Ограничивая «мораль» ее бытовым содержанием, Гегель справедливо отмечает отрыв такой морали от глубин всеобщей воли, приводящий к тому, что субъективно «совесть» всегда готова если не прямо обратиться ко злу, то оправдать его необходимость частными обстоятельствами или некими «высшими» соображениями лейбницевского типа. Таким образом, феномен «нечистой совести» у Гегеля лишается онтологических оснований, предстает как следствие неподлинной моральности субъекта.

Логически продолжая эту линию, легко прийти к той же «предустановленной гармонии», когда зло редуцируется к контрастному фону, дополнению или условию обнаружения добра. Разделение подлинной и неподлинной морали приводит к методологически предопределенному обеднению содержания феномена совести, якобы «не знающей долга»: «Если мораль утверждала, что добро существенно для души в качестве долга, то истинная совесть утверждает, что добро есть *реальная сущность духа*»⁴⁴. Прямое отождествление совести с добром не оставляет возможности увидеть и оценить ее роль на уровне бытовой морали (неподлинного, по Гегелю, уровня нравственности). Трактовка совести как адекватного знания абсолютного добра без учета того, что и в бытовом плане она есть указание на добро, приводит к отрыву всеобщей воли от особенной, субъективной, на неразрывной связи которых Гегель настаивал всем своим учением. Акцент на действительном различении бытового и бытийного уровней существования совести, в ущерб возможности их взаимодействия никак не позволяет принять в целом правильный вывод Гегеля, что истинная совесть неизбежно ведет к реальному сращению особенной и всеобщей воли.

Для того, чтобы особенная и всеобщая воля совпали в совестном акте, человек должен отважиться на самоуглубление, самоидентификацию, когда «угасает дурная субъективность» и особенная воля проникается благой сущностью воли всеобщей. Таким образом, последняя осознает себя в акте совести. Мы видим, что, по Гегелю, относительное и абсолютное в совести не противопос-

тавлены (как у Канта), а находятся в тождестве, которое сначала является бессознательным, а затем в акте совести осознается. При этом долг и склонность совпадают, и мотив переносится в глубину личного духа. Совесть как некий высший примиряющий гений создает в душе человека гармоничное настроение готовности и добровольного порыва, свободного от всякой борьбы с собой и насилия над собой. Происходит не только получение вести, но и обновление жизни как «нравственной субстанции». Отсюда вытекает и назначение, смысл человеческой жизни, состоящие в том, чтобы добровольно, свободно жить содержанием и целями Субстанции. Раствориться в ней, значит обрести и подлинную идентичность в самом себе, и метафизическое тождество с другими нравственными субъектами.

Позиции Канта и Гегеля при всех различиях едины в постулировании *свободы* как неперемennого условия нравственного достоинства человека, выражаемого его совестью. Совесть, в аспекте духовно-нравственного опыта — это свободное нравственное самоопределение человека (у Канта: способность к такому самоопределению; у Гегеля — осознание его метафизической изначальности).

Трактовка свободы как разумного подчинения законам природы или общества, их осмысленного использования (Демокрит, Б. Спиноза, Ф. Энгельс) прагматически ценна, но характеризует скорее «благоразумие», будучи больше гносеологической, чем онтологической. Свобода здесь заканчивается на стадии выбора пути, в точке бифуркации, ветвления линий жизненного поведения в аспекте бытовой морали. Сущность свободы в ее метафизической чистоте остается непрозрачной, определяемой субъективно, что «развязывает руки» прерогативе объявлять хорошим то, что нравится, и плохим то, что не нравится (мораль готтентота). Отказ от метафизической свободы, то есть от абсолютного начала нравственности, приводит к бесосновности не только «позитивной» (упреждающей), но и негативной (нечистой) совести последствий: угрызания совести этически невняты, если основание нравственного суждения каждый раз творится заново, в соответствии с той или иной трактовкой «осознанной необходимости».

Если же свобода, в ее метафизической трактовке, есть абсолютное отсутствие принуждения со стороны любого законодательства

(даже Божественного), то значение совести как раз и должно возрасти до гигантской величины. В совести как этическом явлении, заметим, есть принуждение, однако оно исходит из глубины самого индивидуального духа и заключается в «простом» указании на моральный абсолют без объяснений, почему его надо признавать и ему соответствовать. Трудно поэтому согласиться с гегелевским утверждением, что совесть есть адекватное знание абсолютного добра. Совесть — адекватное самоуказание абсолютного добра на себя, свидетельство о его существовании, но не раскрытие его содержания.

Таким образом, подход И. Канта представляется более точным: проникновение в трансцендентные сферы невозможно, значит, остается в качестве критерия нравственности избрать не случайную и относительную законосообразность, а оценку того, ради чего совершается тот или иной поступок; здесь выделяется духовно-ценностный план и, кроме того, явно просматривается связь проблемы совести и всех сопряженных с ней феноменов со смыслом жизни. Уважение к тому, «ради чего» совершается поступок, предполагает не полноту знания абсолюта, а его свободное признание в качестве ориентира совести, достойного быть таковым.

Понимание свободы у И. Канта двоякое: с одной стороны, она — сверхвременное интеллигибельное свойство бытия, а с другой — способность *начинать* нравственное действие, поступать без предшествующей причины (в бытовом плане). На это, как на противоречие, указал Е. Н. Трубецкой и заключил, что учение Канта о трансцендентальной свободе не примирено с его учением об эмпирической необходимости: «Прошедшее время, — говорит основоположник классического немецкого идеализма, — уже не в моей власти; поэтому каждое мое действие является необходимым последствием оснований, которые уже не в моей власти; иначе говоря, в каждой точке времени, когда я действую, я никогда не бываю свободен»⁴⁵.

Если бы дело обстояло так, как трактует кантовское учение Е. Н. Трубецкой, совесть со своим последствием была бы бессмысленным актом сокрушения о том, чего не воротишь, или, в лучшем случае, уроком на будущее, то есть только средством социально-практического научения. Между тем осмысление совести в бытийном аспекте ее существования, предпринятое самим

Кантом, позволяет увидеть здесь не противоречие, а дуальную природу совести, имеющей не только бытовой, но и бытийный характер. Он обозначается определением совести как «мучительного, вызванного моральным убеждением ощущения, которое практически бесполезно, поскольку не может сделать случившееся неслучившимся, но как боль правомерно, потому что разум, когда дело идет о законе нашего интеллигибельного существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным-давно»⁴⁶.

Так утверждается неизбывный статус связи свободы и ответственности в совестном акте как духовном феномене, трактуемом *светским* или *сакральным* образом.

Различие этих трактовок в отношении самого механизма действия совести представляется не столь существенным; оно обнаруживается на стадии «запуска» совестного механизма, соответственно, сознанием вины или греха, а также в форме реакции на призывы совести (раскаяния и покаяния).

Моральная вина вне своего метафизического расширения (типа «всеобщей вины») представляет собой то, что заслуживает упрека, а последний оправдан в случае, когда человек мог действовать морально правильно, справедливо, но действовал иначе. «Внутренняя причина упрека в вине заключена в том, что человек предопределен к свободному, ответственному, нравственному самоопределению и поэтому обладает способностью решать справедливо, выступая против несправедливого и избегая того, что запрещено»⁴⁷.

Грех может быть рассмотрен как метафизическое душевное состояние, возникающее в результате уклонения от трансцендентно заповеданного добра (религиозные философия и этика), и как ложно-религиозная трактовка вины в нарушении нравственных человеческих установлений (светский и атеистический подходы). Сакральная точка зрения онтологизирует грех, оставляя за виной больше гносеологический смысл; со светской точки зрения о грехе можно говорить только в гносеологическом смысле, ибо отсутствие сознания греховности элиминирует грех, превращая его в неосознаваемую вину. Грех здесь трактуется как превращенное понятие морального сознания верующего. Сам факт отклонения (вина)

признается, а то, от чего человек отклоняется, считается человеческим установлением. Правда, тут же возникает вопрос: почему моральный закон, установленный самими людьми, «заставляет трепетать даже самого смелого преступника» (И. Кант), относящего к прочим культурным установлениям достаточно хладнокровно? Если из-за страха общественного наказания, то откуда вдруг является сознание греховности и угрызания совести в ситуации, когда преступление сошло с рук, быльем поросло и прочно забыто? Атавизм воспитания? В чем сила, охраняющая его в душе законченного преступника, и какой потребностью он вызывается к жизни? Вопросы множатся и требуют ответа на главный: почему при отсутствии внешнего суда начинает свою работу внутренний совестью, и работу тем более жесткую, чем менее серьезно внешнее наказание? Осуждение и самоосуждение оказываются взаимодополнительными, являя некий принцип «сохранения суда». Совесть в этом отношении осуществляет надзор за мерой суда, не дает душе погрязнуть во грехе, неправильно «срастись костяку человеческого бытия», безжалостно его ломая в этом случае. Художественно-философское изображение подобной ситуации мы встречаем у Достоевского, в «Преступлении и наказании».

Чувство греха (сознание греховности) признается всеми, однако, как заметил Кант, религиозной реакцией на грех является *покаяние*, более глубокое, сопряженное с действием, но и более тяжелое чувство, а нравственная светская реакция связана с *раскаянием* — чувством не столь глубоким, но приводящим к радостному расположению духа.

Духовная сила покаяния и раскаяния как результирующих моментов совестного акта настолько велика, что не раз использовалась в теодицейном смысле: ответом богоборческому «и Бог не может сделать бывшее небывшим» являются слова Г. В. Ф. Гегеля, переведенные Л. Шестовым: «Когда человек совершает что-то злое, оно присутствует одновременно как нечто в себе ничтожное, над чем властен дух, так что дух имеет власть сделать зло не бывшим. Раскаяние, покаяние имеют тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Такое превращение бывшего в небывшее возможно не в чувственной, а в духовной, внутренней форме»⁴⁸.

Таким образом, совестной акт, начинаясь с осознания вины или греха и завершаясь раскаянием или покаянием, представляет собой целостный процесс духовной терапии, сохраняющей морально-нравственную идентичность человека, его достоинство как существа действующего и страдающего, мыслящего и чувствующего.

Совесть не может быть сведена к какой-то частной психической реакции, так как и своими истоками, и общим результирующим действием демонстрирует свою принадлежность ко всем сторонам и аспектам человеческого бытия: не только рациональным, но и иррациональным. Когда Л. Фейербах заметил, что совесть — это «метафизика сердца», он имел в виду ее именно иррациональный план, хотя пытался применить для анализа совести рациональный инструментарий «разотчуждения».

Иррациональный план существования совести обусловлен прежде всего ее абсолютностью, самодостаточной убедительностью «компаса», всегда указывающего в направлении «Добро» (без объяснения того, почему и как он это делает). Если частица «со» в слове «совесть» в бытовом аспекте ее существования означает «соведание» людей в вопросах добра и зла, общую принадлежность совести всем людям, то в аспекте бытийного существования совести «со» означает принципиальную приобщенность каждого индивида к безусловному, абсолютному смыслу морали как нравственному смыслу жизни. Такой аспект выходит за рамки «рацио».

О недостаточности только разумных оснований совестных суждений писали практически все отечественные мыслители конца 19 — начала 20 вв. Опираясь на христианство, они не ставили акцент на его моральном учении, замечая, что одно лишь наставление о наилучшем устройстве наличной жизни не выделяет христианство в ряду всяких других доктрин. Необходимо «живое» знание, неизбежно включающее в свой состав и иррациональную веру, мистическое восприятие Откровения, конкретную любовь к человеку. Совесть, будучи феноменальным обнаружением нравственного смысла жизни, несет в себе все его родовые признаки, не сводимые только к когнитивным.

По мнению русских религиозных философов, истинный смысл жизни и со-весть о нем не совпадает прямо со «здешним», земным смыслом, о котором нам говорит разум. «По содержанию нравственное сознание человечества меняется; стало быть, нравствен-

ные вопросы в различные эпохи могут и решаться неодинаково. Но, каковы бы ни были эти решения по содержанию, совесть всегда есть свидетельство о чем-то *безусловно должном*»⁴⁹.

Нравственная правда, о которой свидетельствует совесть, — это правда жизненная, ибо вся наша жизнь должна ей следовать, «не какое-либо независимое от нас «бытие», «и не наше человеческое убеждение». «Значит, эта правда — не мысль какого-либо психологического субъекта, а *безусловная мысль о должном*...»⁵⁰.

Рационально-иррациональная природа совести обусловлена тем, что она есть отклик сознания на запрос, приходящий из метафизической глубины жизни, из ее нравственного смысла. Поскольку смысл жизни — это и вопрос, и ответ одновременно, совесть и является его прямым феноменом, неразрывно связанным с ответственностью. Человек, обладающий не только со-знанием, но и совестью, — единственное на земле существо, могущее принять откровение безусловной мысли и умом, и сердцем. Совесть как способность практического разума объединяет должное, рационально постигаемое умом, и сущее, интуитивно ощущаемое сердцем, поэтому она является главным свидетелем возможности такого единения, примером практического воплощения нравственного смысла жизни как единства мысли и веры. «Нет такого явления в мире, которое могло бы стать в человеке откровением само по себе, *помимо суда испытующей совести*»⁵¹. Значение этого суда состоит в том, чтобы избежать, с одной стороны, рационалистического безверия, а с другой — мистического алогизма. Разумным человек называет поступок, согласованный с разумной целью и оптимально ведущий к ее осуществлению. Но это только относительная разумность, обусловленная тем, что сама цель должна быть бесспорно разумна или осмысленна. Совесть, указующая на абсолютно моральную цель, является, таким образом, гарантом правильности действия и в случае «дефицита рациональности». Если же мы не отвечаем совести тем, что отделяем абсолютное от относительного (главный и первый ответ), например даем бытовую трактовку бытийным совестным призывам, это приводит к искажениям совестного акта.

Конкретные формы такого «искажения» исследовал русский философ И. А. Ильин⁵².

К ним относятся, во-первых, «снижение совести», когда чело-

век не поднимает себя до нее, а опускает до самого себя. В этом случае роль совести низводится до личного консультанта по нравственным проблемам, чье мнение учитывается тогда, когда это выгодно и совпадает с задуманной линией жизненного поведения. Так проявляется утилитаризм, трактующий нравственно совершенное в ключе пользы или целесообразности. Видение цели подменяется поиском верных средств ее достижения, а «добро» облекается в условные формы.

Во-вторых, искажением совести является ее интеллектуализация, ожидание от нее четких, логически выстроенных и аргументированных суждений, «приговоров». Мысль, исходя из бытового опыта существования человека, начинает заслонять непосредственный совестный акт, кристаллизует его живые движения. В результате совесть затмевается моральной казуистикой, приводящей к столкновению разных «за» и «против» и, в конце концов, к неразрешимым моральным антиномиям. Выход из них человек начинает видеть в «количественном» подходе к нравственному, судит о «сравнительно лучшем или худшем», о «простительности» или «позволительности» тех или иных поступков. В ход идут и качественные «кентавры» типа «святой лжи», «оскорбительной правды», «спасительного зла» и т.п.

И. А. Ильин соглашается с тем, что голос совести обращен к разуму (что выражено уже в этимологии ее понятия), но считает, что чисто интеллектуальная развертка невозможна и губительна для совестного акта как такового: «В этом отношении опыт совести подобен опыту молитвы и опыту художественному, а не опыту научного анализа, синтеза и доказательства»⁵³. Интеллектуализация совести легко приводит к доктринерскому перфекционизму, к излишней глобализации запроса самого человека к совести: утопические построения, «обоснованные совестью», кажутся вполне достижимыми и оправданными какими-то «высшими целями». Отсюда, по Ильину, вопросу об общей и основной жизненной линии следует предпочесть вопрос о конкретном жизненном положении, в котором находится человек. Нравственный смысл жизни феноменально конкретно обнаруживается совестью, что еще раз подтверждает вывод о том, что она — не есть само Добро, но изначально встроенный «компас», указывающий на добро вполне определенным образом, связанным с той или иной жизненной ситу-

ацией. Совесть предлагает тем самым абсолютные ориентиры приложить к конкретной ситуации, бытийное к бытовому, без деформации абсолютного, а, напротив, с учетом его безусловной применимости в любом случае. В этом заключается практический смысл существования совести как универсальной способности людей ответственно утверждать свою сущность в уникальном поступке.

Далее И. А. Ильин анализирует сущностные аспекты совестного акта. Во-первых, он разражается *бессловесно*, выявляя глубинные иррациональные слои, лишенные открыто земной разумности; он подобен молнии, озаряющей внутренний мир души, ибо «совесть есть состояние нравственной очевидности»⁵⁴.

Во-вторых, акт совести проявляется в виде призыва к определенному нравственному поступку и переживается как эмоционально-волевое распрямление некоей сжатой пружины души, разряд духовно-аффективного заряда, когда человек «оказывается не в состоянии решить, что это — его **СОБСТВЕННЫЙ** акт, разряд и порыв или же это в нем проявляется некая таинственная, сверхчеловеческая, Божественная сила; может быть, и то, и другое сразу»⁵⁵.

В-третьих, совестной акт диктует действие как абсолютно необходимое и единственно возможное, и оно воспринимается поэтому человеком как его собственный поступок; человек по-настоящему внутренне свободен. В акте совести нам доступно некое высшее состояние, снимающее противопоставление необходимости и свободы, долга и желания. Долг исчезает в свободном и добром хотении совести: «Тогда ДОЛГ означает только **ОСТАТОК** практически не победившего совестного зова»⁵⁶.

В-четвертых, акт совести — глубоко интимен; не испытав его, трудно судить о нем и о его едином для всех содержании. Разные акциденции, приписываемые совестному акту, составляют видимость разнообразия содержания совестных призывов («любви врага», «сними с него скальп» и т.д.). Между тем совесть ведет всех в одном и том же направлении, не уравнивая, не толкая к совершению какого-то действия, а призывая, каждого по отдельности, к «осуществлению всего добра, которое ему доступно»⁵⁷. Так, индивидуальный характер совестного акта совпадает с его общезначимым содержанием.

В-пятых, совестной акт обладает эффективным последствием: раз пережив его, человек приобретает бесценный опыт бытия,

его нравственное мерило, мерило единения с Божьей волей и внутренней цельности. В совестном акте происходит замыкание одного на другом, сущности и существования человека, бытийной и бытовой морали; высвечивается действительность духовно-нравственной субстанциальности индивида, который, оставаясь единственным и уникальным субъектом, обретает родовые и Божественные черты.

Иррациональный план совести обнаруживается не только в трактовке ее как феномена моральной интуиции; в ином — психологическом — обличьи совесть предстает во фрейдистской и неофрейдистской традиции, которая духовным аспектам предпочитает бессознательные (З. Фрейд) и социокультурные (Э. Фромм) формы интериоризации внешних «авторитетных призывов».

Совесть, понимаемая Фрейдом как «суперэго», есть не что иное как «надсмотрщик», приставленный к человеку им самим. «Коварство» совести состоит в том, что она заставляет нас действовать в соответствии с потребностями и целями якобы нашими, а на самом деле чужими и навязанными нам извне. Совесть — внутренняя власть, погоняющая порой более жестоко, чем внешняя; она постоянно возбуждает в нас чувство неизбежной вины, страха перед грехом, уныния по поводу совершенных и несовершенных проступков и тем самым закрывает нам путь к радости и счастью. Подобная трактовка делает совесть основой «внутреннего мирского аскетизма», часто противоречащего человеческому достоинству.

Интересно исследование феномена совести (или близкого ему по смыслу психоаналитического феномена) у З. Фрейда в работе «Тотем и табу»⁵⁸.

Имея два противоположных значения (с одной стороны, «святой» и «священный», а с другой — «жуткий, опасный, нечистый»), понятие табу выражается в запрещениях и ограничениях. Ограничения табу, в отличие от религиозных требований, не сводятся к заповеди Бога, а запрещаются сами собой, лишены всякого обоснования. При этом внешняя угроза наказанием излишня, потому что имеется внутренняя уверенность (совесть), что нарушение приведет к невыносимому бедствию⁵⁹. Австрийский мыслитель говорит о сходстве табу с симптомами невроза навязчивости и о лежащем в их основе амбивалентном отношении индивида к объекту, к определенному действию: «Он постоянно желает повторять это

действие, прикосновение, видит в нем высшее наслаждение, но не смеет его совершить и страшится его»⁶⁰. Амбивалентность чувства табу будит в человеке искушение преступить очень древний запрет, наложенный каким-то внешним авторитетом и направленный против сильнейших вожелений людей. Аналогично, по мнению Фрейда, совесть представляет собой внутреннее восприятие недопустимых опасных вожелений, и эта недопустимость несомненна. Совесть, подобно табу, не оставляет упреков и в отношении того, что было совершено по неведению (здесь можно вспомнить миф об Эдипе).

Через табу 3. Фрейд проводит параллель между совестью и невротическим состоянием навязчивости; он находит, что совесть также, вероятно, возникает на почве амбивалентности чувств, и один член внутренне противоречивой пары бессознателен и поддерживается в вытесненном состоянии насильственным господством другого. Фрейд отмечает, что в характере невротиков, страдающих навязчивыми маниями, нередко черта гипертрофированной совестливости — реакции на искушение, притаившееся в бессознательном и иницилирующее чувство вины.

Фрейд соглашается с тем, что нарушение, скажем, заповеди «не убий», вызывает в нас чувство омерзения, и мы как будто не испытываем желания ее нарушить. «Если придать этому свидетельству нашей совести значение, на которое оно имеет право, то, с одной стороны, запрещение становится излишним — как табу, так и запрещение нашей морали, а с другой стороны, факт существования совести остается необъясненным, и зависимость между табу и невротами отпадает <...> Если же мы принимаем во внимание установленные психоанализом — на сновидениях здоровых — факты, что искушение убить другого и у нас сильнее и встречается чаще, чем мы подозревали ... должны будем допустить, что это желание убивать фактически существует в бессознательном»⁶¹. В такой трактовке духовный план человеческого существования отсутствует или рассматривается как «буферный механизм», сглаживающий противоборство природной и социальной составляющей человека. Сведение рационально-иррациональной сущности феномена совести только ко второму — иррациональному — плану, взятому к тому же в атрансцендентной трактовке, неизбежно приводит к акцентированию человеческой «биологии». Многие соци-

альные феномены рационально необъяснимы, а духовно-иррациональный план отвергнут. Выход из данного тупика в широкое социокультурное пространство был предпринят Э. Фроммом.

Во-первых, он отметил субъективный характер содержательного наполнения совести: о том, что мотивом их поступков является совесть, заявляли разные люди (завоеватели и жертвы, пророки и инквизиторы, эгоисты и альтруисты). «Совесть, в ее различных эмпирических проявлениях, — феномен, поистине, весьма запутанный. Неужели все это многообразие суть одно и то же и лишь СОДЕРЖАНИЕ различно? Или это различные феномены с одинаковым общим названием “совесть”?»⁶².

Во-вторых, Э. Фромм выделил два типа совести: авторитарную и гуманистическую. Первая — голос интернализованного внешнего авторитета (родителей, государства, Бога). Авторитет требует подчинения и надлежащего поведения. Отказ от этого вызывает страх перед авторитетом, внешне обнаруживаемый как чувство вины, исходящее, якобы, из совести. Авторитарная совесть — это фрейдовское «сверх-я», опирающееся не столько на ценности, сколько на запреты и ограничения. Отсюда «чистая совесть» есть сознание угождения внешнему и интернализованному авторитету; нечистая совесть — сознание ослушания авторитета⁶³. Первая дарит чувство благополучия и безопасности, вторая — страха, неуверенности и незащищенности. Такова формальная структура авторитарной совести. По содержанию чистая совесть — признание превосходства авторитета, фундаментального неравенства между ним и его подданными; только он творит и волит. Приобщение же людей к творчеству разного масштаба и уровня порождает в них чувство вины, которое подтверждается и наказанием (разрушение Вавилонской башни, страдания Прометея и т.п.).

По Фромму, парадокс заключается в том, что авторитарная виновная совесть становится основой «чистой совести», то есть «отягченная сознанием ВИНЫ совесть оказывается прямым результатом переживания чувства силы, независимости, продуктивности и гордости, и наоборот, ЧИСТАЯ совесть есть следствие чувства покорности, зависимости, бессилия и греховодности»⁶⁴. Иллюстрацией авторитарной совести Фромм считает многие религиозные и политические системы в истории человечества.

Гуманистический тип совести — это «реакция нашей целост-

ной личности на ее собственное функционирование или дисфункцию: не реакция на функционирование той или иной способности, но всей совокупности способностей, которые и определяют наше общечеловеческое и индивидуальное существование»⁶⁵.

Совость — «знание-в-себе», но ее воздействие эмоционально, так как она есть отклик всей личности, а не одного только ума. Объектом ее воздействия является сам человек, побуждаемый к тому, чтобы *стать в действительности тем, кем он является в возможности*. В отличие от любви (заботы и уважения своеобразия, неповторимости любимого человека) совесть — голос «нашей любобвой заботы о самих себе»⁶⁶.

Почему же, спрашивает Фромм, голос совести порой столь слаб, что не слышен, а это является причиной моральной неустойчивости большинства людей? Неэффективная совесть — у тех, чья жизнь недостаточно продуктивна, то есть у тех (парадокс), кто больше других нуждается в подсказке совести. Мы, кроме того, еще и не желаем, не умеем слышать голос совести, то есть самих себя. Будучи открытыми для всех, мы закрыты для себя и неспособны оставаться наедине с самими собой. С этим связаны и наши иррациональные страхи, например ужас смерти как проявление осуждения совести за растрченную жизнь и нереализованные возможности продуктивной самореализации.

Э. Фромм в конце концов признает, что авторитарный и гуманитарный типы совести не существуют порознь и не исключают друг друга; он также разделяет точку зрения Дж. Хаксли на то, что авторитарная совесть была необходимым этапом в процессе эволюции человечества, пока не стала возможной совесть гуманитарная, согласно которой нет никакой трансцендентальной человеку силы, могущей стать моральным законодателем. Человек сам отвечает за все успехи и потери. Но что же все-таки лежит в основе такой ответственности? Перед кем или чем она? В чем ее внутренне-сущностное определение?

Современную попытку снять антитезу трансцендентной и имманентной ответственности (на базе второй) предпринял В.С. Библер. Он писал, что основанием нравственности выступает не надчеловеческий абсолют, не внешняя ссылка на других людей и долг, а сама нравственная перипетия борьбы положительного и отрицательного завета, добра и зла. Поступок и есть уникально

нравственное решение вечных и *исторических* поэтому, а также эстетических коллизий человеческого существования. Вместо заветов, норм и канонов появляются «типы» личностных коллизий, их воплощением становятся личностные типы: Прометей, Эдип, Орест, Гамлет, Дон-Кихот, Фауст»⁶⁷.

Отказ от безусловного и абсолютного приводит к тому, что фундаментом нравственного объявляется сама личность в ее сопоставленности с другим «Я» — «Ты». Принцип диалога переводит разговор в горизонтально-земной план, аналогичный фейербаховскому: «Только СМЕРТНЫЙ (субъект) сможет быть субъектом (и иметь атрибуты) любви, страдания, совести. И источником этих субъектных определений всегда будет лишь отношение к иному смертному (которому я могу — не могу! — причинить смерть, лишить его возможности быть)»⁶⁸.

Вот это «могу — не могу — ...» может быть продолжено; где точка опоры, к которой привешены «весы» с чашками «могу» и «не могу»? Почему один останавливается на «могу», а другой утверждает в «не могу»? Вопрос открыт. Где, с одной стороны, «абсолютный абсолют», а с другой — маленькое, эгоистическое, смертное «я», там ни любви, ни этики не может быть, заявил В. С. Библер. Но что если «я» — не маленькое и эгоистическое, а имманентно осуществляющее трансцендентное и вырастающее до «Я» большого? <...> Ограничение нравственной коллизийности чисто земным планом приводит к обнаружению диалектической бури страстей: я не должен убивать: я не должен допустить, чтобы убивали, должен защитить, спасти убиваемого. Вплоть до убийства того, кто убивает?! Или нет?! Вопрос этот неразрешим, именно в такой предельной ... ситуации»⁶⁹. Остаться на этом диалектическом уровне — значит отказаться от осмысления позитивной совести: ведь «как бы я ни поступил, совесть меня осудит, совесть (как феномен предельного выражения нравственной перипетии) остается “угрызающей”, восстанавливающей всю напряженность исходной перипетии»⁷⁰.

В таком понимании нет места позитивной совести как выражения метафизической «чистой совести». Позитивная, конструктивная совесть связана не с исправлением, а с предвидением. Если негативная (нечистая) совесть исправляет, то позитивная сохраняет, предохраняет. Теперь можно по-иному взглянуть на парадокс

Э. Фромм («отягченная сознанием **ВИНЫ** совесть оказывается прямым результатом переживания чувства силы, независимости, продуктивности и гордости, и наоборот, чистая совесть есть следствие чувства покорности зависимости, бессилия и греховности»). Там, где Фромм видит гордость и независимость от авторитетов любого рода (вслед за Ницше), дает о себе знать неумеренный активизм человека, не видящего дальнего действия своих поступков. В основе же чистой совести лежит не просто покорность и сознание греховности, а спокойное (или даже очень не спокойное, только не видимое) осмысление своих жизненных задач в контексте единого жизненного смысла.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. § 1 настоящей книги.
2. *Вышеславцев Б. П.* Что такое я сам? // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 1. — М.: Изд-во «Кн. палата», 1993. — С. 166.
3. *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. Т. 2. — С. 516.
4. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. — М.: Республика, 1994. — С. 135.
5. *Брянчанинов. Игнатий, свт.* Слово о человеке. — М.: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. — С. 12.
6. *Александр (Семенов-Тяп-Шанский), еп.* Православный Катехизис. — М.: Издание Московской Патриархии, 1990. — С. 18.
7. Житие Аввакума и другие его сочинения. — М.: Сов. Россия, 1991. — С. 28.
8. *Антоний, митр. Сурожский.* Человек перед Богом. — М.: Паломник, 2000. — С. 33.
9. *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. — Н. Новгород: Издание Братства во имя Святого князя Александра Невского, 1998. Т. 1. — С. 46.
10. *Пивоваров Д. В.* Дух и душа // Современный философский словарь. — Москва, Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. — С. 166.
11. *Ильин И. А.* Кризис безбожия // Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. — М.: Русская книга, 1993. Т. 1. — С. 343.
12. *Булгаков С. Н.* Русская трагедия // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. — М.: Наука, 1993. Т. 2. Избранные статьи. — С. 503.
13. *Пивоваров Д. В.* Дух и душа. С. 166.
14. *Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у русской интеллигенции // Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — С. 257.
15. *Бердяев Н. А.* Ставрогин // Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. — Харьков: «Фолио»; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — С. 14.
16. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 82-83.
17. См.: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы: Роман в четырех частях с эпилогом // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1976. Т. 14. — С. 240.
18. *Иустин (Попович), преп.* Меж двух философий // Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. — С. 94.

19. Там же.
20. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание: Роман в шести частях с эпилогом // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1973. Т. 6. — С. 322.
21. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. — М.: Русская книга, 1993. Т. 1. — С. 95.
22. См.: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 104.
23. Там же. С. 107.
24. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. — С. 128.
25. См.: *Достоевский Ф. М.* Бесы: Роман в трех частях // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1974. Т. 10. — С. 189.
26. *Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у русской интеллигенции. С. 253.
27. *Розанов В. В.* Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария // Розанов В. В. Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. — М.: Республика, 1996. — С. 16.
28. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. Т. 1. — С. 277.
29. *Флоренский П. А.* О типах возрастания // Флоренский П. А., священник. Сочинения: В 4 т. — М.: Мысль, 1994. Т. 1. — С. 283.
30. *Зинченко В. П., Моргунов Е. Б.* Человек развивающийся. Очерки российской психологии. — М.: Тривола, 1994. — С. 292.
31. См.: *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. — СПб.: Изд. группа «Евразия», 1998. — 376 с.; *Братусь Б. С.* Психология. Нравственность. Культура. — М.: Менеджер, Роспедагентство, 1994.
32. *Лезов С.* Христианское в христианстве // Лезов С. Попытка понимания. Избранные работы. — М.-СПб.: Университетская книга, 1999. — С. 168.
33. *Франк С. Л.* Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 409.
34. *Зинченко В. П.* Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. — М.: Новая школа, 1997. — С. 265.
35. *Шрейдер Ю. А.* Этика. Введение в предмет. — М.: Текст, 1998. — С. 192.
36. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Собрание сочинений: В 8 т. — М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. — С. 202.
37. Там же. С. 203.
38. Там же. С. 206.

39. *Кант И.* Метафизика нравов // Собрание сочинений: В 8 т.— М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. — С. 442.
40. Там же. С. 482.
41. Там же.
42. Там же. С. 484.
43. Там же. С. 483.
44. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. СПб.: Наука, 1994. — С. 352.
45. *Трубецкой Е. Н.* Мировоззрение Вл. С. Соловьева. — М.: Медимум, 1994. — С. 144.
46. *Кант И.* Критика практического разума // Собрание сочинений: В 8 т.— М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. — С. 492.
47. Краткая философская энциклопедия. — М.: Изд. Группа «Прогресс», 1994. — С. 68.
48. *Ахутин А. В.* Примечания к первому тому // Шестов Л. Сочинения: В 2 т.— М.: Наука, 1993. Т. 2. — С. 473.
49. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 36.
50. Там же.
51. Там же. С. 182.
52. См.: *Ильин И. А.* Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 183-184.
53. Там же. С. 186.
54. Там же. С. 192.
55. Там же. С. 194.
56. Там же. С. 195.
57. Там же. С. 196.
58. См.: *Фрейд З.* Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет: В 2 кн. — Тбилиси: Мерани, 1991. Кн 1. — С. 193-350.
59. Там же. С. 222.
60. Там же. С. 224.
61. Там же. С. 263.
62. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. — М.: Республика, 1993. — С. 115.
63. Там же. С. 118.
64. Там же. С. 120.
65. Там же. С. 126.
66. Там же.
67. *Библер В. С.* Из «заметок впрок» // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 39.
68. Там же.
69. Там же. С. 40.
70. Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Разработка избранного проблемного поля с позиции признания актуальности когнитивного плюрализма позволила членам авторского коллектива получить определенные исследовательские результаты, которые, как они надеются, обладают эвристической ценностью и будут востребованы специалистами, представляющими разные сферы человекознания. Думается, что к важным позитивным факторам их достижения можно отнести не только реализованную каждым из авторов установку на создание нетривиальной в эвристическом отношении и при этом внутренне минимально противоречивой текстовой конструкции, но и осознанное использование ими естественного несовпадения своих методологических пристрастий и теоретических оснований осуществлявшегося философского поиска, процесса по сути своей индивидуального.

Теоретические положения, обладающие некоторой новизной, представлены в обеих главах настоящей монографии.

В первой главе сформулировано положение о том, что процесс самоопределения являет собой единство природно-органических, социально-личностных и духовно-душевных компонентов, а также положение о безусловно главенствующей роли последних. Был выявлен характер связи между самоопределением и мироотношением человека, в собственно процессуальном измерении выступающем как совокупность скоординировано совершающихся процессов мироопределения и миротворения. Установлено, что мироотношению самоопределяющегося человеческого существа может быть свойственен один из трех типичных, тяготеющих к взаимоисключению вариантов общей направленности, каждый из которых, преимущественно, соответствует одному из компонентов самоопределения. Так, направленность на потребление сопряже-

на с природно-органическим компонентом самоопределения, направленность на ценности — с его социально-личностным компонентом, направленность на благо — с духовно-душевным компонентом. Кроме того, в данной главе показано, что свобода человека есть его способность к самоопределению, к преодолению прежних собственных границ и к выбору новых. Отмечено, что необходимость самоопределения человека детерминруется его потребностью в постоянном и непрерывном обеспечении собственной индивидуальности. Выяснено, что самоопределение может происходить либо на основе внешней ориентации, когда человек находит меру собственного соотношения в чем-то ином по отношению к себе, либо на основе внутренней ориентации, когда он ищет меру и масштаб исключительно внутри себя.

Во второй главе раскрыты особенности доступных индивиду двух принципиально различных жизненных путей: человекобожеского и Богочеловеческого. Продемонстрирована связь человекобожеского пути с бездуховностью человека, с ограниченностью его смысложизненного поиска миром природных и социальных явлений. В отличие от него, Богочеловеческий жизненный путь, напротив, неразрывно связан с подлинной духовностью, с устремленностью человека к истинному смыслу жизни, к преодолению пространственно временных границ предзаданного ему телесного существования, с трудом души и духовными исканиями. Помимо этого, здесь получили концентрированное изложение современные философско-психологические представления об эволюции духовности человеческого существа. Далее особое внимание было уделено рассмотрению духовно-нравственного опыта индивида, прояснению специфики его феноменального обнаружения в со-
вести.

Разумеется, авторы не считают свое исследование окончательным «закрывающим» проблему человеческого самоопределения. Более того, полагая, что издание настоящей монографии является одним из многих шагов в разработке данной проблемы, авторы выражают надежду на конструктивную критику и заявляют о своей готовности к дискуссии.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ:

1. Беляев Игорь Александрович, кандидат педагогических наук, доцент, Оренбургский государственный университет, г. Оренбург.

2. Кашин Валерий Васильевич, доктор философских наук, профессор, Оренбургский государственный университет, г. Оренбург.

3. Максимов Александр Михайлович, доктор философских наук, профессор, Оренбургский государственный аграрный университет, г. Оренбург.

4. Рыбаков Николай Сергеевич, доктор философских наук, профессор, Псковский областной институт повышения квалификации работников образования, г. Псков.

5. Стрелец Юрий Шлемович, доктор философских наук, профессор, Оренбургский государственный университет, г. Оренбург.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

Самоопределение человека — объективный процесс утверждения человека в жизни через развитие его природных (биологических), социальных и духовных качеств в направлении универсализации своего мироотношения, максимальной защищенности и эффективной представленности в мире.

Таблица 1.

**Возрастные особенности самоопределения школьника
и средства педагогического воздействия**

Возрастные группы детей	Специфические направления самоопределения ребенка	Средства педагогического воздействия	Наличные качества (признаки) самоопределения ребенка
1	2	3	4
До года	Выработка экспрессивных механизмов самоопределения преимущественно на основе непосредственного общения с родителями или другими близкими людьми.	Доброта, любовь, нежность в общении. Системность, посильность, избыточность общения на основе диагностики состояния ребенка.	Стремление к общению со взрослыми, значимыми для жизни ребенка, неприятия «чужих» людей.

1	2	3	4
1 – 3 года	Самоутверждение в мире преимущественно через подражание взрослым (другим детям) на основе взаимного доверия, признания становящегося «Я»-качества.	Преобладание дидактических форм обучения. Закрепление правильных решений в положительных эмоциях. Торжество принципа «все дети хороши».	Положительный отклик на любовь взрослых, искренность в речи, ясность в мышлении, способность душевного самовыражения в творчестве (рисунок, лепка, танец...), распознавание добра и зла, справедливости — несправедливости, правды — лжи.
3 – 8 лет	Стремление к обретению устойчивую и принимаемое обществом (группой) собственного социального качества (уважения) на основе идентификации себя с другими людьми.	Преимущественно репродуктивные формы образования: при заданных целях и ситуациях применяются известные типы решений. Опора на стандарты образования. Диагностирование и индивидуализация педагогического процесса.	Развитие коммуникативности; умение дистанцироваться от других людей; умение владеть чувствами, признание собственной неправоты; установка на целостное мировидение.
8 – 13 лет	Поиск смысла жизни, реакция потребности быть значимой личностью на основе заявления себя обществу через выбранные и развитые качества.	Преимущественно эвристический уровень преподавания: при заданной цели возможность уточнения ситуации, выбор решения. Приоритет стандартов образования, дифференцирование введения вариативных форм обучения.	Выработка общественно-творческого стиля жизни, мышления, выбор устойчивых форм мироотношения (дружба, хобби, интерес к виду деятельности...), готовность размыслить ситуацию враждебности, принятие принципов добра, справедливости, милосердия.
13 – 18 лет	Самоопределение в мире через реализацию принципа «Не быть как все», настроенность на самотворчество, умение получать удовольствие от собственного самоутверждения.	Преимущественно творческий уровень преподавания и усвоения знаний. Приоритет вариативной педагогики: при заданности общей цели деятельности — поиск новых форм решений, изменение ситуации, постановка новых целей.	Стремление к самостоятельной творческой деятельности; самоопределение в выборе перспектив жизненного пути, готовность к усовершенствованию себя и мира, способность к самооценке, предвосхищение возможных жизненных неудач и потерь.

Таблица 2.

Условия самоопределения школьников.

Элементы системы образования.	Возможности (условия) самоопределения школьников.
Управление.	Обеспечение системы образования гуманной направленностью управленческих, информационных, научно-методических и др. указаний (рекомендаций по реализации Закона об образовании РФ, региональной, (национальной) политики в области образования.
Образовательные программы.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Формирование картины мира школьника в соответствии с современными требованиями к программам и уровню знаний. 2. Формирование общей и профессиональной культуры, адекватной мировому уровню. 3. Интегрирование школьника в систему мировой и национальной культур. 4. Формирование человека — гражданина, интегрированного в современное общество и нацеленного на совершенствование этого общества.
Кадры.	Готовность к восприятию и преподаванию дисциплины (предметов) на основе: 1) приоритета общечеловеческих ценностей, 2) учета региональных (национальных) традиций, 3) уважение личных прав и свобод учащихся, 4) осуществление педагогической деятельности в направлении самоопределения учащихся в образовательном пространстве, самоутверждения в мире, универсализации форм мироотношения.
Образовательные учреждения.	Обеспечение: 1) общедоступности образования, 2) светского характера образования, 3) свободы и равновозможностей образования, 4) демократичности образования, 5) приоритета жизни и здоровья учащихся, 6) предоставление возможностей получения образования независимо от расы, национальности, языка, пола, возраста, социального происхождения, отношения к религии, убеждений, 7) возможностей для свободного развития личности.
Формы получения образования.	Обеспечение: 1) государственного стандарта образования через все формы образовательных услуг, 2) уважение человеческого достоинства учащихся, 3) права на свободу совести. 4) права на информацию, 5) права свободного выражения собственных взглядов и убеждений.

Таблица 3.

Факторы, препятствующие самоопределению учащихся

Сферы самореализации человека в мире.	Препятствующие факторы.
Природность (обеспечение жизни и здоровья, развитие адаптационных и реабилитационных навыков).	Перенапряженный режим занятий, неучет медицинских показаний, отсутствие индивидуальной диагностики, неучет индивидуальных особенностей учащихся (биоритмов, критических возрастных особенностей, и т.п.). Нарушение норм санитарно-медицинского стандарта образовательного учреждения.
Социальность (приобщение к мировой, национальной, региональной, этнической культуре), обеспечение прав личности обществом и государством.	Приоритет в преподавании преимущественно принципов должностования; ориентация в личностном становлении на «образцы» (подгонка учащихся под «идеал»). Господство формулы: смысл жизни человечества, интересов классов, партии...
Духовность (достижение душевного здоровья, овладение внутренним временем, расположение к приятию творческой, смыслообразующей силы мира — духа).	Авторитаризм, догматизм, технологизм, формализм в преподавании. Накопление в душе учащегося зависти, злобности, жестокости. Отсутствие перспективы самоопределения учащегося из-за пренебрежения его заботами, мечтами, страхами, идеалами, любовью и верой.

Основные принципы понимания самоопределения человека

1. Принцип жизненной устойчивости.

Самоопределение человека осуществляется в трех основных ипостасях: природной, духовной и социальной. Достижение максимальной жизненной устойчивости обеспечивается взаимопредставленностью, взаимокompенсацией этих трех компонентов человеческой самости.

При расбалансировке основных сфер жизненной устойчивости могут возникнуть: а) жизненный сбой — т.е. деформация жизненного самоопределения с потерей цели, центра, смысла, эффективности представленности человека в мире и его защищенности, б) жизненная аритмия — устойчивое мироотношение с деформированными целью, смыслом, представленностью человека в мире.

2. Принцип дистанцированности.

Самоутверждаясь и самоопределяясь в жизни, человека вынужден дистанцироваться не только от угрожающих ему факторов, но и в целях определения границ (мощности) собственного «Я». Выделяют следующие формы дистанцированности или «защитные пояса» человека: а) интимный, б) персональный, в) групповой, г) социальный.

Самоопределение человека — одновременное обретение им и жизненной устойчивости и способности к дистанцированию на пути обретения смысла жизни, творческой реализации ориентиров на Добро, Справедливость, Истину.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ	7
§ 1. Целостное мироотношение и самоопределение (И. А. Беляев)	7
§ 2. Свобода и самоопределение (А. М. Максимов)	24
§ 3. Самость и самоопределение (Н. С. Рыбаков)	33
Глава 2. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ДУХОВНО-ДУШЕВНОМ ИЗМЕРЕНИИ	51
§ 4. Человек самоопределяющийся: человекобожеский и Богочеловеческий жизненные пути (И. А. Беляев)	51
§ 5. Эволюция духовности человека (В. В. Кашин)	63
§ 6. Духовно-нравственный опыт человека и его феноменальное обнаружение в совести (Ю. Ш. Стрелец)	76
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	99
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	101
ПРИЛОЖЕНИЕ. Андрусенко В. А. Самоопределение человека и образовательный процесс	102

Научное издание

Беляев И. А. и др.

**ЧЕЛОВЕК
САМООПРЕДЕЛЯЮЩИЙСЯ**

Технический редактор Н. А. Беляева
Компьютерная верстка К.И.Пьянкова
Художник Н. И. Беляев

В оформлении книги использована
литография М. Эшера «Относительность»

Подписано в печать 02.12.04. Формат 60х84/16.

Бумага для множительных аппаратов.

Гарнитура «Таймс». Ризограф.

Усл. печ. л. 5,5. Уч.-изд. л. 5,5. Тираж 500 экз. Заказ № 32.

Редакционно-издательский отдел УРАГС,
620219, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 66.

Отпечатано в типографии издательства
«Оренбургская губерния».
ЛР 070332.

460014, г. Оренбург, ул. Правды, 10, тел. 77-23-53
e-m: orennet@rambler.ru

САМОУПЬЕДЮЩИЙСЯ ЛЕПОВЕК

