

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи

СМИРНОВ Максим Юрьевич

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ВСЕОБЩЕГО

Специальность 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель: **Николин Виктор Владимирович**
доктор философских наук, профессор

Омск – 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ	2
Введение.....	3
ГЛАВА I. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ КАК ПРОЦЕСС	
АКТУАЛИЗАЦИИ ВСЕОБЩЕГО	12
§ 1. Проблема категории «активность» в философии	12
§ 2. Место всеобщего в человеческой активности	26
§ 3. Двухступенчатый процесс актуализации всеобщего в человеческой активности.....	38
ГЛАВА II. СХЕМА АКТУАЛИЗАЦИИ МИРОВОГО ВСЕОБЩЕГО В	
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ	60
§ 1. Внешние условия актуализации всеобщего	60
§ 2. Внутренние условия актуализации всеобщего	83
§ 3. Философско-антропологические подходы к формированию человеческой активности	101
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	130
БИБЛИОГРАФИЯ.....	133

Введение

Актуальность исследования обусловлена рядом теоретических и практических факторов.

Одной из актуальнейших проблем сегодняшнего дня является проблема человеческой активности. Что представляет собой эта активность, как она возникает и существует, что влияет на ее уровень? Без ответа на эти вопросы невозможно решить ни одной проблемы в гуманитарных науках. Понимание таких феноменов, как сознание, человек, личность, немыслимо без раскрытия загадки возникновения и существования человеческой активности. Как убедительно показывают исследования отечественных психологов, сознание человека (и собственно сам человек) формируется и проявляется в деятельности-активности. Другими словами, возникновение сознания и его многочисленных феноменов предваряется наличием определенной активности. При отсутствии подобной активности сознание не может возникнуть. Равным образом, развитие сознания и его феноменов, очевидно, определяется тем, насколько эта активность обладает интенсивностью и полнотой. Можно сказать, что человек начинается с определенного вида активности, и мера человеческого в человеке определяется интенсивностью и полнотой данного вида активности. Таким образом, понимание человека и его развития неминуемо предполагает выявление и изучение источников возникновения активности, делающей его человеком.

Во многих гуманитарных науках таких, как психология, педагогика, менеджмент, проблема повышения уровня человеческой активности является одной из главнейших. Связано это с тем, что результативность любой деятельности (учебной, трудовой, научной) во многом определяется уровнем активности людей ее осуществляющих. Жизненный успех любого народа, трудового коллектива или отдельного человека во многом определяется уровнем их активности в различных сферах жизни. Возможно ли повысить этот уровень? В научной литературе широкое распространение получил термин

«активизация». В чем заключается сущность процесса активизации? Для того чтобы дать ответы на все эти вопросы, необходимо разобраться в том, что собой представляет человеческая активность, и каковы причины ее возникновения? В научных исследованиях столь важная научная проблема изучена недостаточно. На сегодняшний день отсутствует даже общепринятое определение термина «активность». Данная проблематика на данный момент является актуальной и должна осмысляться, прежде всего, в рамках такой фундаментальной дисциплины как философия и философская антропология. Результатом этих исследований должна стать теоретическая схема, раскрывающая процесс формирования и развития человеческой активности.

Степень разработанности проблемы. В истории научных представлений об источниках формирования человеческой активности можно выделить две основные линии развития. Согласно идеалистической философской традиции, восходящей к Платону и Аристотелю, человеческая активность есть результат воздействия на душу человека мира идей. Будучи сама чем-то неизменным и неподвижным, идея приводит в движение душу человека, подобно тому, как предмет любви вынуждает любящего его стремиться к нему. Таким образом, условием возникновения и развития человеческой активности является созерцание человеком идей, которые актуализируются в его душе под воздействием определенных образов внешнего материального мира. Причиной и целью человеческой активности, в конечном счете, объявляется Бог, как совершенная и неизменная идея блага. В этой связи средневековые последователи Аристотеля понимали Бога как *actus purus* (чистую активность). Именно такое понимание человеческой активности характерно и для таких философов последнего времени, как Ф. Десауэр, Т. Штейнбюхель, Р. Кариш, Г. Веттер, А. Хасс.

Согласно Г. В. Ф. Гегелю, источником человеческой активности и человеческой истории является мировой дух, стремящийся осознать самого себя через воплощение (конкретизацию) в материальном мире мировой идеи. Таким образом, вслед за древними философами, Г. В. Ф. Гегель полагает, что

людьми и миром движет их направленность к некоторому совершенному предельному идеальному состоянию мира. Это и составляет, по Г. В. Ф. Гегелю, суть мировой истории. Активность человека, в конечном счете, определяется его причастностью к движению мирового духа, его чувствительностью к этому движению.

Материалисты же ищут источник человеческой активности внутри самой материи, в ее неоднородном, неравновесном состоянии. Материя противоречива и именно эта противоречивость материи является ее «диалектической душой», ее движущим началом. Такое понимание проблемы мы находим, прежде всего, в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, а также их последователей. Мир движим противоречиями, существующими в рамках разных форм движения материи (физической, химической, биологической, социальной). Человеческая активность относится к социальной форме движения материи и выводится, прежде всего, из социальных противоречий. Согласно марксизму, источник человеческой активности следует искать, прежде всего, в развитии производительных сил и порождаемых ими социальных противоречиях. В рамках отечественной науки, находящейся под сильным влиянием марксистской традиции, проблема человеческой активности поднималась в работах А. Г. Асмолова, Н. Т. Абрамовой, Ю. Л. Воробьева, Ф. Ф. Вьяккеревы, Л. Н. Гумилева, М. В. Демина, А. А. Ершова, М. С. Кагана, В. А. Кайдалова, А. С. Кардашевой, А. С. Кирилюка, В. И. Кремлянского, И. Я. Лысого, В. Г. Мордковича, Б. Ф. Поршнева, В. В. Поливанова, Л. А. Петрушенко, В. А. Петровского, С. Д. Смирнова, В. Н. Сагатовского, Л. П. Станкевича, Б. С. Украинцева. В работах многих отечественных авторов категория «человеческая активность» практически сливается с категорией «деятельность». В этой связи механизмы формирования человеческой активности и деятельности отождествлялись. К таким механизмам можно, например, отнести механизм распрямления. В то же время в кон. 60 - нач. 70-ых гг. в периодических изданиях шла активная дискуссия по поводу разграничения понятий «человеческая активность» и «деятельность». Так, в

частности, Л. П. Станкевич предложил рассматривать человеческую активность как «меру человеческой деятельности». В. В. Поливанов разделял деятельность на активную (понимая ее как самодеятельность) и пассивную (навязанную человеку). В работах А. Г. Асмолова и В. А. Петровского активность предстает как динамический аспект деятельности, как процесс ее развития, ее самодвижения. При этом источник развития активности видится ими в так называемой актуальной причинности, под которой понимается детерминирующее значение момента. Согласно В. А. Петровскому, условием самодвижения деятельности выступает накапливание потенциальных возможностей осуществления деятельности.

Интересную гипотезу о причинах формирования человеческой активности выдвигает Л. Н. Гумилев. Уровень активности любого народа, согласно Л. Н. Гумилеву, определяется пассионарностью (от лат. *пассиа* – страсть), под которой он понимает эффект избытка биохимической энергии живого вещества, порождающий жертвенность часто ради иллюзорной цели. Пассионарность является результатом некоторой генетической мутации, происходящей в результате периодического проникновения мощных потоков солнечной радиации к поверхности Земли. В этой связи уровень человеческой активности, по Л. Н. Гумилеву, обуславливается прежде всего природными факторами и практически не зависит от собственной воли людей.

Привлечение философского аппарата исследования человеческой активности предполагает использование категории «всеобщее», которая в философской традиции, идущей от Г. В. Ф. Гегеля, используется при анализе самодостаточного и саморазвивающегося целого. В методологии К. Маркса всеобщее связывается с категорией «клеточка» или «единица анализа». На данный момент категория «всеобщее» анализируется и активно применяется в работах Е. С. Валева, С. Ю. Иванова, В. В. Николина, Д. М. Федяева. К аппарату анализа человеческой активности можно отнести и специфические моменты ее развертывания и развития: трансценденцию и трангрессию. Первая, например, у И. Канта связывается с чистой формой разумного

движения, когда разум находится в состоянии рефлексии происходящего и анализа его первоосновы. Трансгрессия же используется Ж. Батаем для описания механизма культурного преобразования биологических и животных инстинктов путем разрушения социального и биологического как разделенных областей существования.

Несмотря на то, что в научных исследованиях, посвященных различным проблемам бытия человека, мы находим описание отдельных сторон формирования человеческой активности, на данный момент отсутствует полноценная развернутая схема этого процесса, обобщающая результаты научных исследований, полученных в различных областях гуманитарного знания.

Именно категория «всеобщее» позволяет раскрыть сущность процесса формирования человеческой активности.

Основная проблема может быть сформулирована в следующих вопросах: что собой представляет, как формируется и какие условия предполагает человеческая активность? Как человеческая активность включается в философскую традицию анализа сущности и существования человека?

Цель диссертационного исследования заключается в разработке схемы формирования человеческой активности в контексте актуализации всеобщего в ней и посредством ее.

Для достижения поставленной цели были определены следующие **задачи исследования**:

- дать определение категорий «активность» и «человеческая активность»;
- описать внешние и внутренние условия формирования человеческой активности;
- проанализировать сложившиеся философско-антропологические подходы к формированию человеческой активности;
- разработать схему формирования человеческой активности в контексте актуализации всеобщего в ней.

Методологические основания диссертационного исследования. Для решения поставленных задач использовались следующие методологические принципы и идеи:

– во-первых, в качестве общей методологической основы диссертационного исследования используется диалектический метод, основанный на анализе феномена человеческой активности с помощью философских категорий «движения» и «самодвижения», «всеобщего» и «единичного», «абстрактного» и «конкретного»;

– во-вторых, идея о торможении первой сигнальной системы как значимом факторе формирования человеческого сознания (И. П. Павлов, Н. Е. Введенский, Б. Ф. Поршнев);

– в-третьих, идея о единстве сознания и деятельности (С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев);

– в-четвертых, идея о трансгрессии как способе снятия (*aufhebung*) противоречий между социальным и биологическим в человеке (Ж. Батай).

Научная новизна исследования:

1. Уточнены философско-антропологические основания понимания человеческой активности.

2. Рассмотрены основные условия актуализации мирового абстрактного и конкретного всеобщего в человеческой активности.

3. Обосновано применение термина «трансгрессия» как ступени формирования высшего уровня человеческой активности. В связи с этим понятие «трансгрессия» получает новое толкование и развитие.

4. Определено соотношение трансценденции и трансгрессии как двух ступеней актуализации всеобщего.

5. Описаны основные внешние и внутренние условия двухступенчатого процесса формирования человеческой активности. Внешние условия: торможение непосредственных автоматических реакций (интердикция); опосредованность отношений с миром; многозначный характер отношений с миром и свобода выбора; информационно-взрывное и творческое

взаимодействие с миром; элитарность; очистительная обрядовость; жертвенность и альтруизм; сакральный характер отдельных пространств, времен, предметов; поликультурность (полиэтничность). Внутренние условия: стимулирование активного воображения; интенсификация психического отражения; синтез сознания и бессознательного; интериоризация культурных механизмов формирования человеческой активности; формирование мотива отражения всеобщего и самоидентификации с ним.

6. Определены два основных теоретических подхода (абстрактный и спекулятивный) к осмыслению формирования человеческой активности, сложившихся в философской традиции.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Человеческая активность есть процесс самодвижения человека, в ходе которого происходит актуализация его человеческой сущности, представляющей собой мировое всеобщее. Это всеобщее выступает как исходное культурное начало человеческой активности, но только после его освоения на индивидуальном уровне.

2. Высший уровень человеческой активности представляет собой процесс актуализации мирового конкретно-всеобщего. Мировое конкретно-всеобщее снимает (*aufhebung*) в себе все мировые противоречия и представляет собой диалектическое единство (единство в многообразии) всех моментов сущего: рационального и иррационального, идеального и материального, субъективного и объективного, ставшего и становящегося, сознательного и бессознательного, веры и знания, индивидуального и социального и т. д.

3. Человеческая активность формируется посредством восхождения человека как единичного существа (индивида) к мировому конкретно-всеобщему (индивидуальности). Это восхождение осуществляется посредством двух ступеней актуализации всеобщего: трансценденции и трансгрессии. На первой трансцендентной ступени происходит отрицание сферы единичного, в результате чего осуществляется выход в абстрактно-всеобщее. На второй, собственно, трансгрессивной ступени происходит возврат в сферу единичного

и органический синтез его со всеобщим, формирование конкретно-всеобщего в форме человеческой индивидуальности, главным качеством которой является человеческая активность.

4. К основным внешним условиям формирования человеческой активности относятся: торможение непосредственных автоматических однозначных реакций индивида (интердикция); опосредованность его отношений с миром; многозначный характер этих отношений и свобода выбора; информационно-взрывное и творческое взаимодействие с миром; элитарность; очистительная обрядовость; жертвенность и альтруизм; сакральность отдельных пространств, времен и предметов; поликультурность. К необходимым внутренним условиям формирования человеческой активности относятся: стимулирование активного воображения; интенсификация психического отражения; синтез сознания и бессознательного; интериоризация культурных механизмов формирования человеческой активности; формирование мотива отражения всеобщего и самоидентификации со ним.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования состоит в создании схемы процесса формирования человеческой активности. Создание схемы процесса формирования человеческой активности расширит и углубит наши знания в области гуманитарных наук, позволит обнаружить и получить систематизированное описание факторов, способствующих активизации и реализации человеческого потенциала в различных сферах жизни, а также условий, обуславливающих воспитание активной творческой личности. Результаты исследования могут быть использованы во всех сферах человеческой жизнедеятельности с целью повышения уровня человеческой активности. Работа содержит материалы и выводы, которые могут быть реализованы в преподавании курсов философии, антропологии, культурологии, психологии, а также составить основу специализированного курса, посвященного проблеме формирования человеческой активности.

Апробация диссертационного исследования. Материалы диссертации использовались в лекционных курсах и семинарах, проводимых автором со студентами и магистрантами ОГИС. Основные положения диссертации излагались автором в период с 2005 по 2013 год в виде докладов на научно-практических и международных конференциях: Международная научно-практическая конференция «Современные тенденции и перспективы развития образования в высшей школе» (ОГИС, Омск, 2005); Научно-практическая конференция в рамках форума «Омская школа дизайна» (ОГИС, Омск, 2006); Научно-практическая конференция «Государственная политика и научно-инновационная деятельность в сфере легкой промышленности. Региональный аспект» (ОГИС, Омск, 2007); Международная научно-практическая конференция «Современные тенденции и перспективы развития образования в высшей школе» (ОГИС, Омск, 2007); Международная научно-методическая конференция «Совершенствование технологий обеспечения качества образования: опыт, проблемы и перспективы» (ОГИС, Омск, 2008); Международная научно-практическая конференция «Научный потенциал высшей школы для инновационного развития общества» (ОГИС, Омск, 2008); Всероссийская научная конференция «Сибирская этника. Преемственность межкультурных коммуникаций» (ОГИС, Омск, 2013); а также положения диссертационного исследования опубликованы в монографии «Трансгрессия как способ формирования человеческой активности» (ОГИС, Омск, 2013) и в журнале «Омский научный вестник» (Омск, 2006, 2010, 2012, 2014), рекомендованном ВАК для публикации результатов кандидатских диссертаций.

Структура и объем работы. Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы, содержащего 158 наименований. Работа изложена на 146 страницах.

ГЛАВА I. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ

КАК ПРОЦЕСС АКТУАЛИЗАЦИИ ВСЕОБЩЕГО

§ 1. Проблема категории «активность» в философии

Исследование феномена человеческой активности, прежде всего, предполагает определение того, что представляет собой активность вообще. Несмотря на то, что категория «активность» является одной из центральных философских категорий, до сих пор отсутствуют исследования, в которых проводился бы ее систематический и всесторонний анализ. На данный момент в литературе отсутствует ее общепринятое определение. В этом параграфе мы попытаемся проанализировать и определить основное содержание категории «активность». Одной из труднейших задач в связи с этим становится отграничение категории «активность» от категорий: «деятельность», «движение», «самодвижение».

Слово активность происходит от латинского слова *ago*, которое в первоначальном значении означало «приводить в движение», «вести», «погонять скот»¹. Как видим, в обыденном языке слово активность изначально связывалось с явлением движения. Однако, категория движения слишком широка для определения активности. Не всякое движение есть активность. Уже первоначальное значение слова активность указывает не просто на движение, а на тесную взаимосвязь этого движения с его источником. Когда говорят, что какой-то объект активен, подразумевают, что он является источником происходящих с ним изменений, источником движения. Речь в данном случае идет о явлении самодвижения. Активен тот объект, который обладает самодвижением и является источником изменений для окружающих объектов.

¹ Кирилук, А. С. Категория «активность»: мировоззренческие и методологические функции. Киев., 1985. С. 46.

В отечественной научной литературе сложились две основные точки зрения на категорию «активность». Одна группа исследователей (В. С. Тюхтин, В. Н. Сагатовский, А. М. Коршунов, В. Х. Беленький, М. Л. Злотина, И. С. Цимбрикевич, В. Я. Кречиков, Г. А. Давыдова, В. И. Пернацкий и др.) склонна употреблять термин «активность» только применительно к органической природе и социально организованному бытию (или же исключительно к последнему), связывая его, прежде всего, с отражением. Содержание этого понятия данные исследователи усматривают в способности (т. е. свойстве) к направленному действию (и его мере, степени) или преобразующей деятельности, вызывающей определенные (избирательные) изменения – предметно-чувственные в онтологическом плане и идеальные в отражательном, познавательном.

Другая группа исследователей считает активность всеобщей категорией, атрибутивным признаком всех без исключения материальных образований (М. Н. Руткевич, В. В. Орлов, А. Н. Илиади, Ф. И. Георгиев, В. И. Кремлянский, Н. В. Тимофеева, Ю. Л. Воробьев, В. Г. Мордкович). Понятие «активность» они связывают со способностью к самодвижению, иногда прямо отождествляют с самодвижением, а на определенном уровне с деятельностью (самодетельностью). В этой связи на первый план выдвигается и обосновывается тезис об активности как всеобщем атрибутивном признаке всей материи. Например, у Ю. Л. Воробьева, активность – это имманентно обусловленная внутренними противоречиями способность к самодвижению, притом к движению по пути организованности и устойчивости системы². Эти исследователи полагают, что активность на уровне неживой природы выступает как своего рода возбужденное состояние объекта, обуславливающее возможность его воздействия на действие. С целью логико-семантического анализа понятия активности Ю. Л. Воробьев провел исследования методом

² Воробьев Ю. Л. Активность как выражение самодвижения // Ученые записки КГПИ. "В. И. Ленин и некоторые вопросы общественных наук". Курск, 1971. Т. 76. С. 173, 175.

интервью и анкетирования, а также путем выписок из газет, журналов, научных статей и другой литературы и установил, что понятие «активность» используется при характеристике самых различных процессов во всех формах движения материи: от неживой до общественной³. К данной точке зрения примыкает и М. В. Демин, который пишет: «Являясь свойством не только живых систем, но и неорганической природы, активность, следовательно, присуща всему материальному миру. Утверждать, что материя обладает атрибутом движения (и самодвижения) значит утверждать, что материя обладает активностью»⁴.

В публикациях последнего времени феномен активности связывается со способностью субъекта к самодвижению, с самодвижением осуществляемой деятельности, с надситуативностью, с преобладанием внутренней детерминации над внешней⁵.

Как пишет С. Д. Смирнов: «большинство отечественных исследователей понимают под активностью всеобщее свойство материи, выражающееся 1) в ее способности к самодвижению, 2) в способности изменять другие объекты и 3) в способности развивать определенные внутренние состояния, актуализирующие природу объекта, под влиянием внешних воздействий»⁶. Характеризуя феномен активности, С. Д. Смирнов отмечает: «Явление самодвижения, самоизменения, которое наблюдается даже на самых низких уровнях организации вещества, заключается в тенденции к выходу из состояния полной уравновешенности со средой за счет внутренних отклонений, причиной которых является в конечном

³ Воробьев Ю. Л. Логико-семантический анализ понятия активности // Материалы межвузовской конференции по проблемам возрастания активности общественного сознания. Курск, 1968. С. 33–35.

⁴ Демин М. В. Специфика человеческой деятельности // Вестник МГУ. № 5. 1974. С. 17.

⁵ См.: Смирнов С. Д. Активность. Деятельность. Личность // Мир психологии. № 3. 2006. С. 13, 15, 22; Анисимов О. С. Сущность деятельности и субъективность // Мир психологии. № 3. 2006. С. 34; Сойко Э. В. Деятельность в генезисе человека и генезис деятельности в антропогенезе // Мир психологии. № 3. 2006. С. 57–58.

⁶ Смирнов С. Д. Психология образа: проблема активности психического отражения. М., 1985. С. 26.

счете некоторая неоднородность материи, отсутствие полной качественной тождественности даже самых элементарных ее частей»⁷.

Таким образом, в работах большинства отечественных исследователей активность отождествляется с самодвижением и приписывается как всей материи в целом, так и отдельным материальным объектам. Самодвижение же характеризуется как самодетерминация. Под самодвижением понимается собственное, внутренне необходимое изменение системы, порождаемое противоречиями системы, опосредствующими воздействие внешних детерминантов⁸. Философы-марксисты вслед за К. Марксом и Г. В. Ф. Гегелем причиной самодвижения считают самопротиворечивость его носителя. Именно Г. В. Ф. Гегель видел причину самодвижения в наличии диалектического противоречия в самодвижущемся. Диалектическое противоречие выступает как сущность самодвижения, самодвижение является способом существования диалектического противоречия. При этом диалектическое противоречие определяется как самоотрицательное отношение самодвижущегося предмета. Чтобы какая-либо система была активной, она должна нести в себе внутреннее противоречие, она должна быть самопротиворечива.

В одном и том же отношении существует нечто в самом себе и его отсутствие, отрицательное его самого. Самодвижение выступает как специфическая форма существования движения и разрешения противоречия. По К. Марксу, отрицательное соотношение с собой есть внутренний источник всякой деятельности, есть диалектическая душа. Отечественные философы отрицательную сторону противоречия обозначали как «ведущую сторону противоречия». Содержание понятия «активность» адекватно и наиболее полно выразимо в системе понятий: «самопротиворечивость», «имманентность», «спонтанность», «самопроизвольность», «самостоятельность»⁹.

⁷ Смирнов С. Д. Психология образа: проблема активности психического отражения. С. 26.

⁸ Вяккерев Ф. Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике. Л., 1972. С. 13.

⁹ Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. Томск, 1982. С. 72.

Определяющий источник самодвижения системы заключается в ее субстанциальном основании и представляет собой имманентное противоречие, т.е. конкретное тождество противоположных моментов внутри единого субстанциального (сущностного) отношения. Субстанциальное противоречие более точно может быть названо самопротиворечивостью (самоотрицательностью).

Самодвижение, таким образом, определяется структурой самодвижущегося объекта, а именно наличием в этой структуре имманентно присущего противоречия. Причиной возникновения активности является наличие противоречия в структуре объекта, становящегося источником активности. В этом случае объект становится субъектом. Г. В. Ф. Гегель писал: «Такое существо, которое содержит противоречия внутри себя и способно его вынести, есть субъект...»¹⁰. «Субъект активен, деятелен постольку, поскольку он содержит в себе внутреннее беспокойство, напряжение, поскольку он воплощает собой имманентное ему, выражающее его природу противоречие»¹¹.

Особенности активности той или иной системы определяются ее внутренней организацией, имманентно присущими ей противоречиями. В связи с этим активность, будучи свойственна всей материи, на разных уровнях ее организации обнаруживает определенные специфические черты. Следуя принципам общепринятой классификации форм движения материи, В. И. Кремлянский выделяет соответственно следующие основные типы активности: физический, химический, биологический и социальный. Различие между ними он связывает главным образом с отличиями в степени или уровнях организованности соответствующих материальных носителей¹². Поскольку повышение организации связано с возрастанием активности, постольку удельный вес ее видов в каждой данной форме существования материи также должен возрастать.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1934. Т. II. С. 478.

¹¹ Типухин В. Н. Логические основания становления субъекта. Омск, 1971. С. 124.

¹² Кремлянский В. И. К анализу понятия активности материальных систем // Вопросы философии. 1969. № 10. С. 60.

С. Д. Смирнов выделяет три основных параметра, в соответствии с которыми можно определить уровень и степень активности. Он пишет: «... можно выделить три основных направления в развитии активности как функции всевозрастающей сложности организации ее материальных носителей.

1. Продвижение вверх по оси, которую можно было бы назвать мерой инициативности. Нижняя граница ее может быть обозначена как полная пассивность, определяемость существования объекта только внешними воздействиями, а верхняя граница как абсолютно спонтанная активность, определяемость поведения объекта только внутренними состояниями. Среднюю позицию на этой оси занимает реактивность, т.е. ответная активность, которая по своим энергетическим характеристикам и тем результатам, к которым она приводит, далеко выходит за пределы непосредственных энергетических и структурных изменений, вызываемых в объекте воздействующим стимулом.

2. Вторым относительно независимым параметром, по которому идет усложнение форм активности, является рост пространственно-временных промежутков между началом акта (спонтанного или ответного), связанного с тратой энергии и его позитивным результатом, приводящим к накоплению энергии (или избеганию ее более крупных потерь). Уже на уровне животных этот промежуток может достигать больших величин, а в некоторых случаях быть, условно говоря, бесконечным (ориентировочно-исследовательская деятельность, латентное научение и т. п.). У человека эта отставленность акта от его конечного результата усиливается не только за счет роста пространственно-временных интервалов, но и за счет резкого увеличения числа звеньев посредников между ними, благодаря социальному разделению труда и использованию сложных орудий труда.

3. Третьим важнейшим направлением прогрессивного изменения активности является переход от процессов адаптивного, приспособительного плана к процессам преобразования и активного конструирования внешних

условий существования системы, стремящейся сохранить и развить свою внутреннюю определенность.

Есть еще один, скорее количественный, чем качественный, параметр активности, характерный для всех описанных выше уровней. Он является, пожалуй, главной переменной активности в неживой природе и широко используется в химии, геологии и других науках, а также в обыденной жизни. Речь идет об энергетической стороне тех или иных взаимодействий, их интенсивности. Здесь активность выступает мерой движения, покоя или скорости изменения какого-то процесса»¹³.

Таким образом, опираясь на результаты работы рассмотренных исследователей, мы можем отделить категорию «активность» от категории «движение». Не всякое движение и беспокойство системы есть активность. Ведь движение может быть навязанным извне, оно может быть чуждым движущейся системе, не вытекать из ее имманентных противоречий. В этом случае, несмотря на то, что система движется, она будет пассивна. Активность есть самодвижение системы, выражающее ее внутренние противоречия. Активность представляет собой совокупность действий, зависящих главным образом от внутренних противоречий, которые опосредствуют влиянию извне. Активность характеризуется преобладанием внутренней детерминации.

Отдельные объекты (системы) не всегда и не во всех отношениях являются самодвижимыми. Любая отдельная система – неживая, живая или социальная – включена во множество связей и отношений и в каждом из них может быть приводима в движение как собственными внутренними противоречиями, так и внешними для нее. В первом случае она активна, т. е. самодвижима, во втором – пассивна, т. е. ее движение (если оно наличествует) есть результат внешнего воздействия и свидетельствует лишь об активном воздействии на систему извне, а не о ее собственной активности. Отдельные

¹³ Смирнов С. Д. Психология образа: проблема активности психического отражения. М., 1985. С. 29–30.

материальные системы являют в своем движении активность только тогда, когда они самодвижимы. Всякая система может быть одновременно активной, т. е. самодвижимой в одних отношениях и пассивной, т. е. двигаться (изменяться) под воздействием внешних факторов – в других¹⁴.

Понимание активности как самодвижения позволяет отграничить ее от деятельности. Это становится важным именно тогда, когда речь заходит о человеке, поскольку большинство исследователей считает, что деятельность присуща только человеку. Исследуя человеческую активность, мы должны отличить ее от человеческой деятельности. Это два, хотя и тесно переплетающихся, но различных явления. Деятельность не всегда бывает в подлинном смысле слова активной. Даже в научной литературе можно сталкиваться с таким выражением, как активизация той или иной деятельности. Значит, категории «активность» и «деятельность» не тождественны. В этой связи Л. П. Станкевич предложил понимать активность как меру деятельности. «В том случае, когда говорят о новом количественно-качественном уровне проявления этой совокупности последовательных действий (т. е. деятельности), активность выступает в качестве меры деятельности»¹⁵, – пишет он.

Как показывает опыт, деятельность тем более активна, чем более она является самодеятельностью. Когда говорят об активности человека, то имеют в виду превалирование в его деятельности внутренней детерминации над внешней, самодеятельности над деятельностью, вызванной внешними для него побудителями. Человек не всегда бывает самодеятелен, не всегда являет в деятельности собственную активность. Деятельность, которую он осуществляет, может быть навязанной ему извне и быть чуждой его собственным потребностям. Например, труд раба есть чуждая, навязанная ему деятельность, не являющаяся вследствие этого самодеятельностью.

¹⁴ Поливанов В. В. Социальная активность как категория исторического материализма // Социальная активность: от потребности к деятельности. Выпуск 4. Челябинск, 1978. С. 11.

¹⁵ Станкевич Л. П. Активность как мера деятельности личности // Вестник МГУ. Сер. 8, Философия. 1970. № 6. С. 25.

«Деятельность, которая осуществляется человеком по собственной инициативе (является его самодеятельностью), – пишет В. В. Поливанов, – качественно специфична, отлична от деятельности, которая сообщена извне, навязана ему, порождена чуждыми его потребностям и интересам воздействием»¹⁶. Таким образом, человек, будучи даже очень деятельным, может оставаться при этом абсолютно пассивным. Говоря об активной деятельности, В. В. Поливанов отмечает, что она, «как правило, сопровождается повышенной интенсивностью (через сознательную самоинтенсификацию деятельности), сверхнормативностью, высокой производительностью, результативностью и т. п.»¹⁷. «Активность, – по его словам, – «светится» в деятельности ровно настолько, насколько она как сущность обрела в ней свое опосредствованное существование, т. е. насколько деятельность самодеятельна. Самодеятельность есть существование активности в конкретной деятельности или явлении. «Свечение» активности может быть слабым и не оказывать сколько-нибудь заметного влияния на самое деятельность. Тогда имеет смысл говорить о практической пассивности личности или социальной группы в соответствующем виде деятельности. Когда же элемент самодеятельности становится преобладающим, т. е. активность обретает свое существование в явлении – деятельности, тогда мы имеем дело с качественно новой деятельностью, осуществляемой уже не пассивным носителем, а субъектом»¹⁸.

Большинство исследователей понимают деятельность как целенаправленную активность и признают, что она может быть присуща только человеку, ведь только он, обладая активным воображением, способен ставить цели. В этой связи категория «активность» является более широкой по отношению к категории «деятельность». Активность не обязательно может быть целенаправленной и присущей лишь человеку. Говоря о том, что

¹⁶ Поливанов В. В. Социальная активность как категория исторического материализма // Социальная активность: от потребности к деятельности. Выпуск 4. Челябинск, 1978. С. 22.

¹⁷ Там же. С. 22.

¹⁸ Там же. С. 24.

деятельность является целенаправленной активностью, мы тем самым говорим о некотором обеднении активности в феномене деятельности. Ведь цель, зачастую, подчиняет субъекта, навязывает ему порой чисто внешнюю детерминацию, подавляющую внутреннюю. В явлении деятельности мы имеем некоторый компромисс между стремлением к внутренней детерминации (самодвижению системы) и подчинением внешней детерминации (конкретным условиям среды). Если результатом деятельности становится преодоление внешних условий среды и победа внутренней детерминации над внешней, то мы видим повышение человеческой активности. Если же в результате деятельности происходит подавление самодвижения субъекта, обеднение этого самодвижения (описанный К. Марксом феномен отчуждения труда), то мы имеем на лицо уменьшение человеческой активности при наличии осуществляемой деятельности¹⁹.

Отечественные психологи В. А. Петровский и А. Г. Асмолов считают, что активность предстает как динамический аспект деятельности, как явление, в котором раскрывается самодвижение, изменение и трансформация деятельности. «Собственно активность, – пишет А. Г. Асмолов, – в отличие от процессов осуществления деятельности, образует моменты прогрессивного движения самой деятельности – ее становления, развития и видоизменения»²⁰. В рамках деятельности активности противостоит установка, которая как бы удерживает деятельность в определенных границах, не дает деятельности разрушиться, но не дает ей и развиваться. Для всякой деятельности характерен консерватизм, некоторое сопротивление изменениям. Чем жестче установки, удерживающие деятельность в определенных границах, тем менее эта деятельность способна к развитию, тем менее она активна. Активность же предстает как процесс преодоления данных установок, процесс движения, развития, трансформации самой деятельности, вплоть до ее разрушения и

¹⁹ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 517 – 642.

²⁰ Асмолов А. Г. Деятельность и установка. М., 1979. С. 66.

формирования новой деятельности. Человеческая активность, таким образом, может ломать устоявшиеся деятельности и формировать новые²¹.

А. Кириллук, так же как и предыдущие исследователи, отмечает различия между активностью и деятельностью по критерию динамичность – статичность. Он пишет: «Активность как категория фиксирует ту особенность отношения человека и мира, которая заключается в способности человека превращаться в устойчивый источник изменения действительности и приводить в движение в том числе и объекты, которые сами обладают способностью к изменению и самодвижению. В своей определенности активность характеризуется бесконечностью в пространственном и временном отношении. В отличие от нее категория «деятельность» обращает внимание на застывшие результаты, итоги целенаправленного действия, обращенного на стационарные, недвижимые объекты, полагающие своими пространственными параметрами границу деятельности. Это отличие может быть продемонстрировано на основе рассмотрения некоторых производных от данных категорий слов и понятий. Так, от «активности» можно образовать производное слово «активизировать», которое означает интенсификацию каких-либо самоизменяющихся явлений. «Деятельность» же отображает воплощаемое в готовый результат действие. Она как бы «облачается» в предметность, материализуется. Весьма примечательным является то, что «дело», «деяние» тесно связаны со словом «одеяние». Активность в данном случае можно определить как качественную характеристику деятельности, тот энергетический центр, из которого исходит застывающая в своих результатах деятельность»²².

²¹ См.: Асмолов А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров. М., Воронеж, 1996. С. 56 –73; Асмолов А. Г. Основные принципы психологического анализа и теории деятельности // Вопросы психологии. 1982. № 2. С. 14–28; Асмолов А. Г., Петровский В. А. О динамическом подходе к психологическому анализу деятельности // Вопросы психологии. 1978. № 1. С. 70–80.

²² Кириллук А. С. Категория «активность»: мировоззренческие и методологические функции. Киев, 1985. С. 12.

Таким образом, деятельность и активность являются пересекающимися и не тождественными категориями. А именно, категория «активность» является более широкой во всех отношениях. В то время как активность может быть только самодвижением, деятельность далеко не всегда есть самодвижение. Человеческая активность не только интенсифицирует и динамизирует человеческую деятельность, она зачастую может преодолевать ее, ломая прежние целевые и смысловые установки и формируя новые.

В то же время не всякое самодвижение есть активность. Очевидно, что самодвижение и активность не тождественные категории. На наш взгляд, активность есть более узкая категория, чем самодвижение. Не всякое самодвижение есть активность. Как мы уже указали, под самодвижением понимается собственное, внутренне необходимое изменение системы, порождаемое противоречиями системы, опосредствующими воздействие внешних детерминантов. Самодвижение наличествует, когда внутренняя детерминация движущейся системы является определяющей. Активность же, на наш взгляд, предполагает не только преобладание внутренней детерминации над внешней, но и характеризует именно ту внутреннюю детерминацию, которая проистекает из сущности движущейся системы. Например, самодвижение больного человека будет отличаться от самодвижения здорового. И в том и в другом случае мы имеем дело с самодвижением. Однако самодвижение больного человека проистекает из его хоть и внутренней, но болезненной структуры. Самодвижение же здорового человека проистекает из его здоровой структуры, соответствующей сущности человека вообще. В данном случае под активностью мы понимаем актуализацию подлинной, неповрежденной сущности той или иной системы. Самодвижение же не всегда выражает сущность самодвижущегося. Более того, самодвижение может противоречить этой сущности. Так, самодвижение больного человека может противоречить его человеческой сущности, не давая этой сущности реализовывать себя.

Таким образом, мы, фактически, отождествляем активность с самоактуализацией. И это не случайно. Как видим, звучание этих категорий очень сходно. Это связано с тем, что категория «актуализация» является производной от категории активность. Аристотель в рамках своей философской системы ввел категории потенциального (греч. δύναμις, лат. *potentia*) и актуального (греч. ἐνέργεια, лат. *actus*). Эти категории были переведены Боэцием на латинский язык соответственно как *actus* и *potentia* и в таком виде были ассимилированы в средневековой схоластике. Движение мира Аристотель объяснял как переход потенциального в актуальное (действительное). Под действительным при этом он понимал то, что реализовалось, осуществилось²³. Абсолютную реализацию всех вещей схоласты, последователи греческого философа, называли *actus purus*, т.е. чистая активность, или чистая осуществленность, а он сам «Вечным Перводвигателем». Чистая активность, по Аристотелю, и есть Бог, который объемлет всё, а движение всех вещей направлено к реализации заложенной в них сущности. Все вещи движутся к своей полной самоактуализации, к *actus purus*, т. е. к Богу. Однако различные внешние препятствия могут не давать им реализовывать себя. Бог же, по Аристотелю, является полной реализацией всего, чистой актуальностью. В силу того, что он полностью реализован, он – неподвижен. В то же время он является источником для движения всего мира, поскольку все вещи мира стремятся к нему в желании достичь места своей полной реализации²⁴. Поэтому Бог и является чистой активностью, т. к. активность в своей чистоте, по Аристотелю, – это полное самоосуществление. Активная спонтанная сила (*energeia* Аристотеля) обнаруживает себя как энтелехия, т. е. упорядочивающее начало, как имманентное миру превращение возможности в определенную действительность, как само себя материализующее идеальное.

Как видим, категория «актуальность» и производная от нее категория «самоактуализация» берут свое происхождение от категории «активность»

²³ См.: Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т, 1976. Т. I. С. 63–371.

²⁴ См.: Там же; Аристотель. Физика // Собр. соч. : в 4 т. М., 1981. Т. III. С. 59–263.

(actus – лат., ἐνέργεια – греч.) в ее понимании Аристотелем. В латинском языке слово *actualis* одновременно значит и актуальный и действенный (т. е. активный). Аристотель в своем учении, по сути, объединяет эти категории в одну. Процесс самоосуществления, самореализации вещи Аристотель называет энтелехией. Энтелехия есть движение вещи, обусловленное ее сущностью, это движение представляет собой переход сущности вещи из потенциального состояния в актуальное. По сути это и есть активность. Любая вещь, система активна постольку, поскольку она осуществляет в действительности свою сущность. Чем менее ее действительное существование соответствует ее внутренней сущности, тем менее она активна. Такие последователи Аристотеля нашего времени, как Ф. Десауэр, Т. Штейнбюхель, Р. Кариш, Г. Веттер, А. Хасс считают, что активность, обнаруживаемая в явлениях живой природы и общества, есть *actus purus* («чистая активность»)²⁵.

Большинство современных исследователей считают, что источник движения какой-либо движущейся системы находится не вовне (Бог как неподвижный перводвигатель всего у Аристотеля), а внутри нее. В этом случае самодвижение системы представляет собой реализацию всех заложенных в ее структуре потенциалов. Однако любая вещь может быть поврежденной. Несмотря на то, что она будет движима изнутри, ее самодвижение не будет реализовывать ее подлинную сущность, самодвижение в этом случае не будет активностью. Таким образом, самодвижение и активность являются тесно пересекающимися, но не тождественными категориями.

Итак, активность есть процесс самореализации, самоактуализации подлинной сущности любой самодвижущейся системы. В том случае, если движения или самодвижения системы не соответствуют ее подлинной сущности, она является пассивной. Если человек, осуществляя какую-либо деятельность, не раскрывает в ней своей сущности, он – пассивен.

²⁵ Петрушенко Л. А. Единство системность, организованность и самодвижения. М., 1975. С. 9.

§ 2. Место всеобщего в человеческой активности

Рассматривая с заявленных выше позиций проблему человеческой активности, мы можем утверждать, что активность человека представляет собой процесс реализации его человеческой сущности. Если же в процессе жизни человека его человеческая сущность не реализуется или реализуется слабо, то мы можем говорить о человеческой пассивности. В этой связи понимание человеческой активности предполагает понимание человеческой сущности и условий ее проявления и реализации в действительности.

В чём же состоит сущность человека, каковы условия ее реализации? Человек отличается от всех прочих живых организмов тем, что он не приспосабливается к природе, а активно преобразует природу под себя. Возможность такого рода преобразования связана со способностью человека отвлекаться от своих биологических, частных, субъективных интересов и объективно постигать природу в ее всеобщности. Только постигнув основные объективные законы мира, человек способен активно преобразовать его. Именно эта особенность характеризует человеческую активность. В этой связи человеческую сущность можно охарактеризовать как всеобщее. Человеческая сущность есть всеобщее мира. Другими словами, человек является человеком постольку, поскольку он проникает и овладевает всеобщим мировым движением, фактически становится им.

Термин «всеобщее» (нем. *allgemeinheit*) был введен Г. В. Ф. Гегелем и в дальнейшем разрабатывался, в частности, в работах К. Маркса, И. А. Ильина, Э. В. Ильенкова. На данный момент категория «всеобщее» анализируется и активно применяется в работах Е. С. Валевич, С. Ю. Иванова, В. В. Николина, Д. М. Федяева, Л. В. Федяевой²⁶.

²⁶ См., например: Валевич Е. С. Феномен массы в переходный период общественного развития: методологический анализ Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. Омск, 2008. С. 12-14; Валевич Е. С. Всеобщее в интерпретации толпы и индивидуальности // Омский научный вестник. 2008. №2(66). С. 64-65; Иванов С. Ю. Всеобщее как категория диалектической логики // Вестник Челябинского государственного университета (философия и методология

Обратившись к философскому словарю, мы находим определение «всеобщего» как того общего, что присуще определенному классу объектов или явлений. И действительно, само слово «всеобщее» по своему основному содержанию, буквально, означает именно общее всем. У германцев и скандинавских народов термин «общее» (*allgemeine*) означал, прежде всего, не что иное, как общинную землю и противопоставлялся термину «частное» (*sundre, besondre*), обозначавшему выделившуюся из этой общинной земли частную собственность (*son-dereigen*). Всеобщее рассматривается в соотношении с единичным и особенным. Каждый объект предстает перед человеком сначала как нечто единичное. Но в процессе взаимодействия с объектами человек обнаруживает у них повторяющиеся признаки и объединяет их в определенные классы. Те признаки, которые присущи лишь некоторым объектам класса, выступают как особенное, те же, которые присущи всем без исключения представителям этого класса, рассматриваются как всеобщее²⁷. В данном определении, взятом из философского словаря, термин «всеобщее» рассмотрен, прежде всего, в контексте человеческого познания, в контексте гносеологии. Это довольно узкое понимание всеобщего.

В истории философии всеобщее традиционно рассматривалось как объективно существующее всеобщее, т. е. как имеющее место независимо от сознания и воли людей. Такого взгляда, в частности, придерживались древнегреческие натурфилософы, а вслед за ними такие классики философии, как Платон, Аристотель, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс и др. Так, Платон рассматривал всеобщее именно как объективно существующие виды и роды. «Всеобщее необходимо понимать как понятие, отражающее вполне особую объективную реальность, - пишет С. Ю. Иванов, - особенную форму,

науки). № 33. 2009. С. 122-125; Николин В. В. Диалектика всеобщего в методологии Карла Маркса // Николин В. В. Немецкая классическая философия. Г. В. Ф. Гегель: актуальность системы и история самосознания. Диалектика всеобщего в методологии Карла Маркса. Омск. 2011. С. 254 – 445; Федяев Д. М., Федяева Л. В. Проблема универсального в профессиональном образовании. Омск 2007. С. 5-6, 45.

²⁷ Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. М., 1986. С. 140.

существующую до, вне и независимо...от всех остальных явлений, но особым образом содержащую их в себе самой»²⁸.

Подобному пониманию всеобщего противостоит понимание софистов, номиналистов, позитивистов и субъективных идеалистов. Согласно их точке зрения, всеобщее есть лишь словесно закреплённая абстракция того одинакового, чем обладают многие или все чувственно созерцаемые вещи. Это лишь словесно выраженное сходство вещей в том или ином отношении. Общее и универсальное здесь не принадлежит действительному существованию вещей, оно изобретено, создано человеческим разумом для собственного потребления. Всеобщность не принадлежит самим вещам, которые все по своему бытию единичны. С этой точки зрения, говоря о всеобщем, мы всегда говорим лишь о человеческом мышлении, осуществляющемся с помощью языка, но не об объективном независимом от нас мире. В рамках данного подхода поиск всеобщего ограничивается лишь языком, как некоторым объективным явлением, существующим независимо от каждого конкретного индивида. Всеобщее обнаруживается здесь не в индивидуальном, а в социальном субъекте и только в нём. Отсюда, категория всеобщего рассматривается в первую очередь как способ познания людьми окружающего мира, как свойство человеческого познания, но не мира.

Как мы считаем, всеобщее существует независимо от человеческого сознания и мышления, т. е. не присуще лишь человеку. Именно так понимает всеобщее и Г. В. Ф. Гегель, впервые широко применивший данную категорию в своих исследованиях. Согласно Г. В. Ф. Гегелю, категория всеобщего в человеческом мышлении есть отражение реально всеобщего, реально существующей мировой идеи, которая реализует себя в мировом историческом процессе. Категория всеобщего применительно к миру выражает прежде всего такое его свойство как единство. Все явления в мире взаимосвязаны и

²⁸ Иванов С. Ю. Всеобщее, особенное и единичное как категории диалектической логики // Вестник Оренбургского государственного университета (философские науки). 2009 № 10 (104). С. 21.

подчинены общим объективным законам, которые и обуславливают как сходство, так и различия отдельных явлений и вещей. Всеобщее представляет собой «объективную, внутренне присущую бытию ту или иную закономерность развития, бесконечную зависимость тех или иных явлений, событий, фактов друг от друга»²⁹.

В философии термин «всеобщее» выражает два различных понятия в зависимости от понимания отношения всеобщего (общего) к единичному и особенному. Во-первых, всеобщее может пониматься как «сходное, как абстрактно-отвлеченное от всех единичных и особенных явлений свойство, как абстрактное тождество всех или многих вещей, явлений друг другу в том или ином отношении, как свойственный всем им признак, на основании которого они мысленно объединяются в тот или иной класс, множество, вид или род»³⁰. Например, в выражении «все люди смертны» в качестве общего всем людям признака выступает «смертность».

Во-вторых, начиная с Г. В. Ф. Гегеля, всеобщее понимается в философии «как закон существования, изменения и развития особенных и единичных явлений в их связи, взаимодействии и единстве. Всеобщее в этом значении выступает как синоним «единства в многообразии» и осуществляется в действительности в виде закона, связующего многообразие явлений в единое целое, в систему»³¹. Г. В. Ф. Гегель, говоря о подлинно всеобщем, понимал его именно во втором смысле этого слова. Подлинно всеобщее есть не свойственный всем явлениям некоторый абстрактный признак, а «принцип генетической общности явлений, представляющихся на первый взгляд совершенно разнородными (поскольку абстрактно-общих “признаков” между

²⁹ Иванов С. Ю. Всеобщее, особенное и единичное как категории диалектической логики // Вестник Оренбургского государственного университета (философские науки). 2009. № 10 (104). С. 21.

³⁰ Ильенков Э. В. Всеобщее // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. I. / Под ред. Ф. В. Константинова. М., 1960. С. 301.

³¹ Там же.

ними обнаружить не удастся)»³². В терминологии Г. В. Ф. Гегеля «всеобщее» означает объективный закон, по которому существуют единичные вещи, закон, согласно которому совершается их рождение, развитие и гибель. Закон этот осуществляется через реальное взаимодействие бесконечной массы единичных вещей, предметов, явлений или людей. Мир имеет свое всеобщее как закон своего возникновения, существования и развития. Всеобщее и мир соотносятся как сфера сущности и сфера явлений.

В философии К. Маркса и Ф. Энгельса всеобщее вслед за Г. В. Ф. Гегелем понимается «в смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого – каждый раз конкретно очерченного – целого, в составе саморазвивающейся “тотальности”, все компоненты которой “родственны” по существу дела, и не в силу того, что “все” они обладают одним и тем же одинаковым – “признаком”, а в силу единства генезиса, в силу того, что все они имеют одного и того же “общего предка”, или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же “субстанции”, имеющей вполне материальный (т. е. независимый от мысли и слова) характер»³³.

Рассмотренные нами выше два понимания всеобщего могут быть обозначены как абстрактно-всеобщее и конкретно-всеобщее. Абстрактно-всеобщее есть, прежде всего, зафиксированное в языке абстрактное тождество, сходство явлений по определенному выделенному абстрагируемому признаку. При этом, данный признак рассматривается в отрыве от всех других признаков, присущих данным явлениям. В этой связи абстрактно-всеобщее по содержанию всегда беднее непосредственно представленного органам чувств человека явления. Понимая что-то абстрактно, мы не понимаем это во всей его полноте. Выделяя какую-то одну сторону познаваемого явления, мы при этом отбрасываем другие, игнорируем связи, существующие между ними. «Поэтому

³² Ильенков Э. В. О всеобщем // Ильенков Э. В. Философия и культура (Мыслители XX века). М., 1991. С. 323.

³³ Там же. С. 327.

«абстракция», «абстрактное», – как пишет Э. Ильенков, – в противоположность «конкретному» – это прежде всего категория, обозначающая одностороннее знание»³⁴. В своей работе «Wer denkt abstrakt?» («Кто мыслит абстрактно?») Г. В. Ф. Гегель, в частности, отмечает, что нет ничего легче, чем мыслить абстрактно. «В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия»³⁵. «Абстрактно мыслит каждый, на каждом шагу, и тем абстрактнее, чем менее образованно и развито его духовное Я, и, наоборот, вся трудность заключается в том, чтобы мыслить конкретно»³⁶.

Таким образом, согласно Г. В. Ф. Гегелю, абстрактность тождественна односторонности. Одностороннее отражение реальности есть именно абстрактное ее отражение. Можно ли говорить о существовании абстрактного помимо человеческого сознания? С точки зрения Г. В. Ф. Гегеля, можно. Любая вещь в своем развитии, как и мир в целом, проходит путь от абстрактного к конкретному. В начале своего развития, по Г. В. Ф. Гегелю, мир являет собой нерасчлененное единство, мир во многом абстрактен, представлен лишь какой-то одной своей стороной. Все остальные стороны находятся в этом первоначальном единстве лишь потенциально. Но затем, по мере развития мира, эти стороны актуализируются, первоначальное единство начинает распадаться на множество различных и в том же время взаимосвязанных сторон. Единство этих различных сторон есть уже не абстрактное, а конкретное единство. Каждая из этих сторон, вырванная из своих взаимосвязей с другими сторонами, представляет собой абстракцию. Всё единичное в связи с этим абстрактно, поскольку оно противостоит другим единичным своей

³⁴ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 21.

³⁵ Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 391.

³⁶ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 35.

выделенностью, отрицает единство с ними. «Абстрактно именно единичное, а достоинство «конкретности» принадлежит «всеобщему»³⁷ – пишет Э. В. Ильенков, комментируя Г. В. Ф. Гегеля.

Под абстрактно-всеобщим, существующим вне человеческого сознания, мы, таким образом, понимаем ту отправную точку, то первоначальное нерасчлененное единство, из которого начинает развиваться тот или иной класс явлений, сторон действительности. Это первоначальное единство (клеточка), по сути, представляет собой единичное, порождающее многое. В отличие от обычного единичного (просто абстрактного) это единичное является источником возникновения многого, и потому может быть названо не просто абстрактным, но абстрактно-всеобщим. По мере развития и расчленения этого единства на противоположные друг другу стороны, по мере актуализации всех скрытых потенций этого единства происходит переход от абстрактного к конкретному. Конкретное всеобщее, отсюда, есть не абстрактное монолитное единство, а единство многообразного, система связей, объемлющая все расчлененные стороны того или иного объекта или явления. Конкретно-всеобщее представляет собой генетическую взаимосвязь всех единичных объектов и явлений. В учении Г. В. Ф. Гегеля оно предстает как закон возникновения, развития и гибели всего единичного. «В качестве закона, управляющего процессом превращения единичных и особенных явлений друг в друга, – перефразируя Г. В. Ф. Гегеля, пишет Э. В. Ильенков, – конкретное всеобщее есть «душа единичного»³⁸. Отдельные вещи и соответствующие (тождественные) им представления, говорил Г. В. Ф. Гегель, «живут и умирают, возникают и исчезают, род же есть их существенность, их всеобщность, и его не надо понимать только как нечто общее всем его индивидуумам»³⁹.

³⁷ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С 105.

³⁸ Ильенков Э. В. Всеобщее // Философская энциклопедия : в 5 т. Т. I., М., 1960. С. 302.

³⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1929. Т. I. С. 53.

Конкретность, согласно К. Марксу, – «это, прежде всего, синоним реальной связи явлений, сцепления и взаимодействия всех сторон, моментов предмета, данного человеку в созерцании и представлении. Под конкретным понимается тем самым внутренне расчлененная совокупность различных форм существования предмета, неповторимое сочетание которых характерно только для данного предмета. Единство, понимаемое так, осуществляется не через подобие явлений друг другу, а как раз наоборот, через их различие и противоположность. Конкретность означает, с его точки зрения, как раз и прежде всего всеобщую объективную взаимосвязь, взаимообусловленность массы единичных явлений, «единство во многообразии», единство различного и противоположного, а не абстрактно отвлеченное тождество, не абстрактно мертвое единство»⁴⁰.

Говоря о всеобщем, мы, фактически, говорим о сущности той или иной вещи, того или иного явления. Мы утверждаем, что сущность человека представляет собой мировое всеобщее. Сущность человека и мира как целого совпадают. Мир имеет свое всеобщее как закон своего возникновения, существования и развития. Активность человека в мире определяется тем, насколько он сумел познать его законы, овладеть этими законами и применить их в своей деятельности.

Чем лучше человек понимает законы движения и развития мира, тем более он способен захватывать своей активностью весь мир, становиться самым этим законом развития мира, актуализировать его в своей деятельности. Говоря о мировом всеобщем, мы, фактически, говорим о законе самодвижения мира в целом. Как мы уже отмечали, самодвижение есть реализация имманентных противоречий самодвижущейся системы. В случае мирового всеобщего такой системой выступает мир как целое. Человек по своей природе есть реализация в своем существовании этих исходных мировых противоречий самодвижущегося мира, всеобщего. Человек стремится охватить весь мир, проникнуть в его

⁴⁰ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960. С. 58.

сущность и реализовать эту сущность в своем бытии. Таким образом, мировое всеобщее раскрывается в человеке, а активность человека есть проявление активности мирового всеобщего, его актуализация. «Именно активность человека, – пишет А. Кирилук, – его способность становиться центром продуктивных изменений действительности, «погружаться» в природу и превращаться в ее «органический дух» – такова, на наш взгляд, действительная основа постижения активности как объективно всеобщего момента саморазвития сущего»⁴¹.

В истории философии эта способность человека всегда связывалась с разумом. Именно благодаря разуму человек проникает в сущность явлений мира, постигает космос в его целостности, постигает всеобщее. В отличие от рассудка, нацеленного на достижение конкретных, подчас корыстных прагматичных целей, разум обнаруживается в постижении объективных законов и процессов мира и следовании этим законам. Рассудок связан с субъективным, разум с объективным. Целью рассудка является обеспечение выживания человека, удовлетворение его субъективных интересов (как существа оторванного от всеобщего), целью же разума является объективное постижение мира, установление в мире гармонии и блага. Разум дан человеку для того, чтобы он заботился о космосе, а не только о себе⁴². В разуме человека природа проявляет свою сущность, свое всеобщее. Исходя из вышесказанного, мы можем говорить о том, что рассудок более всего присущ человеческой деятельности, поскольку рассудок не видит целого, он видит лишь достижение вырванных из целого мироздания частных целей и вещей. Разум же связан с человеческой активностью, т. к. он мыслит не отдельные цели, а космос как целое и исходит из движения космоса как целого.

⁴¹ Кирилук А. С. Категория «активность»: мировоззренческие и методологические функции. Киев, 1985. С. 12.

⁴² См.: Денисов, С. Ф. Разум и рассудок в структуре человеческой активности. Томск, 1993; Денисов С. Ф., Денисова Л. В. Человеческое и животное в человеке. Омск. 1995; Денисов С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды. Омск, 2001; Денисов С. Ф. Библийские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск, 2004.

Мир находится в развитии, т.е. движется к более сложному и совершенному состоянию. Движение мира определяется существующими в нем противоречиями, которые стремятся к своему разрешению. Разрешение всех мировых противоречий представляется некоторым конечным пунктом (пределом) развития мира как целого. Это движение мира по пути разрешения противоречий предстает как закон его существования и развития. Описание данного развития мы находим как в философском учении Г. В. Ф. Гегеля, так и в философии К. Маркса и Ф. Энгельса. В процессе своего движения под влиянием изначальных противоречий материя создает более совершенные формы, в рамках которых эти противоречия снимаются, но это снятие порождает новые противоречия, что в свою очередь приводит к новому движению, к созданию новых более совершенных форм движения и организации материи. Закон движения и развития мира Г. В. Ф. Гегель называет разумом. Именно объективный, независимый от человека разум (логос), по Г. В. Ф. Гегелю, является мировым всеобщим. «Разум есть душа мира, – пишет Г. В. Ф. Гегель, – пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее»⁴³.

Мировое всеобщее предстает, по Г. В. Ф. Гегелю, как цель развития мира, как предел, как совершенное идеальное состояние, к которому движется мир. Всеобщее, у Г. В. Ф. Гегеля, есть мировой дух. Как «идея» всеобщее составляет «начало» мировой истории, результат же мировой истории предстает как познанная идея, как наука логика, в которой мировой дух достигает познания закона своего собственного творчества. Этот закон обнаруживает себя как система всеобщих (логических) категорий. Поэтому мировое всеобщее в философии Г. В. Ф. Гегеля выступает как диалектическое понятие, разворачивающее заложенные в нём содержания и формирующее тем самым систему единичных и особенных явлений.

⁴³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1929. Т. I. С. 53.

Таким образом, человек становится человеком настолько, насколько он постигает мировое всеобщее, творит то, что соответствует этому всеобщему, воплощает его веления в своей деятельности, в конечном счете, становится им. Мировое всеобщее направлено к мировому благу. Оно устремлено к разрешению находящихся в мире противоречий, к приведению мира в более совершенное духовное состояние. Таким образом, человеческая активность представляет собой процесс воплощения мирового всеобщего, направленного на гармонизацию мира, на приведение его в соответствие с собой. Поскольку человек воплощает в своей деятельности мировое всеобщее, он и является активным. Великими историческими личностями, производившими громадные позитивные изменения в мире, становились как раз люди, чувствовавшие и воплощавшие в своей жизни веления мирового всеобщего, представляющего собой закон развития мира как целого.

Развитие мира как целого начинается с наиболее абстрактных простых форм движения материи, таких как механическая и физическая, и движется к более сложным, в которых предыдущие формы движения сняты. С каждым этапом своего развития мир усложняется, конкретизируется, актуализирует свои многообразные стороны, находившиеся ранее в потенциальном состоянии. Мировое всеобщее движется к раскрытию сущности всех объектов, всего конкретного многообразия их сторон и взаимосвязей.

Человек стремится проникнуть в сущность и взаимосвязи всех явлений и овладеть ими, чтобы стать свободным. Чем больше человек проникает в суть происходящего, тем более он свободен и активен. Он вовлекает в сферу своей деятельности все большее количество объектов и, актуализируя в себе всеобщее, становясь этим всеобщим, раскрывает в процессе своей деятельности сущность этих объектов, являет в своей деятельности их сущность. И деятельность человека тем активнее, чем более он осуществляет в себе движение мирового всеобщего.

Конкретно-всеобщее может пониматься и как народ, культура, и как отдельная творческая индивидуальность. Конкретно-всеобщее актуализирует

себя в мире посредством человеческой активности. Оно есть «свободная и живая творческая сила»⁴⁴, преобразующая мир в направлении его конкретизации (единства, срастающегося из множества). Через множество творческих поступков отдельных индивидуальностей мир движется в сторону реализации всеобщего. Конкретно-всеобщее «есть нечто само себя сознающее»; «есть сам-себя-знающий разум»; «есть настолько же объект, предмет, данный сознанию, насколько и субъект, сознание: объект, „охватывающий" субъекта, и субъект, „охвативший" свой объект; тождество субъекта-объекта»⁴⁵.

Как пишет И. А. Ильин: «...единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность»⁴⁶. Если мировое всеобщее реализует себя в народе, то внутри народа оно реализует себя в индивидуальности, то есть конкретно-всеобщее, актуализируя себя в человеческом индивиде, преобразует его в индивидуальность. На уровне мирового духа каждая культура своеобразно отчуждает всеобщее, и это отчуждение, связанное с эгоистической составляющей рассудка нарастает, что и требует переворотов в культурном становлении человека, переходу инициативы развития от одного народа к другому. Эта двойственность позволяет подойти через понимание активности к механизму становления всеобщего в человеческой активности.

Всеобщее исходно присуще разуму человека, и его природе, оно не только понимается, но и воссоздается им из себя самого. Актуализация всеобщего, во-первых, задана объективным законом, положенным вне личности, во-вторых, заложена в становлении индивидуальности. На уровне индивидуальности человек обретает и раскрывает свою сущность по мере постижения мирового всеобщего, воплощения и конкретизации его в своей деятельности. Человеческая активность представляет собой процесс актуализации мирового всеобщего, направленного на снятие всех мировых

⁴⁴ И. А. Ильин. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., М., 1994. С. 95.

⁴⁵ Там же. С. 94.

⁴⁶ Там же. С. 95.

противоречий. Поскольку человек актуализирует в своей деятельности мировое всеобщее, он и является активным.

Итак, человеческая активность представляет собой процесс актуализации и конкретизации человеческой сущности, понимаемой нами как единство мирового и индивидуального всеобщего.

§ 3. Двухступенчатый процесс актуализации всеобщего в человеческой активности

Наблюдая за людьми, мы можем заметить, что уровень человеческой активности не остается постоянным. Он может как повышаться, так и понижаться. Каковы же условия формирования человеческой активности? Посредством каких средств может она быть генерирована в людях, и что затрудняет ее формирование? Как известно, в основании любой активности лежат противоречия. Для ответа на поставленные вопросы, мы должны рассмотреть те базовые противоречия, которые лежат в основании человеческой активности.

Актуализация конкретно-всеобщего в мире предполагает разрешение противоречия между единичным и всеобщим. Это разрешение осуществляется в активности индивидуальности, существующей в конкретной культуре. Единичное в мире, зачастую, проявляется как начало отъединения и противопоставления себя другому. В качестве начала отъединения оно есть нечто, стремящееся не только к обособлению от других единичностей, но и к противопоставлению себя всеобщему. Таковую тенденцию единичного к отъединению от всеобщего можно назвать отделенностью, отчужденностью от своей собственной сущности. Отчуждение, с одной стороны, отторгает человека от всеобщего, с другой, позволяет осмысливать всеобщее. Осмысленное и реализованное всеобщее предстает как конкретно-всеобщее. Отделенность человека от конкретно-всеобщего представлена на

биологическом уровне в форме инстинкта и рефлекса, а на социальном уровне в форме абстрактного рассудка и эгоизма. Человек должен преодолевать свою отделенность дважды: как на физиологическом, так и на социальном уровне.

Актуализации мирового всеобщего оказывает сопротивление его иное – изначальное состояние материального мира. Материя, согласно Г. В. Ф. Гегелю, есть внеположенность идеи. Материя представляет собой отчуждение идеи от самой себя, которое идея должна преодолеть в ходе мировой истории. В связи с этим, изначальна материя предстает как нечто противоположное идее. Она противоречива и множественна, расколота на бесконечное множество частей, противоречащих друг другу. Г. В. Ф. Гегель пишет: «В действительности же природе как раз свойственен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа»⁴⁷. «Так как каждый материальный пункт кажется совершенно независимым от всех других, то в природе господствует безмыслие: она не сводит вместе своих мыслей. Солнце, планеты, кометы, стихии, растения, животные стоят в ней отдельно, каждое само по себе. Солнце по отношению к земле есть некий другой индивидуум, которого связывает с планетами лишь тяжесть»⁴⁸.

Физической природе в связи с ее расколотостью, безразличием ее частей друг к другу, свойственны необходимость и случайность. «Но так как единство в природе есть некое соотношение по видимости самостоятельных вещей, – пишет Г. В. Ф. Гегель, – то природа не свободна, а лишь необходима и случайна. Ибо необходимость есть нераздельность отличных друг от друга предметов, еще являющихся как безразличные друг к другу, а то обстоятельство, что и абстракция вне-себя-бытия также получает здесь свое надлежащее место, представляет собою случайность, внешнюю необходимость, а не необходимость понятия»⁴⁹.

⁴⁷ Гегель Г. В. Ф. *Философия природы* // Гегель Г. В. Ф. *Сочинения*. М., 1934. Т. II. С. 28.

⁴⁸ Там же. С. 26.

⁴⁹ Там же.

В силу этой множественности, расколотости и противоречивости мир начинает двигаться. Все части мира стремятся снять существующие между ними противоречия, слиться в единство, в точку, в идею. Движение мира, таким образом, устремлено к единству, к идеальному. Материя обладает тяжестью как своим атрибутом, в силу того, что все ее множественные части стремятся прийти в единство, устремляясь навстречу друг другу, стремясь слиться в точке. Но полного непротиворечивого слияния на низших уровнях движения материи достичь не удастся. Поэтому противоречивость материи заставляет ее создавать все новые, более совершенные формы, в рамках которых она могла бы разрешиться. Материя противоречива и стремится снять свои противоречия. Она устремлена к некоторому идеальному состоянию, в котором все противоречия будут разрешены, и каждая вещь достигнет своей полной реализации, актуализации своей сущности, не препятствуя реализации сущности других вещей. В том состоянии, к которому устремлено движение мира, достигается, с одной стороны, гармония между вещами, а с другой, преодоление ими отчуждения от своей сущности. Мир в своем движении стремится преодолеть отчуждение от своей сущности (каковой является разум), реализовать ее, сделать ее явленной.

Актуализации всеобщего в человеке, таким образом, препятствует первоначальная хаотичность и разорванность мира, которую и стремится преодолеть (снять) в своем движении мировое всеобщее. «Материя как абстрактное для-себя-бытие внеположности и как источник сопротивления совершенно разрознена, насквозь атомистична»⁵⁰ – пишет Г. В. Ф. Гегель. Всем объектам мира свойственно стремление, как бы замкнуться на себя, являться безразличными по отношению друг к другу. Эта тенденция не позволяет им проявить до конца свою сущность друг в друге, снять друг друга, слиться в полноценное гармоничное единство.

⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия природы. С. 343.

Таким образом, отдельные мировые формы в силу своей отдельности имеют определенное сопротивление к актуализации в них мирового всеобщего. Они стремятся замкнуться на себя, являться безразличными по отношению друг к другу. Будучи оторванными друг от друга, единичное и всеобщее становятся абстрактными, отчужденными друг от друга, что приводит к падению уровня активности в мире. Как пишет Г. В. Ф. Гегель: «... в том то именно состоит несчастье природных вещей, что они не идут дальше, что их сущность не существует для них самих, благодаря чему получается, что они не доходят до бесконечности, не приходят к освобождению от своей непосредственной единичности, т. е. не доходят до свободы, а остаются лишь в рамках необходимости, представляющей собой связь единого с некоторым другим»⁵¹.

Закономерностью является то, что чем выше развитие и организация какой-либо мировой формы, тем меньшее сопротивление эта форма оказывает влиянию всеобщего, тем чувствительнее она к нему, тем более она воплощает его в себе. Своего максимального воплощения всеобщее достигает в человеческой личности, в индивидуальности. В человеческой индивидуальности снимается конфликт между единичным и всеобщим. Но для этого человек должен постоянно преодолевать тенденцию к самозамыканию, к погружению в себя как в отделенное от всеобщего единичное.

Далеко не всегда человеку удастся преодолеть свою погружённость в отделенное от всеобщего единичное. Жизнедеятельность, реализующая отделенность единичного от всеобщего, предстает перед человеком в форме обыденности и отчужденного труда. Формирование человеческой активности предполагает выход человека из обыденности, актуализацию им мирового конкретно-всеобщего. Такая актуализация создает сферу человеческой сакральности, сферу праздника. Переход человека из сферы обыденности в сферу сакрального и праздничного осуществляется посредством

⁵¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1935. Т. XI. С. 82.

двухступенчатого процесса актуализации конкретно-всеобщего в мире. Праздник становится социальным, а творчество – индивидуальным способом конкретизации всеобщего.

Двухступенчатый процесс восхождения единичного к конкретно-всеобщему накапливает потенциал активности в направлении отрицания как биологических, так и социо-культурных факторов отделения от всеобщего. Эту его двойственность мы рассматриваем как соотношение трансценденции и трансгрессии, первая ступень выводит человека в состояние осмысления биологических, а вторая – социо-культурных факторов отделения, а обе ступени в целом и являются способом преодоления единичного и становления индивидуальности в человеческой активности как конкретно-всеобщего. Трансценденция и трансгрессия предстают как две стороны единого процесса становления активности.

Термин трансгрессия (лат. *trans* – сквозь; через, за и *gressus* – приближаться, переходить, нападать) означает, буквально, выход за пределы. Впервые понятие “*aufhebung*” (снятие), аналогичное понятию трансгрессия, было предложено Г. В. Ф. Гегелем в «Феноменологии духа». Оно использовалось для обозначения выхода за пределы социального бытия и достижение позиции внешнего наблюдателя по отношению к рассматриваемым феноменам. Данный термин широко использовался во французском неогегельянстве и особенно часто в работах Ж. Батая. В интерпретации Ж. Батая, трансгрессия представляет собой переступание культурных запретов, призванных отделить человека от его погруженности в природу, от его животности. «Ж. Батай понимает под трансгрессией радикальное преодоление социальных запретов, неучет целей рода в индивиде»⁵². В процессе трансгрессии человек не уничтожает социальные запреты, а именно снимает (*aufhebung*) их, т. е. сохраняет их лишь как момент, а не утверждает их как

⁵² Азаренко С. А. Трансгрессия // Современный философский словарь: под общ. ред. проф. В. Е. Кемерова. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998. С. 937.

нечто абсолютное. Социальные запреты в этой связи предстают лишь как необходимое звено в процессе формирования человеческой активности, синтезирующей в себе социальную и биологическую стороны человеческой природы.

Противоречия, существующие между живыми организмами в природе, способны порождать механизм отрицания ими своей единичности (отдельности). Именно с этим механизмом мы сталкиваемся на первой ступени формирования человеческой активности. Актуализация конкретно-всеобщего в человеке предполагает, прежде всего, открытие им всеобщего самого по себе (абстрактно-всеобщего). Это происходит через отрицание человеком своих инстинктивных (биологических) интересов, своей биологической отделенности от всеобщего. На первой ступени формирования человеческой активности человек стремится вырваться из сферы неустойчивого природного единичного, из имманентного погружения в постоянно текучую природу и обрести нечто неизменное и устойчивое, противоположное ей.

Чтобы актуализировать в себе всеобщее, человек должен затормозить, преодолеть животное в себе, поскольку в животном мировое всеобщее не находит своего полного воплощения. Причиной этого является эгоизм животного, его погруженность в себя, в свои субъективные интересы. В результате, животное отделяет себя от всего, что не связано с его насущными потребностями. Но потребности эти сводятся прежде всего к утверждению себя как чего-то единичного. Животными движет, прежде всего, стремление к выживанию, к сохранению себя или в некоторых случаях лишь своего вида, даже если это осуществляется за счет других животных и мира как целого. Животное не охватывает мир целиком, оно взаимодействует с миром как одно единичное с другими единичными.

Характеризуя отличие человека от животного, Г. В. Ф. Гегель отмечает: «животное есть также в себе всеобщее, но всеобщего как такового не существует для животного, для него есть всегда лишь единичное. Животное видит лишь единичное, например, свой корм, человека и т. д. Но все это для

него только единичное. Чувственное ощущение также имеет дело лишь с единичным (эта боль, этот приятный вкус и т. д.). Природа не доходит до сознания, только человек удваивает себя таким образом, что он есть всеобщее для всеобщего»⁵³.

Таким образом, несмотря на то, что животное находится на более высоком уровне, чем все предшествующие формы материального мира, оно не достигает необходимого предела преодоления своей единичности и актуализации в своей жизни всеобщего. «Живое есть, правда, наивысший способ существования понятия в природе, – пишет Г. В. Ф. Гегель, – но и в нем понятие бытийствует только в себе, потому что идея в природе существует только как единичное. В передвижении с места на место животное, правда, окончательно освобождается от тяжести, в ощущении оно чувствует себя, в голосе слышит себя; в родовом процессе существует род, но тоже только как единичное. И так как это существование все еще несоразмерно со всеобщностью идеи, то идея должна прорвать этот круг и выйти на простор, разбив эту несоразмерность»⁵⁴.

Отрицание сферы единичного в природе приводит к актуализации противоположной ей сферы всеобщего. В результате человек обнаруживает всеобщее в его абстрактной бессодержательной форме. На этой ступени всеобщее фиксируется в своих наиболее общих характеристиках: во-первых, в том, что оно есть, во-вторых, в том, что в отличие от единичного оно обладает устойчивостью. Человек открывает всеобщее как существующий мировой принцип. При этом отделенность между единичным и всеобщим продолжает сохраняться. Такого рода процесс приобщения человека ко всеобщему может быть обозначен как трансцендирование (трансцензус). «Дух выходит таким образом из природы. Цель природы – умертвить самое себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы,

⁵³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1929. Т. I. С. 54.

⁵⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1934. Т. II. С. 548.

омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа. Природа стала для себя другим, чтобы признать себя как идею и примириться с самой собой»⁵⁵.

В мире постоянно существует некоторое напряжение, некоторое противоречие между его разными частями. Именно в этом напряжении таится потенция дальнейшего развития мира. Это напряжение может присутствовать на всех уровнях, начиная с низшего и кончая высшим, например социальным и культурным. Для мировых природных форм естественно уходить с напряжения, не чувствовать его, поскольку напряжение всегда вызывает боль, которая означает выход за рамки себя как единичного, в то время как пребывание в себе связано с чувством удовольствия. Боль есть показатель выхода себя за рамки своей природной организации. Животные избегают боли. Животные снимают боль и напряжение, охватывающее их, самым простым способом. В силу этого они не постигают тех сил всеобщего, которые давят на них изнутри и снаружи, заставляя их выходить за рамки себя. Именно поэтому животные и не реализуют в своей жизнедеятельности всеобщее, они постоянно не удовлетворены. «Так как животное, действующее здесь как непосредственно единичное, может действовать таким образом лишь в условиях всесторонней единичности (в данном месте, в данное время и т. д.), то эта самореализация не соответствует его понятию, и оно постоянно отбрасывается от удовлетворения к состоянию потребности»⁵⁶, – пишет Г. В. Ф. Гегель.

Любое животное, будучи конечным, несет в себе всеобщее как отрицание своей конечности, своей единичности. Это отрицание в своей грубой форме проявляется как смерть и болезнь, как разрушение своей естественной организации. «Отрицание естественного, т. е. непосредственной единичности, состоит в том, что полагается всеобщее»⁵⁷ – пишет Г. В. Ф. Гегель. Таким образом, всеобщее проявляется в животном как разрушение (смерть) и боль, заставляющие животное в процессе своей жизни периодически выходить за

⁵⁵ Гегель Г. В. Ф. *Философия природы*. С. 548.

⁵⁶ Там же. С. 484.

⁵⁷ Там же. С. 548.

рамки себя, чтобы восстановить свою разрушающуюся от голода или жажды структуру или чтобы обезопасить себя от возможных угроз. Однако, как только животное сняло самым примитивным и доступным образом свое отрицание, оно успокаивается и уходит в себя. Только у человека это отрицание достигает своей наиболее сложной и максимальной формы. Человек должен произвести отрицание своей единичности, связанное, чаще всего, с максимальной болью, с разотождествлением. А затем произвести отрицание отрицания, вернувшись в себя и получив удовлетворение от актуализации в себе и в окружающем мире всеобщего, тем самым окончательно обрета, наконец, самого себя, свою собственную сущность, отождествившись с ней и достигнув максимального удовлетворения.

Напряжения и противоречия в мире возникают из-за безразличия мировых форм друг к другу. Преодолеть это безразличие можно только путем выхода из себя, путем саморазмыкания. Основным способом этого является самоотрицательность. Для того чтобы обнять мир как целое, постичь его как всеобщее, человек должен на какой-то момент произвести самоотчуждение, погрузиться в иное, чем он сам. Этот акт призван разрушить примитивное абстрактное единство человека (его погруженность в собственную единичность) с целью создания более совершенного конкретного единства.

Самоотрицательность человека есть основной источник его активности. Она, как аура, охватывает человека, вырывая его из погруженности в себя, в свою единичность. Самоотрицательность присутствует в человеке как знание своей смерти, как постоянное ощущение своей смертности и конечности. Животное, являясь смертным, не знает о своей смертности, всегда стремится избегать смерти и рискует жизнью только для того, чтобы сохранить ее. Поэтому животное, имея отрицательность в себе как свою конечность и смертность, практически не имеет самоотрицательности, как стремления к смерти. Согласно Г. В. Ф. Гегелю, человек же начинается с момента, когда он вступает в смертельную борьбу за признание с риском для собственной жизни. Признание со стороны других людей становится для человека важнее, чем

собственная жизнь. Именно способность человека добровольно идти на смерть, отрицать себя как нечто единичное в пользу всеобщего, и делает его человеком.

«Человек существенным образом отличается от животного именно потому, что он смертен»⁵⁸. «Только человеческое существо, – пишет А. Кожев, – является смертным в собственном смысле слова. Смерть человека существенно отличается от "конца" животного или растения, так же как и от "утраты" вещи вследствие ее "изношенности"»⁵⁹. «Человек способен познать себя (begreifen) таковым, каким он является в действительности, то есть именно как смертного; в противоположность животному, он мыслит себя как смертного и, таким образом, мыслит свою собственную смерть ... Именно посредством автономного принятия смерти он "преодолеывает" или "трансцендирует" данное-бытие, которое есть он сам, причем это "преодоление" представляет собой мышление, "раскрывающее" это бытие ему самому и другим, проясняя его, в некотором роде, извне и из несуществующего "по ту сторону ..." Если бы Человек не был смертным по своей воле (то есть свободным, индивидуальным и историчным, или тотальным и диалектическим), он не мог бы ни думать, ни говорить: он, в таком случае, ничем не отличался бы от животного»⁶⁰. «Сказать, что человек диалектичен или смертен, – это значит утверждать, что он может добровольно двигаться навстречу смерти или преодолевать свое наличное существование независимо от характера этого существования. Это значит сказать, что его возможности преодолевают все его реалии и не определены ими однозначно»⁶¹.

Природному биологическому началу в человеке свойственно стремиться ослабить его самоотрицательность, лишить его смертности, вытеснить мысль о смерти и ее переживание на задворки сознания. Такого рода тенденция может привести к деградации человека, к переходу его на животный уровень, к отказу от всеобщего в пользу единичного и, как следствие, к понижению или

⁵⁸ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 122.

⁵⁹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. С. 105.

⁶⁰ Там же. С. 121.

⁶¹ Там же. С. 125.

исчезновению человеческой активности. Данной тенденции противостоят созданные людьми механизмы самоотрицательности, присутствующие в человеческой культуре и психике. Примером подобного механизма может служить обряд инициации, присутствующий практически во всех мировых культурах. Целью этого обряда является привнесение в подрастающее поколение человеческой сущности, приобщение молодых людей к духу. Фактически, этот обряд есть способ рождения человека именно как человека, а не как природного биологического индивида. Суть же этого обряда заключается в переживании испытуемым смерти, в привнесении смерти в себя. Его основное содержание можно свести к символическому расчленению и умертвлению испытуемых. Выбивание зубов, избиения, продевание ремней сквозь кожу и любые другие способы причинения боли призваны вызвать в проходящем испытании человеке ощущение его смерти, расчлененности, самоотчужденности и разотождествленности с собой.

Чтобы выйти во всеобщее, необходимо ощутить мировые противоречия, попустить их сквозь себя, стать ими. Необходимо почувствовать мировые напряжения, порождаемые требованиями мирового всеобщего и сопротивлениями ему. Сопротивляется, конечно, материя и природа в силу своей дебели, нечувствительности, погруженности в себя. Прорваться силы мирового всеобщего могут лишь там, где материя является наиболее тонкой и чувствительной, где она менее всего погружена в себя как единичное. Такое утончение материальной формой самой себя всегда связано с болью. Всеобщее постоянно давит на единичное, а единичное оказывает ему сопротивление тем более сильное, чем менее оно совершенно. Необходимо ослабить это сопротивление, утончить плоть, что достигается через боль, через переживание смерти. Обряд инициации в своем содержании как раз и иллюстрирует этот процесс утончения плоти, размыкания человека навстречу всеобщему. Отголоски обряда инициации мы встречаем и в различных религиозных духовных практиках. Так, в частности, пост также символизирует акт умерщвления плоти, переживание смерти.

Приобщение человека ко всеобщему, в частности, осуществляется через образование. Как отмечают Д. М. Федяев и Л. В. Федяева: «Образование есть подъем к всеобщему, который не ограничивается теоретическим образованием и вообще не подразумевает один лишь теоретический аспект в противоположность практическому, но охватывает определение человеческой разумности в целом. Задача подъема к всеобщему требует жертвы общему особенностям. Жертва имеет место как в практической сфере, так и в теоретической. ...Труд – это обузданное влечение «заторможенное вождение»⁶²

Итак, посредством культурных механизмов человек производит самоотрицание себя как индивида, как единичного, тем самым полагая всеобщее. Это – первый акт формирования человеческой активности, первое необходимое действие на пути актуализации всеобщего. С помощью этого действия человек выходит за рамки наличного бытия, за рамки здесь-и-сейчас бытия. Ему открывается всеобщее, мир во всем многообразии его возможных отношений и связей, он начинает чувствовать веления всеобщего. В этот момент всеобщее дано человеку лишь в абстрактном виде, лишь в виде созерцаемых им идей и своих неосуществленных велений.

Под влиянием самоотрицания человек утончается, становится текучим, многозначным, творческим, уподобляется всеобщему. Чувства и мышление человека освобождаются от тяжести и привязки к наличной действительности, от ее одностороннего однозначного отражения. Будучи утончены самоотрицанием, они разыгрываются, становясь более текучими, многозначными и свободными, вырываясь за рамки отражения текущего момента. Так, пробуждается способность свободно соединять и разделять в представляемом поле различные стороны и признаки предметов, создавая несуществующие в наличной реальности коллажи, воспроизводить

⁶² Федяев Д. М., Федяева Л. В. Проблема универсального в профессиональном образовании. Омск, 2007. С. 5.

отсутствующую в данный момент действительность и предвидеть будущее – воображение. На основании этой способности формируется способность отделять существенные признаки предметов и явлений от второстепенных и рассматривать их как особые «умные» формы.

Такого рода процесс приобщения человека ко всеобщему может быть обозначен как трансцендирование (трансцензус). Человек отрывается от своего наличного бытия, от имманентного погружения в природу, он трансцендирует, т. е. переходит в реальность более высокого порядка, в сферу идей, в сферу всеобщего. Слово «трансцендентное» латинского происхождения (*transcendent, transcendental*) и переводится на русский язык как «переходящий», «превосходящий». Термин трансцендирование применялся в философии как обозначение перехода за границы низшего и движения к высшему⁶³. Впервые этот термин стал употребляться в средневековой схоластике. Фома Аквинский выделил шесть основных категорий, в которых закрепляются сущностные характеристики бытия: *res* (вещь), *ens* (бытие), *verum* (истина), *bonum* (благо), *alium* (отношение), *unum* (единое) называет трансценденталиями и противопоставляет их предикаментам, включающим в себя десять аристотелевских категорий. Трансценденталии названы так в силу того, что они превосходят предикаменты по своему онтологическому статусу⁶⁴. Чаще всего в философии под трансцензусом (трансценденцией) понимается переход человеческого сознания в направлении от чувственного бытия к идеальному⁶⁵. В процессе трансценденции человек переходит от созерцания предметов материального мира, предстоящих его органам чувств, к созерцанию открывающихся ему «умных» сущностей, не существующих в материальном мире. Иногда трансцензус понимается как выход в такую умопостигаемую сферу, которая не поддается описанию. В любом случае трансцендирование не

⁶³ Денисов С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск, 2004. С. 202.

⁶⁴ Денисов С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. С. 202.

⁶⁵ Там же. С. 203.

предполагает каких-то изменений в окружающем человека материальном мире, не предполагает актуализацию в мире, открывшегося всеобщего. Это всеобщее открывается в оторванном от материальной реальности абстрактном мире человеческого сознания.

Итак, первая ступень актуализации всеобщего, трансцендентная ступень, связана с пространством боли, труда, заботы, выхода за рамки себя как единичного. Этот выход есть открытие себя для реализации новых непроявленных сторон всеобщего, невидимых глазу, таящихся в тех напряжениях материи, которые создает мировое всеобщее в своем движении. Единичное существо, открывшееся этим напряжениям, впусившее их в себя, овладевшее их энергией и движущееся в соответствии с ними, и становится носителем силы мирового всеобщего, становится способом его актуализации.

На трансцендентной ступени человек находится в самоотчужденном состоянии. С одной стороны, он испытывает присутствие мирового всеобщего, с другой стороны, он отстранен от той непосредственной действительности, которая его окружает, отчужден даже от собственного тела. Можно сказать, что он и выходит во всеобщее именно благодаря тому, что отрицает себя как единичное, отрицает свою погруженность в непосредственное здесь-и-сейчас бытие, отрицает имманентное. Открывающиеся ему горизонты и возможности духа во многом противоречат его непосредственному бытию. Человек здесь пребывает в несколько расколотом болезненном состоянии, он не находится в тождестве с самим собой.

Открыв всеобщее, человек открывает и существование самого противоречия между единичным и всеобщим, он оказывается в пространстве свободы, в пространстве выбора между абстрактно-всеобщим и единичным. Сознание человека на этой ступени характеризует раздвоенность и противоречивость. Стремясь разрешить возникшее противоречие, человек, с одной стороны, может подчинить открывшееся ему всеобщее единичному (своим частным интересам), что приведет к возникновению эгоизма. С другой стороны, подчинив единичное абстрактно-всеобщему (бессодержательному

всеобщему), человек может прийти к фанатизму, ригоризму и потере индивидуальности. Трансцендентная ступень есть ступень формирования человеческого рассудка, абстрактного мышления. Таким образом, в результате произведенного отрицания природы человек выходит на низший уровень человеческой активности, проявляющийся в актуализации абстрактного всеобщего, формировании человеческого рассудка, возникновении социальных форм отделенности от мирового конкретно-всеобщего (эгоизм, ригоризм, фанатизм). На этом уровне человек уже не зависит полностью от природы, по крайней мере внутренне, он уже постиг, что такое всеобщее, что такое свобода. Но его внешняя активность крайне слаба, он не реализует всеобщее в полной мере, не конкретизирует его через связь с единичным.

Всеобщее здесь выступает как особый мир идей, отделенный от реального наличного мира. Мир оказывается для человека расколотым на реальный и идеальный. Человек страдает из-за того, что идеальный мир недостижим в предстоящей ему реальности, не может быть в ней осуществлен. Раздвоенное и противоречивое сознание такого страдающего человека может быть охарактеризовано как «несчастное сознание» (Г. В. Ф. Гегель). При этом абстрактно-всеобщее ложится в основу социальных норм и законов, рассматривающих человека как представителя общества, но не как индивидуальность. Возникающий на этой ступени рассудок отделяет человека от конкретно-всеобщего, выделяет его из природы, противопоставляет его интересы как существа трансцендентного природе. Например, фанатики способны идти на смерть ради абстрактных идеалов, противоречащих в то же время мировому благу.

Снятие данного противоречия предполагает самоотрицание самоотрицания, возврат в себя, в единичное, и преобразование его с учетом всеобщего. Такое самоотрицание может быть названо трансгрессией. В ходе трансгрессии преодолевается противоречие между единичным и всеобщим. Единичное и биологическое теперь не отрицается, а преобразуется с учетом всеобщего, предстает как момент всеобщего. Человек через возврат в себя,

через синтез всеобщего и единичного формирует свою индивидуальность. Раскол мира на идеальный и реальный преодолевается в творчестве индивидуальности. Человек начинает реализовывать идеальный мир всеобщего в окружающем его наличном мире. Подобного рода возврат в имманентность сопровождается максимальным удовольствием и радостью, поскольку человек испытывает самотождественность на более высоком уровне, чем когда-либо ранее, ведь все противоречия, существовавшие до этого момента, как со своей собственной сущностью, так и с другими единичными формами, все существовавшие напряжения мира оказываются здесь снятыми. Данная радость не имеет общего с биологическим стремлением и потребностями, она воспринимается как духовный взлет. Подобного рода состояние человека может быть названо праздничным состоянием, а сам процесс подобного снятия всех противоречий трансгрессией и праздником. Праздник означает приведение мира в гармоничное состояние, в котором сняты все мировые противоречия, обретение миром своей отчужденной в силу конфликта между единичным и всеобщим сущности. Если в празднике как общественном состоянии преобладает единство социального и индивидуального, то в духовном восхождении радость связывается с освобождением самой индивидуальности от преобладания в ней частных (биологических или эгоистических) стремлений.

Праздник означает приведение мира в гармоничное состояние, обретение миром своей собственной отчужденной прежде сущности. В рамках традиционной культуры праздник всегда сопровождается приходом богов на совместный пир. Боги в момент праздника становятся явными, проявляются в мире. Во многих древних культурах праздник воспринимается как особый сакральный момент времени, в который мир приходит в свое изначально правильное совершенное состояние. В этот момент снимаются все противоречия между людьми, отменяются различия между богатыми и бедными, рабами и свободными.

Необходимо отметить, что праздник не есть только развлечение и отдых, как это иногда считается. Труд человека также может быть праздничным. Но праздничным является, конечно, только неотчужденный свободный труд. Как отмечает В. В. Николин, анализируя понятие труда в работах К. Маркса, «отчужденный труд предполагает противостоящий ему всеобщий труд»⁶⁶. Именно всеобщий труд и составляет подлинную сущность человека⁶⁷. Это есть, прежде всего, творческий труд, который, человек осуществляет по собственному желанию. Этот труд перестает быть абстрактным трудом отчужденного от своей сущности человека. Он становится конкретно-всеобщим трудом свободного человека. В истории человеческой культуры мы не раз обнаруживаем примеры праздничного труда. Так, крестьяне дореволюционной России, зачастую, превращали свой труд в праздник, сопровождая его красивыми народными песнями и одеваясь в праздничные одежды. Попытки организации праздничного труда постоянно предпринимались и в СССР. Можно вспомнить знаменитые субботники, в которых участвовали все слои населения, которые также сопровождались праздничными лозунгами и праздничным настроением.

В понимании Ж. Батая, трансгрессия представляет собой переступание культурных запретов, призванных отделить человека от его погруженности в природу, от его животности. Человеческое сообщество, согласно Ж. Батаю, противопоставляет себя природе, имманентности. Стремясь сохранить себя как нечто неизменное, человек путем запретов отделяет себя от имманентной погруженности в природу, от бурлящего и постоянно изменчивого движения жизни, от ярости. Благодаря этому он создает пространство труда, в котором накапливает ресурсы. Однако в какой-то момент накопившиеся силы жизни (ярости) прорывают эти границы, наступает время растраты, время гораздо большей интенсивности жизни, чем это можно найти где-либо природе. Такого

⁶⁶ Николин В. В. Диалектика всеобщего в методологии Карла Маркса // Николин В. В. Немецкая классическая философия. Г. В. Ф. Гегель: актуальность системы и история самосознания. Диалектика всеобщего в методологии Карла Маркса. Омск, 2011. С. 306

⁶⁷ Там же. С. 306

рода прорыв напоминает взрыв, когда ранее накопленные годами ресурсы вспыхивают в один момент, порождая невиданную прежде интенсивность жизни, преобразующую все вокруг в соответствии с его подлинной сущностью⁶⁸. Такого рода взрыв, возврат из трансцендентного состояния в имманентное, при котором трансцендентное состояние не отменяется, а снимается, и есть трансгрессия. Через трансгрессию жизнь достигает своей максимальной интенсивности, являя миру свою обычно скрытую сущность. Этот взрыв активности преодолевает сопротивления, оказываемые материальной инертностью природы духу. Материальность буквально сжигается в огне играющего духа, в огне жизни. Через трансгрессию дух раскрывает в материальных формах конкретное диалектическое единство всех их противоположных друг другу сторон, переводит их в более тонкое, активное, «огненное» состояние. Дух тем самым являет себя в них, удерживая ранее вытесняемые друг другом стороны материальных форм в единстве текущего момента.

Процесс проявления всеобщего в мире можно уподобить процессу землетрясения. Сначала обнаруживается противоречие между различными участками земной коры. Там копится напряжение. В какой-то момент это напряжение разряжается во взрывных изменениях земной поверхности. Точно также и в мире существуют зоны противоречий, где накапливаются напряжения. В какой-то момент в этих зонах количественные изменения переходят в качественные и рождается новая более совершенная материальная форма, снимающая в себе прежние противоречия, но порождающая новые более развитые. Возникший новый уровень организации мира пронизывает все другие его уровни, по-новому организует их, привносит в них всеобщее.

Точно также и человек в процессе трансценденции, посредством самоотрицательности преодолевая свою единичность, обнаруживает существующие в мире противоречия, готовые взорваться новыми

⁶⁸ См.: Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М., 2006. С. 506-568.

воплощениями всеобщего. Обнаруживая эти противоречия, человек отождествляет себя с ними, становится всеобщим, мучимым родовыми муками. Он накапливает в себе эти напряжения, создавая возможность для реализации их в мире. Подобно тому, как мир сдерживает давящую на него силу всеобщего, также и человек сдерживает в себе стремящийся прорваться жизненный поток. Этот сдерживаемый поток, достигнув предела своей интенсивности, становится в своем проявлении способен явить как сущность жизни, так и мировое всеобщее. В какой-то момент человек производит взрыв, освобождая мучающийся мир от родовых мук всеобщего.

Противоречия и напряжения мира возникают всегда в тех точках, где мир недостаточно конкретизирован, слишком абстрактен. Грубость материи, ее противоречивость есть показатель ее абстрактности, ее недостаточной дифференцированности, организованности, жизненности. Низкий уровень человеческой активности может быть представлен как результат абстрактности человека, проявляющейся в его инертности, стереотипности, отсутствии у него индивидуальности. Жесткие стереотипы, ограничивающие человеческую активность, как раз являют собой недостаток конкретности в человеке. Стереотипы не способны учесть и раскрыть индивидуальность, как любой предстоящей человеку вещи, так и самого человека. Абстрактность человека может проявляться и как его абсолютная социальность, как его полная отождествленность с обществом, уничтожающая любые его индивидуальные особенности. Человек, рассмотренный только как социальное существо, представляет собой лишь абстракцию. На пути обретения своей активности и воплощения всеобщего человек должен преодолеть свою абстрактность, свои жесткие стереотипы, произвести индивидуализацию как самого себя, так и окружающего мира. Человеческая активность конкретизирует всеобщее. Сама она может быть рассмотрена как взрыв и поток конкретизации мира, в центре которого находится его источник – человек. Человек, таким образом, является способом конкретизации мирового всеобщего.

Итак, в процессе самоотрицания самоотрицания, в процессе трансгрессии человек воплощает открывшееся ему в процессе трансценденции всеобщее в окружающий мир. Поставив себя в центр интенсивных напряжений материального мира, впустив эти напряжения в себя, удерживая их в себе, а также накопив ресурсы, стремящейся преодолеть эти напряжения жизненной энергии, человек приступает к их снятию в процессе осуществления свободного творческого праздничного труда. Такого рода праздничный труд, преобразующий мир в соответствии с требованиями духа, и есть человеческая активность. Эта активность может быть представлена как взрыв конкретизации и гармонизации окружающего мира. В процессе отчужденного труда человек, выходя за рамки себя как единичного, накапливает опыт открывающегося ему всеобщего, который достигая необходимого уровня, взрывает окружающую человека действительность, преобразует ее, раскрывая все многообразие ее сторон и смыслов, актуализируя всеобщее в мире. В процессе своей активности человек делает текучим, активным, живым и окружающий его мир. Человеческая активность может быть представлена как взрыв, размягчающий и гармонизирующий материю, снимающий напряжение в ней.

Таким образом, внеположенность, разорванность, абстрактность и хаотичность мира не позволяют мировому всеобщему реализоваться во всей его полноте, во всей его конкретности. Человек же, преодолевая посредством трансценденции и трансгрессии сопротивление материи, актуализирует конкретно-всеобщее в материальном мире, переводит мир в более совершенное состояние, преодолевает его самоотчуждение. Человек в связи с этим предстает как способ самоактуализации конкретного-всеобщего в мире. Такого рода процесс самоактуализации мирового всеобщего и может быть назван человеческой активностью.

Основные выводы первой главы

Активность есть самодвижение, т. е. движение, обусловленное внутренними противоречиями самодвижущейся системы, в ходе которого

происходит самоактуализация ее подлинной сущности и снятие (*aufhebung*) ее исходных противоречий;

Человеческая активность есть процесс самодвижения человека, в ходе которого происходит актуализация его человеческой сущности, представляющей собой мировое всеобщее. Человеческая активность выступает в качестве меры человеческой деятельности;

Самоотрицательность человека есть основной источник его активности. Под влиянием самоотрицания человек утончается, становится текучим, многозначным, творческим, уподобляется мировому всеобщему;

Человеческая активность формируется посредством двухступенчатого процесса восхождения от единичного к конкретно-всеобщему. На первой ступени происходит отрицание автоматических, инстинктивных реакций человека. В результате такого торможения происходит обнаружение человеком абстрактно-всеобщего. Такого рода процесс приобщения человека ко всеобщему может быть обозначен как трансцендирование (трансцензус). Это – низший уровень человеческой активности, проявляющийся в актуализации абстрактного всеобщего, формировании человеческого рассудка, возникновении социальных форм отделенности от мирового конкретно-всеобщего (эгоизм, ригоризм, фанатизм). При этом абстрактно-всеобщее ложится в основу социальных норм и законов, рассматривающих человека как представителя общества, но не как индивидуальность. На второй ступени происходит возврат к отринутому актом первого отрицания непосредственному животному порыву, направленному на предстоящее субъекту чувственное единичное. Такой возврат представляет собой трансгрессию. В трансгрессии осуществляется синтез всеобщего и единичного, органическое проникновение их друг в друга. На второй ступени посредством трансгрессии человек воплощает открывшееся ему на предыдущем этапе всеобщее в непосредственно окружающей его действительности, конкретизирует его. Вторая ступень формирует высший уровень человеческой активности, который проявляется как взрыв конкретизации и гармонизации окружающего мира, как снятие

(aufhebung) существующих в нем противоречий. Человеческая активность, таким образом, может быть представлена как духовный взрыв, размягчающий и гармонизирующий материю, снимающий противоречия в ней.

ГЛАВА II. СХЕМА АКТУАЛИЗАЦИИ МИРОВОГО ВСЕОБЩЕГО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ

§ 1. Внешние условия актуализации всеобщего

Как было установлено в предыдущей главе, человеческая активность представляет собой процесс актуализации человеческой сущности, понимаемой нами как всеобщее. Однако, как показывает практика, далеко не всегда человек бывает активен, далеко не всегда он реализует свою человеческую сущность. Для активизации человека необходимо создание соответствующих этому условий. В данном исследовании первоначально будут рассмотрены внешние условия (прежде всего культурные) формирования человеческой активности, затем внутренние, после чего на основании анализа этих условий будет разработана теоретическая схема формирования человеческой активности.

При этом важно отметить, что, рассматривая человеческое бытие, мы имеем дело с уже сформированным и функционирующим процессом формирования человеческой активности, пронизывающим все сферы жизнедеятельности людей. Производимое нами описание предполагает отделение данного процесса от всего постороннего, случайного и вторичного, встречающегося в поведении людей. Такое отделение во многом производится самими людьми. Ведь, если этот процесс выступает основанием их бытия, он должен быть каким-то особым образом представлен в нём, поскольку он порождает человеческую активность, сознание, т. е. дает людям знание и силу, постольку они произвольно должны испытывать сильные переживания при соприкосновении с ним и выделять его на фоне различных сфер своей жизни.

И действительно, коль скоро этот процесс порождает активность человека, человек при соприкосновении с ним должен произвольно ощущать подъем всех своих жизненных сил, испытывать интенсивные переживания сокровенного истока своего бытия, несравнимые с какими-либо иными

переживаниями. Одним словом, приступая к описанию процесса, порождающего человеческую активность, мы будем иметь дело со сферой сакрального в человеческом существовании. Сфера сакрального требует от человека специфического поведения, особых ритуализированных действий, поддерживающих и, собственно, формирующих данную сферу.

В наиболее развёрнутом и чистом виде мы находим сакральное пространство в первобытной древности, во времена становления человека. Обряды и ритуалы людей традиционного общества во многом сходны в каких-то своих основах. Это дает повод говорить о том, что в ритуалах и обрядах традиционного общества представлен некоторый общий процесс формирования человека и его активности. Люди традиционного общества переживали суженность сознания и снижение уровня человеческой активности как загрязненность или болезнь души. Ведь именно душа, согласно воззрениям древних, приносит в тело активность и разум. Болезнь души может быть излечена лишь через ее очищение. Спасти душу, вернуть свою человеческую сущность, с точки зрения традиционного сознания, означает очистить ее от всего греховного, профанного. Наличие сакральных мест, произведение различных ритуалов и обрядов имело целью, прежде всего, очищение души от загрязняющих ее сил, защиту человека от потери им своей человеческой сущности, человеческой активности. При анализе внешних (культурных) аспектов формирования человеческой активности мы опирались на работы А. Ф. Анисимова, Ж. Батая, В. В. Иванова, Б. В. Иорданского, М. Коула, Ю. М. Лотмана, М. Мосса, В. Я. Проппа, Б. Ф. Поршнева, В. С. Семенцова, А. Тойнби, Дж. Фрэзера, Л. Я. Штернберга, М. Элиаде, А. Элькина, М. Ямпольского.

Совокупность внешних условий формирования человеческой активности может быть обозначена как культурный хронотоп ее порождения. Под хронотопом (греч. *chronos* – время и *topos* – место) мы, вслед за М. М. Бахтиным, понимаем слияние пространственных и временных примет в

осмысленном и конкретном целом⁶⁹. Основываясь на анализе культурологических и этнографических исследований, выделим и последовательно опишем основные механизмы культурного хронотопа, порождающего человеческую активность.

Данный хронотоп прежде всего характеризуется наличием *опосредованных отношений человека со средой*. В отличие от человека реакции животного на окружающий мир носят всегда непосредственный характер, т. е. эти реакции есть всегда реакции на конкретную частную ситуацию без учета мира как целого, без учета всеобщего. Именно поэтому реакции животных всегда однозначны и непротиворечивы, а значит, предсказуемы и неизменны. Культура разрывает непосредственные отношения человека со средой, она вносит в эти отношения дополнительную информацию, которая не содержится ни в конкретной ситуации, ни в известных животному реакциях на нее. Однозначность реакций животного связана с тем, что животное всегда реагирует на единичное, в то время как человек за единичным склонен видеть всеобщее. Основная роль культуры заключается в освобождении человека от власти единичного за счет привнесения в его отношения с окружающей средой всеобщего. Человек не прямо, а косвенно взаимодействует с миром, поставив между собой и миром культуру⁷⁰.

Человеческая активность *предполагает многозначный характер отношений с миром и свободу выбора*. В истории человеческого сознания поворотной точкой был момент возникновения временного промежутка (паузы) между импульсом и реакцией на него. Культура размыкает в человеке неразрывную для животного связь между стимулом и реакцией, в результате чего у человека появляется свобода выбора, и возможность создавать абсолютно новые, до того времени не существующие, реакции. Культура гасит автоматизм, связывая с одним и тем же внешним стимулом минимум две, а

⁶⁹ Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 235.

⁷⁰ См.: Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 137.

максимум – неограниченное количество равновероятно возможных реакций⁷¹. Таким образом, благодаря тому, что культура гасит автоматизм и, создавая многозначную ситуацию, нейтрализует силу однозначной реакции, человек обретает свободу.

Культура постоянно создает для человека неравновесную ситуацию, в которой его поведение становится непредсказуемым, и он обретает свободу от какой-то одной реакции на стимул⁷². Всякий раз, когда мы говорим о непредсказуемости, мы имеем в виду определенный набор равновероятных возможностей, из которых реализуется только одна. Чем более развита культура, в которую включен человек, чем более она информативна, тем более непредсказуемым делает она поведение человека, тем более освобождает его от жестких связей с конкретной средой, окружающей его, формируя *информационно-взрывное и творческое взаимодействие с миром*.

Физиологический процесс не является процессом информационным по той причине, что, будучи процессом целиком автоматическим, характеризуется отсутствием ситуации многозначности и непонимания. Информационный сигнал в отличие от физиологического всегда предполагает возможность выбора между, по крайней мере, двумя реакциями на него. Такой сигнал уже становится знаком. Информационный процесс предполагает некоторый разрыв между одним организмом (устройством) и другим. Информационный процесс характеризуется наличием свободы и автономности у того, кто посылает сигнал, и у того, кто отвечает на него. Культура, таким образом, создавая препятствия на пути автоматических физиологических реакций организма на среду, создавая ситуацию многозначности, тем самым переводит взаимодействие человека и среды в информационную плоскость. Информационные процессы функционируют уже по принципиально другим законам, чем физиологические. Это уже иной уровень взаимодействия живого

⁷¹ Лотман Ю. М. Феномен культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 578.

⁷² Лотман Ю. М. Культура как субъект и сама-себе объект // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 644.

существа с миром. Именно возникновение информационного взаимодействия человека со средой и характеризует переход активности человека на принципиально новый уровень.

Задерживая некоторую реакцию на стимул, культура превращает эту реакцию в знак, который в соответствии с законами информационного характера вступает во взаимодействие с другими знаками, порождая новую информацию. Культура представляет собой семиотическую (знаковую) систему, накапливающую и порождающую новую информацию. Ю. М. Лотман не без оснований рассматривает культуру как интеллектуальное устройство, постоянно генерирующее новые тексты, новую информацию и тем самым увеличивающее непредсказуемость и свободу человека, являющегося носителем данной культуры⁷³. Творческое вдохновение человека в этой связи предстает как неравновесная ситуация, исключая однозначную предсказуемость развития.

Основным механизмом порождения новой информации в культуре, по Ю. М. Лотману, является обмен сообщениями между отличающимися друг от друга структурами. Развертывающееся взаимодействие двух противоположных друг другу структур выводит человека в ситуацию неоднозначности и непредсказуемости, освобождая его от власти какой-то одной из них⁷⁴. Диалог между различными структурами, находящимися в культуре, постоянно выталкивает ее за пределы своих границ. Развитие культуры, заключающееся в усложнении ее структур и связей между ними, сопровождается ростом ее информативности и энергии, вырывающей человека из жестких однозначных связей со средой, делающей его более свободным и автономным по отношению к ней⁷⁵. Это предполагает *торможение всех непосредственных автоматических однозначных реакций человека (интердикция)*.

⁷³ Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 559.

⁷⁴ Лотман Ю. М. Мозг – текст – культура – искусственный интеллект // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 585.

⁷⁵ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 275.

Как уже было сказано, в основе опосредованного взаимодействия человека со средой лежит акт торможения непосредственных автоматических реакций. Именно этот акт и является источником возникновения и развития культуры и человеческого сознания. Можно даже сказать, что чем более заторможены непосредственные реакции, тем более человек становится человеком, тем более развито его сознание. Торможение непосредственных конкретных отношений человека со средой является неотъемлемым условием вторжения в эти отношения всеобщего.

Основу сознания составляет вторая сигнальная система, которая, по существу, находится в оппозиции к первой сигнальной системе. Одной из базовых функций слова является торможение всех реакций, не связанных с его основным содержанием. Такого рода тормозящую работу слова Б. Ф. Поршнев назвал интердикцией. Он предположил, что на заре истории слово использовалось прежде всего с целью торможения инстинктивных потребностей и действий одного гоминида другим⁷⁶. Гипотеза Б. Ф. Поршнева лишний раз иллюстрирует тот замеченный многими исследователями факт, что человеческое в человеке во многом противостоит и подавляет его животную природу и ровно настолько насколько подавляет, настолько и существует. В литературе достаточно распространена точка зрения, согласно которой культура вытесняет многие биологические влечения человека с целью их сублимации⁷⁷.

Под сублимацией подразумевается процесс преобразования биологической (сексуальной) энергии, характеризующийся заменой первоначальной цели (имеющей чисто биологический характер) на цель более ценную в социальном и культурном отношении. По нашему мнению, распространенный тезис о выведении культуры из процесса сублимации является достаточно спорным. Культура скорее базируется на образах и

⁷⁶ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). СПб., 2007.

⁷⁷ См., например: Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989; Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 169.

энергиях прямо противоположных инстинктивным. Многие из образов и установлений, принятых в культуре, носят настолько непрагматический и бессмысленный с биологической точки зрения характер, что это наводит на мысль об антибиологических энергетических источниках культуры.

Откуда же в человеке берется энергия, выводящая его на новый уровень активности и генерирующая культуру, которая в свою очередь своим функционированием вновь создает условия для получения данного вида энергии? Одним из базовых принципов функционирования нервной системы является принцип, открытый английским ученым Ч. Шеррингтоном и получивший название «воронка Шеррингтона». При функционировании нервной системы возникает своего рода воронка: на входе в нервную систему поступает гораздо больше энергетических импульсов, несущих информацию о внешней среде, чем реализуется затем во внешних реакциях⁷⁸.

Наличие «воронки Шеррингтона» приводит к тому, что многочисленные импульсы, поступающие в нервную систему, не находят разрядки, а удерживаются внутри нервной системы. В этой связи при реализации инстинктивной программы нервная система животного задействует в своей деятельности прежде всего те нервные импульсы, которые связаны с этой инстинктивной программой. Все прочие нервные импульсы либо совсем не находят разрядки, либо периодически разряжаются в игровой или иной случающейся у высших животных непрагматической деятельности. Вполне возможно, что при жестком торможении инстинктивной программы животного, удерживаемые до той поры инстинктом от реализации нервные импульсы, могут проявиться. В этом случае поведение животного станет на какой-то момент непрагматическим и в чем-то «безумным».

Мы предполагаем, что энергетические источники культуры следует искать в тех энергетических нервных импульсах, которые отбрасываются «воронкой Шеррингтона» при осуществлении животным какой-либо

⁷⁸ См.: Шеррингтон Ч. Интегративная деятельность нервной системы. Л., 1969.

инстинктивной программы. Эти отбрасываемые импульсы формируют своего рода оппозицию доминирующему инстинкту животного. Вполне вероятно, что возникновение культуры явилось следствием торможения инстинктивной деятельности у животных предков человека, результатом которого стало высвобождение тех нервных и психологических сил, которые до той поры сдерживались этой деятельностью, и которые, по сути своей, противоположны силам, лежащим в основе любой инстинктивной деятельности.

Возникновение культуры и человеческой активности, таким образом, предполагает наличие тяжелых, с биологической точки зрения, условий, в которых происходило бы сильное торможение всевозможных автоматических условно-рефлекторных или инстинктивных реакций. Именно подобного рода условия создают возможность для осуществления творческих актов. В ходе торможения инстинктов и рефлексов задействуется опыт предшествующих поколений, сохраняющийся в мозге и несущий в себе порой набор совершенно противоречащих друг другу реакций. В этой связи мозг в какой-то мере несет в себе всеобщее мира. Однако это всеобщее противоречиво, т. е. мозг является носителем зачастую противоречащих друг другу реакций на один и тот же стимул. Пробудить в животном интеллект можно лишь торможением отработанной у него автоматической реакции, вызывая тем самым реакции, на данный момент заторможенные, но помогавшие животному или его далеким предкам когда-то выживать. Эти противоречащие друг другу реакции, хранящиеся в мозге, могут стать основой для творчества, для формирования новых реакций. Противоречие между многочисленными реакциями является основой творческого духа в живом существе.

Данная закономерность была обнаружена, в частности, и в поведении высших животных. Опыты на обезьянах показали, что при наличии препятствия на пути удовлетворения насущной биологической потребности, которое не может быть преодолено известными способами, у обезьян возникала сильнейшая нервная буря, проявляющаяся в осуществлении большого количества всевозможных порой хаотических действий. Однако сам момент

решения данной задачи обезьянами характеризовался их полной остановкой и замиранием. Они замирали, словно совершенно выходя из ситуации и дистанцируясь от объекта потребности⁷⁹. В каком-то смысле предшествовавшие хаотические действия, как бы подготавливали эту остановку, тормозя привычные стереотипы поведения по отношению к объекту потребности. Как показали дальнейшие исследования, уменьшение влияния биологической потребности, например, дистанцирование животного от объекта его потребности, создавало значимое условие для возникновения у него творческого акта и формирования нового образа и новой реакции на ситуацию⁸⁰.

Таким образом, отправной точкой в возникновении человеческой активности и культуры являются противоречия между биологическими потребностями, стереотипами человека, абсолютизирующими единичное в ущерб всеобщему, и теми условиями (природными или искусственно созданными), которые подавляют их, высвобождая в человеке скованные ранее творческие силы. Обострение данных противоречий и приводит к росту человеческой активности и культуры. Торможение непосредственных автоматических реакций приводит к освобождению человека от влияния на него биологических стимулов окружающей среды. Так преодолеваются биологические факторы, отделяющие человека от всеобщего. Из однозначных внешние стимулы превращаются в многозначные. В результате формируется сознание и воображение. Здесь мы имеем дело с трансцендентной ступенью процесса формирования человеческой активности. Отрицая свой биологический порыв к единичному и одновременно себя как единичное биологическое существо, человек открывает абстрактно-всеобщее. Человек перестает быть только животным, но отделенность единичного от всеобщего не

⁷⁹ См.: Келер В. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян // Келер В. Коффка К. Основные направления психологии в классических трудах. Гештальт-психология. М., 1998. С. 5 – 281.

⁸⁰ См.: Там же; Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М., 1987.

исчезает, а выходит лишь на новый уровень. Человеческая активность может замереть на этом низшем уровне, сформировав сферу человеческого профанного, в которой человек отчужден не от всеобщего как такового, а лишь от конкретно-всеобщего. На этой ступени отделенность человека от конкретно-всеобщего может представлять в форме эгоизма, фанатизма, тоталитаризма и других крайностей человеческого рассудка.

Примеры действия рассмотренных культурных механизмов представлены в работах А. Тойнби. В своей фундаментальной работе «Постижение истории» он обращает внимание на то, что все великие человеческие цивилизации возникали в неблагоприятных для жизни условиях. Неблагоприятные условия жизни побуждают людей делать творческое усилие и создавать культуру, тем самым, выходя на более высокий уровень активности.

Согласно А. Тойнби, ответ на вызов дается не всем обществом, а лишь его творческим меньшинством. Тем самым А. Тойнби отмечает *элитарность* данного процесса. Остальные люди осваивают результаты творческого усилия путем мимесиса – социального подражания. Чем же характеризуется бытие творческого меньшинства? Каков культурный механизм, посредством которого этому меньшинству удастся найти творческое решение? С позиции А. Тойнби, таким механизмом является «уход-и-возврат». Суть этого механизма заключается в том, что «творческая личность, уходя, выпадая из своего социального окружения, преображенная, возвращается затем в то же самое окружение: возвращается, наделенная новыми способностями и новыми силами. Фактически, А. Тойнби говорит о том, что для порождения чего-то нового человек должен дистанцироваться от своего привычного окружения и привычного образа жизни. Он должен затормозить все свои привычные реакции⁸¹. В момент изоляции от всего привычного и происходит нахождение ответа, творческий акт, после чего творец возвращается и распространяет найденное решение среди членов своей группы.

⁸¹ Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 2004. С. 293.

Действие данного механизма А. Тойнби находит в биографии практически всех великих людей. Во многих обществах данный механизм принимает даже форму традиции. Так, процесс инициации (посвящения) во всех архаических обществах предполагает изоляцию посвящаемого от всего привычного для него. Процесс инициации заключается в уходе посвящаемого из общества в некоторое особое изолированное от всех место. Во многих архаических обществах мы встречаемся с обычаем заточения (изоляции) царей или царских детей. Традиции некоторых современных государств также предполагают определенный период изоляции элиты. Например, в Англии существуют закрытые школы для элиты, которые на значительное время изолируют молодых людей от общества и семьи.

Какие же средства использует культура для торможения инстинктивной и условно-рефлекторной деятельности людей, для разрыва их непосредственных связей с миром? Основным средством является *очистительная обрядовость*. Первое, что следует отметить, – это наличие всевозможных запретов на естественное проявление животных физиологических потребностей практически во всех культурах мира. Некоторые исследователи даже говорят о том, что культура начинается с запрета. В архаических культурах запреты часто принимают религиозный характер. В научной литературе для обозначения подобного рода запретов используется термин «табу». Это слово пришло из полинезийского языка и обозначало в нём существующую у полинезийцев систему религиозных запретов. По мнению Дж. Фрезера, Л. Я. Штернберга, слово «табу» переводится как «выделенный» или «особо отмеченный»⁸². В одном случае это выделение связывалось у полинезийцев с представлениями о священном, в другом – с представлениями о нечистом. В любом случае то, что попадало под эту категорию выделения, считалось запретным для всего

⁸² См.: Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1986; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936.

обыкновенного и обычного: обычных действий, форм общения, пользования и потребления⁸³.

Дж. Фрезер одним из первых подверг анализу основные виды запретов, имеющих место в большинстве архаических культур. Что же в первую очередь подвергалось табуированию? Как можно увидеть, табуированию чаще всего подвергались самые элементарные физиологические отправления человека. В своем исследовании Дж. Фрезер среди наиболее распространенных табу приводит такие табу, как табу на пищу и питье, табу на женщин во время менструаций и родов, табу на кровь, табу на плевки⁸⁴.

Большинство общепринятых запретов во многих культурах касается действий, напрямую связанных с инстинктивными физиологическими потребностями человека. Физиологические отправления, менструация и роды женщин, вид крови и убийства – все эти явления обладают стимулирующим действием по отношению к инстинктивным животным силам в человеке. Человеческое сознание однозначно чувствует угрозу своему существованию со стороны этих явлений, поэтому столкновение с ними сопровождается возникновением безотчетного страха и отвращения. В большинстве культур всё нечистое связывается с животным и физиологическим. Как пишет Ж. Батай, «речь всегда идет о том, чтобы установить между собой и звериной природой причудливую дистанцию, изначально, непостижимую и от этого тем более значительную»⁸⁵.

Культура, требуя от человека соблюдения многочисленных ритуалов и предосторожностей в процессе осуществления какого-либо физиологического акта, затрудняет удовлетворение самых простейших биологических потребностей, тормозит их, дистанцирует от них человека, не позволяя им всецело захватить его. Культура тормозит инстинкты и рефлексy человека, создавая из однозначной ситуации осуществления физиологического акта

⁸³ Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М., 1966. С. 126.

⁸⁴ См.: Фрезер, Д. Д. Золотая ветвь. М., 1986.

⁸⁵ Батай Ж. История эротизма. М., 2007. С. 52.

многозначную культурную ситуацию. Наблюдая за человеком во время еды при совершении им всех предусмотренных культурой ритуалов, невозможно до конца точно понять: то ли он ест, то ли играет, то ли общается с духами?

Одним из мощнейших механизмов, с помощью которого духовная культура гасит животные начала в человеке, является требование *жертвенности и альтруизма*, закрепляемое в ритуалах почти всех архаичных культур. К такого рода ритуалам относится, например, принятая у многих народов система взаимного одаривания. Этот ритуал, называемый индейцами Северозападной Америки потлач, был подробно описан Марселем Моссом в его работе «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах»⁸⁶. Этот ритуал имеет место практически во всех архаических культурах. Культура архаических народов постоянно требует от своих носителей расточения их имущества. Вместо того чтобы пользоваться плодами своего труда и удовлетворять свои насущные биологические нужды, представитель архаической культуры вынужден постоянно отдавать их окружающим. Потлач может происходить в форме ярмарок, обмена знаками внимания, пиров, военных услуг, обмена женщинами и детьми.

Одним из наиболее древних культурных механизмов, пробуждающих человеческую активность, является обряд и практика жертвоприношения. Эта практика лежит в основании практически всех великих культур. Уже с глубокой древности люди замечали, что любая единичная вещь, выделившись из лона вечно движущейся природы и какое-то время пребывающая в неизменном состоянии, неминуемо теряет свою, казалось бы, устойчивую форму и вновь возвращается в эту природу. Любая вещь находится в становлении, она есть и не есть. Именно вторая ее характеристика, знаменующая переход вещи в свое другое и в какой то мере ее гибель, есть ее связь со всеобщим. В этом смысле практика жертвоприношения символизирует

⁸⁶ См.: Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 85–111.

отказ человека от своей личности, его стремление через собственную гибель, через выход за рамки своей единичной формы, соединиться со всеобщим.

В различных культурах обряд жертвоприношения трактуется по-разному. Однако чаще всего этот обряд объясняют желанием умиловить богов. Боги гневятся на то, что человек отпал от божественного, от всеобщего, что он противопоставил себя как нечто отдельное и эгоистичное вечно движущемуся творческому движению всеобщего. В результате такого отделения и омертвления человек перестает порождать новое, становится бесплодным, ведь он отпал от творческого духа вселенной. В этой связи жертва богам в большинстве культур носит очистительный характер. Она приносится не потому, что боги нуждаются в предмете жертвы. Боги нуждаются в очищении человеческой души, в возобновлении связи человека со всеобщим. Поэтому следует говорить о том, что основной смысл жертвоприношения заключается в очищении душ людей его совершающих. Жертвоприношение, таким образом, является, прежде всего, очистительным обрядом. Очищение души необходимо людям, т.к. неочищенная душа является причиной всевозможных несчастий и страданий, обрушивающихся на них. Ведь если человек противостоит всеобщему, если он не постигает суть мира и вещей, то он перестает быть человеком, перестает творить и, в результате, гибнет.

Сам грех обычно представлял собой нарушение установленных культурой запретов под влиянием биологических и связанных с ними потребностей человека. В связи с этим люди приносили в жертву то, что было им всего дороже, с точки зрения удовлетворения их биологических и эгоистических потребностей. По сути своей обряд жертвоприношения представляет собой достаточно жесткий процесс торможения наиболее актуальных биологических потребностей человека путем отказа от наиболее ценных для этих потребностей объектов. Путем жертвоприношения человек пытался пережить переход единичного во всеобщее, характеризующий неизменную мировую суть. Жертвоприношение есть акт отрицания самого себя, своей наличной природы и отождествления себя с происходящим в

природе процессом перехода из себя в свое другое. Путем жертвоприношения человек открывает ворота всеобщему, которое проникает через них в мир единичного оживляя и просветляя его.

Помимо табу, потлача и жертвоприношения любая духовная культура располагает целым арсеналом средств торможения инстинктивной сферы человека. К таким средствам, в частности, относятся материальные средства, структура которых способна оказать мощное тормозящее воздействие на непосредственные природные реакции человека. К ним можно, в частности, отнести священные места и священные предметы. Практически во всех культурах обнаруживается *сакральность отдельных пространств, времен и предметов*.

Как показывает опыт, большое влияние на психику человека оказывает место, в котором он пребывает. Эта закономерность используется культурой для дистанцирования человека от его животных потребностей и для выведения его в особое творческое состояние. Для большинства культур свойственно наличие таких священных мест. Священное место, влияя на человека, пробуждает в нём неведомые силы, помогающие ему преодолевать жизненные трудности и повышающие его активность, выводя ее на новый уровень. Люди научились искусственно создавать такие места, возводя храмы. Храмы в своем строении воспроизводят во многом архитектуру тех природных мест, в которых на людей сходило вдохновение, и в которых происходило расширение их сознания. Очевидно, что в строении этих природных мест и в строении храмов имеет место нечто, пробуждающее в человеке активность и сознание. Что же это?

Для многих древних культур характерно наличие таких строений, как лабиринт. Существует точка зрения, согласно которой храмы восходят к лабиринту. Какое же действие производит лабиринт на психику человека? Очевидно, что он производит торможение всех его привычных реакций и стереотипов поведения. В лабиринте человек оказывается полностью дезориентированным. Лабиринт дистанцирует человека от привычной и

подвластной ему среды, побуждает его совершать творческие усилия. Именно в лабиринте человек может встретиться с мистическими существами, богами и демонами. В своей знаменитой работе «Демон и лабиринт» М. Ямпольский обосновывает понимание лабиринта как своего рода тела божества⁸⁷.

Возможно, что прообразом лабиринтов и храмов древности были священные рощи. Действительно, густая чаща леса в смешении с рельефом (особенно горами) порой напоминает лабиринт, в котором легко потерять верное направление. Даже люди, хорошо знакомые с лесом, могут, порой, заблудиться в нем. Неслучайно, все инициации (посвящения) практически всегда проводились в лесу, причем в таких местах леса, которые незнакомы для непосвященных, запретных для посещения. Движение по запутанной незнакомой местности производит эффект вывода сознания из стереотипности восприятия, подготавливает почву для совершения им творческого акта и вхождения в умное состояние.

В самой форме, структуре артефактов культуры, также как и в структуре лабиринта и священных мест наличествует некоторая особенность, производящая сбой в инстинктивной и рефлекторной природе человека. В структуре любого культурного артефакта, даже утилитарного, существуют особенности, отрицающие и гасящие любые непосредственные реакции животного характера. Например, если ребенок начнет использовать ложку как продолжение своей руки, что характерно для животных при их деятельности с предметами, он не получит нужного результата. Чтобы научиться действовать ложкой, он должен сначала затормозить просящиеся рефлекторные действия с этим предметом и подчинить свои движения логике, зафиксированной в форме данного предмета. Он должен распредметить деятельность опредмеченную людьми в форме ложки и подчинить себя этой деятельности, отрицающей его спонтанные природные реакции. На примере принятия пищи мы видим, как между человеком и предметом его биологической потребности встает целый

⁸⁷ Ямпольский М. Демон и лабиринт (Диаграммы, деформации, мимесис). М., 1996.

класс культурных артефактов, сдерживающих и подавляющих его непосредственные естественные биологические реакции и порождающие тем самым целый веер смыслов, уничтожающих однозначный и автоматический характер биологического процесса поедания.

Значимым культурным условием, формирующим человеческую активность и сознание, является поддерживаемая практически в каждой культуре оппозиция «мы – они» (*поликультурность*). Культура по определению не может приобретать автоматического, рефлекторного характера, характеризующего поведение животных. В этой связи любая культура построена по принципу наличия одновременно, по крайней мере, двух вариантов поведения, дающих человеку возможность выбора. Человек в рамках культуры постоянно существует на границе двух альтернатив, которые, будучи одномоментно представленными ему, лишают тем самым друг друга абсолютной власти над ним. В наиболее простом виде эти альтернативы группируются по принципу оппозиций. Одной из самых главных оппозиций, существующих в культуре и сознании людей является оппозиция «мы – они».

Согласно Ю. М. Лотману, культура представляет собой гигантскую интеллектуальную машину, производящую постоянно новую информацию. Эта машина построена на принципах двуязычия. Самое простейшее интеллектуальное устройство, по Ю. М. Лотману, должно состоять, по крайней мере, из двух различных структур, постоянно обменивающихся информацией. При переводе информации с языка одной структуры на язык другой и происходит генерирование новой информации. Текст, попавший в контекст иной культуры, начинает проявлять мощнейшую активность и порождать новую информацию. По такому же принципу работает и человеческий мозг, в котором постоянно происходит обмен информацией между правым и левым полушарием⁸⁸. Таким образом, попадание семиотического элемента из одной

⁸⁸ См.: Иванов В. В. Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998. С. 381–605; Лотман Ю. М. Мозг – текст – культура – искусственный интеллект // Лотман Ю. М.

культуры в другую, приводит в ней к информационному взрыву, к повышению уровня неоднозначности во взаимодействиях между человеком (носителем данной культуры) и средой. Информационный взрыв, производимый соприкосновением отличных друг от друга культур, приводит ко всё большему удалению поведенческих реакций представителей этих культур от однозначности реакций животного характера, к повышению их степеней свободы и уровня активности.

Первое, на что мы наталкиваемся при изучении различных архаических культур – это наличие дуальной организации. Практически все первобытные племена делятся на две половины (фратрии), между которыми устанавливаются достаточно напряженные отношения. Противоречия, существующие между ними, создают условия для возникновения и существования человеческой активности и сознания. Постоянное присутствие рядом чужаков, живущих иначе, приводит к разрушению привычных стереотипов поведения, уничтожает абсолютность их власти, заставляет подниматься над ситуацией. Ситуация сосуществования и взаимодействия друг с другом двух коллективов, живущих по совершенно отличным друг от друга законам, постоянно выталкивает их за свои границы, производит в них надситуативную активность, расширяющую их сознание и дающую возможность решать широкий спектр задач.

Страх перед чужаками, культивируемый культурой, постоянно подавляет проявление животных стереотипных реакций людей. Архаический человек всегда находится в состоянии готовности отразить любые вредные воздействия со стороны чужаков, и в связи с этим он постоянно отдает себе отчет во всех своих действиях. Он постоянно чувствует враждебное присутствие «другого», который за любое проявление животного начала, может покарать смертью. Архаический человек постоянно следит за своими волосами и прической, чтобы не дать возможность чужаку завладеть хоть одним волосом. Он не

Семиосфера. СПб., 2000. С. 580–590; Маслов С.Ю. Асимметрия познавательных механизмов и ее следствия // Семиотика и информатика. Выпуск 20. М., 1983. С. 3–34; Матвеев М. Н. Асимметрия противоречий – внутренний импульс развития // Вестник МГУ. Серия 8. Философия. 1974. № 5. С. 3–14.

открывает рот или старательно прикрывает его, когда нужно это сделать, чтобы не дать чужаку похитить свою душу. Он не плюется, ведь через слюну чужак может наслать порчу. Мы видим, таким образом, что многие табу в основе своей имели страх перед чужаками, могущими покарать за любую неосторожную естественную реакцию организма, за любое сужение сознания. В глазах чужаков следует выглядеть людьми, иначе можно умереть. Даже современная культура, во многом потерявшая уже духовную направленность, заставляет людей гасить свои животные импульсы в присутствии чужаков и стремиться всеми силами выглядеть идеальными людьми. Культура требует постоянного акта жертвоприношения (отказа от своей животной природы) в присутствии других людей.

Таким образом, в основе многих культурных механизмов, формирующих и поддерживающих хронотоп порождения человеческой активности и сознания, лежит механизм обострения оппозиции «мы – они». Распространение многих универсальных табу в человеческих сообществах объясняется страхом перед чужаками, даже если, порой, эти чужаки предстают в образе злых духов. Именно страх перед чужаками заставляет с помощью табу подавлять свои самые элементарные животные реакции. Ритуалы одаривания и гостеприимства, фактически, означают жертвоприношение чужакам всего того, что связано с привязанностями животного, эгоистического характера. Такое жертвоприношение, очищая сознание и душу человека, создает условие для его неуязвимости перед чужаками и любыми враждебными ему силами.

Ярким примером того, как культура своими механизмами формирует хронотоп, порождающий человеческую активность и сознание, служит обряд инициации (посвящения). По своей сути процесс инициации представляет собой временное погружение человека во всеобщее, переживание и фиксация им перехода от единичного к всеобщему. После прохождения обряда иницируемый все единичное начинает рассматривать через всеобщее, он сам становится всеобщим. В этом обряде участвуют все рассмотренные нами выше культурные механизмы, воплощающие в себе чистую отрицательность

природы: страх перед чужаками и чужим пространством, табуирование, жертвоприношение, изоляция, священные места и предметы. Подавляя животные начала в человеке, эти механизмы устанавливают четкую границу между природой (как силой единичностей, разрушающей человека, несущей ему гибель) и человеком (как воплощением всеобщего).

Физические испытания и боль символизируют процесс перехода посвящаемого от культурного пространства к природному. Эти испытания воспроизводят те акты, посредством которых культура отрицает природу, устанавливая тем самым границу с ней. Перейдя эту границу, на своем теле прочувствовав ее существование, посвящаемый уже не может забыть о ее существовании. Он четко осознает идею того, что между природным и культурным есть четкая граница и снятие этой границы грозит уничтожением человеческого бытия. В виде рубцов, выбитых зубов и обрезанной плоти он носит следы этой границы на своем теле до конца жизни. Пройдя границу, посвящаемый попадает в природное бытие, свободное от культуры. Однако это уже не то природное бытие, которое существовало до возникновения культуры. Это природное бытие введенное культурой в определенные рамки и потому приобретшее совершенно особый характер. Можно сказать, что будучи ограничено рамками культуры, природное бытие предстает перед человеком в своем наиболее живом и сущностном виде, поражая человека своим величием и божественностью.

Животные однозначные реакции теперь теряют свою однозначность. Они теперь не подавляются, но начинают восприниматься сквозь призму всеобщего, сквозь знание того перехода, который прошел испытуемый. Культура погружает посвящаемых в противоположное себе природное бытие, давая возможность им более четко обнаружить это бытие в себе и ограничить его. Она заставляет их нарушать прежде установленные запреты, давая тем самым разрядку тем животным потребностям, которые она сама же и тормозит. Но эта разрядка носит теперь принципиально иной, не животный характер, т. к. она ограничена рамками культуры и управляется ею. В конечном счете, культура

превращает однозначные и стереотипные животные реакции в знаки и начинает играть с ними в строго определенном ограниченном пространстве. Тем самым она задействует энергетический потенциал инстинктивных человеческих потребностей и в то же время дистанцируется от самой себя. Посвящаемый одновременно реализует свои животные и инстинктивные реакции, и в тоже время приносит их в жертву, признавая наличие границ установленных культурой для их проявления. Так в ходе инициации происходит диалектический синтез природного и культурного в человеке.

В этой связи природное пространство, вызывающее страх и трепет у первобытного дикаря, в тоже время сакрализуется и обожествляется. Это уже не та природная стихия, из которой выделился человек. Это стихия, ограниченная культурой, и потому приобретающая более высокую интенсивность и статус. Это – органический синтез культурного и природного. В этой связи пребывание посвящаемого в диком пространстве есть пребывание его в обожествляемом (сакральном) «другом» данной культуры. Это есть пребывание в теле божественного животного предка, обожествленного в силу того, что существует культура, своей силой нейтрализовавшая его всепоглощающее влияние, обнаружившая его границы и тем самым раскрывшая и позволяющая человеку пережить его подлинную сущность. Переходя границу между культурой и ее «другим», посвящаемый обретает свободу как по отношению к культуре, так и по отношению к природе. Он становится полноценной человеческой личностью, способной делать выбор и преодолевать любые ограничения как культурного, так и животного характера. Однако такая ситуация остается возможной лишь до тех пор, пока существует граница между культурой и ее «другим», пока животное начало в человеке ограничено культурой. Бездуховный характер культуры заключается в ослаблении данной границы, в снятии исходного противоречия, характеризующего человеческое бытие. Следствием этого является потеря человеком свободы, скатывание его в животное состояние, понижение уровня его надситуативной (собственно человеческой) активности.

Преодоление ограничений, наложенных культурой в целях удовлетворения биологических потребностей, Ж. Батай называет трансгрессией⁸⁹. В отличие от непосредственных животных реакций, эти реакции носят уже принципиально другой характер. Этот характер связан, прежде всего, с тем, что действие этих животных сил ограничено определенным пространством. Культура не в силах заставить человека полностью отказаться от биологических потребностей, но она тормозит их и ограничивает их действие определенным пространством. Человек не может обойтись без пищи, но принужден культурой есть лишь в определенных условиях, соблюдая необходимые ограничения. Человек не может отказаться от мочеиспускания и дефекации, но делает это лишь в строго определенном пространстве. Точно также удовлетворение половой потребности под влиянием культуры происходит лишь в определенных ею рамках. Чем более развитой является культура, чем более жесткие ограничения накладывает она на животную активность человека, тем выше бывает эффект производный от данных ограничений, тем выше возможный уровень человеческой активности.

Посредством трансгрессии происходит возврат к отринутой на первой ступени формирования человеческой активности природной единичности и преобразование ее с учетом всеобщего. Наиболее ярко трансгрессивная ступень представлена в таких сакральных мероприятиях как потлач, жертвоприношение, инициация, празднование Нового года. В основе сакральности брака лежит акт нарушения запрета на секс, осуществляемый в строго заданных культурой рамках. Точно так же преодоление запрета на убийство и каннибализм в жестко заданных рамках становится сакральным действием жертвоприношения. В празднествах всех древних культур мы обнаруживаем нарушение всех установленных социальных норм и табу, которые за рамками праздника считаются обязательными. Христианская

⁸⁹ См.: Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М., 2006; Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997; Батай Ж. История эротизма. М., 2007; Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Мн., 2000. С. 5 – 121.

евхаристия являет собой пример ритуала символического жертвоприношения человека и поедания его священной плоти. Первоначальная биологическая потребность тормозится, чтоб быть удовлетворенной на более высоком уровне. В трансгрессии происходит синтез всеобщего и единичного через их живое взаимопроникновение в процессе преобразования предмета потребности и самой потребности человека с учетом всеобщего. Делая единичное своей живой частью, всеобщее конкретизирует себя.

Таким образом, основная роль культуры заключается в освобождении человека от власти единичного за счет привнесения в его отношения с окружающей средой всеобщего. Духовная культура постоянно вносит помехи в автоматически осуществляемые физиологические процессы человека, тем самым, тормозя их и формируя смысловое пространство, характеризующееся неоднозначностью и информационной избыточностью, с точки зрения реализации этих физиологических процессов. Всеобщее мира может быть охарактеризовано как самоотрицательность природы, ее постоянный выход из себя и возвращение обратно, ее диалектическая душа.

Культура, стало быть, воплощает мировой жизненный дух, диалектическую душу мира, который проявляется в природе как постоянный выход за свои рамки, как отрицание самой себя. Культура своим действием как бы многократно усиливает проявления этого духа в каждом конкретном человеке. Каждый конкретный индивид становится человеком постольку, поскольку материализует в себе процесс выхода природы за свои рамки в свое другое и возвращение обратно с учетом этого другого. Культура, будучи посредницей в отношениях человека со средой, с помощью большого количества специально созданных средств и механизмов существенно ограничивает проявление животной активности человека, создавая тем самым возможность для проявления его неадаптивных творческих сил.

Обряд инициации вскрывает основной способ существования культуры. Этот способ раскрывается в процессе постоянного перехода человека из природного пространства в культурное и обратно. Этот переход, постоянно

возобновляемый и постоянно порождающий новое, и приводит к актуализации всеобщего, представляющего собой синтез культурного и природного. Мы вслед за Ж. Батаем называем его трансгрессией.

Итак, мы описали внешние (культурные) условия формирования человеческой активности. К ним относятся: торможение всех непосредственных автоматических однозначных реакций индивида (интердикция); опосредованность его отношений с миром; многозначный характер этих отношений и свобода выбора; информационно-взрывное и творческое взаимодействие с миром; элитарность; очистительная обрядовость; жертвенность и альтруизм; сакральность отдельных пространств, времен и предметов; поликультурность.

§ 2. Внутренние условия актуализации всеобщего

Рассмотрим внутренние условия формирования человеческой активности. Анализируя внутренние аспекты формирования человеческой активности, мы опирались на работы: А. Г. Асмолова, М. Вертгеймера, П. Я. Гальперина, Б. В. Зейгарник, В. П. Зинченко, В. Келера, М. Коула, К. Левина, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурия, Р. Нисбетта, В. А. Петровского, С. Л. Рубинштейна, Л. Росса, К. Роджерса, С. Д. Смирнова, В. П. Симонова, А. А. Ухтомского, З. Фрейда, А. Фрейд, Э. Фромма, К. Г. Юнга.

Как уже отмечалось, формирование человеческой активности связано с появлением новой формы психического отражения – сознания – характерной особенностью которого является отражение всеобщего. Основным условием существования сознания является торможение инстинктивных биологических реакций организма. Тем не менее, влияние этих заторможенных инстинктивных механизмов на психику человека продолжает сохраняться. Человек в процессе жизни должен постоянно осуществлять торможение инстинктивных механизмов собственной психики, т. к. именно это торможение и формирует

его как человека. Подобного рода торможение, в частности, происходит в рамках человеческой деятельности, социальной по своей природе. Как утверждает большинство отечественных исследователей, сознание формируется и развивается в деятельности. Развитие человеческой деятельности и развитие человеческого сознания взаимообусловлены. В результате работ А. Н. Леонтьева и С. Л. Рубинштейна в отечественной психологии был сформулирован и утвержден принцип единства сознания и деятельности⁹⁰.

Исходя из этого методологического принципа, принятого в нашей психологической науке, понять механизмы формирования и развития сознания человека, как отражения всеобщего, можно лишь через анализ механизмов развития человеческой деятельности. Согласно А. Г. Асмолову и В. А. Петровскому, являющихся представителям школы А. Н. Леонтьева, процесс развития человеческой деятельности представляет собой надситуативную активность. В рамках деятельности надситуативная активность постоянно борется с установками, удерживающими деятельность в первоначально заданных пределах. Таким образом, мы обнаруживаем, что развитие сознания и деятельности предполагает преодоление сложившихся в психической деятельности установок, выход за рамки установившихся, по сути, автоматических связей организма со средой. Надситуативная активность может проявляться, с одной стороны, как расширенное воспроизводство деятельности, с другой, как ее полное преодоление и формирование новых деятельностей. Надситуативная активность, таким образом, есть отрицание деятельностью самой себя, ее выход за собственные пределы.

⁹⁰ См.: Леонтьев А. Н. Борьба за проблему сознания в советской психологии // Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. Т. I. М., 1983. С. 22–31; Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977; Леонтьев А. Н. Очерк развития психики // Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1959. С. 111–331.

Что же способствует формированию надситуативной активности, почему она вообще возникает? По мнению В. А. Петровского, основной причиной ее появления является актуальная причинность, под которой понимается детерминирующее значение момента в отличие от других форм детерминации, будь то детерминация со стороны прошлого или со стороны возможного будущего. По его мнению, активность системы есть детерминированность тенденций ее изменения теми инновациями, которые возникают в ней актуально (здесь и теперь) – это детерминизм именно со стороны настоящего, а не прошлого (в виде следов предшествующих событий), или будущего (в виде модификации этих тенденций событиями, с которыми еще предстоит столкнуться)⁹¹. У человека такой детерминантой является переживание возможности действия (состояние я могу)⁹². Согласно этому принципу надситуативной активности, субъект, действуя в направлении реализации исходных отношений его деятельности, выходит за рамки этих отношений и, в конечном счете, преобразует их.

Таким образом, согласно А. Г. Асмолову и В. А. Петровскому, условием самодвижения деятельности выступает накапливание потенциальных возможностей осуществления деятельности. На определенном этапе они перерастают уровень требований, первоначально предъявляемых к деятельности «извне» – со стороны внешней ситуации, и «изнутри» – со стороны исходных внутренних побуждений субъекта. Избыток потенциальных возможностей образует предпосылку и динамическое условие расширенного воспроизводства деятельности⁹³. Получается, что первоначальная активность живого организма в результате столкновения с сопротивлениями среды, постепенно обогащается информацией, что приводит, в конечном счете, к ее дальнейшему росту.

⁹¹ Петровский В. А. Личность в психологии. Ростов-на-Дону, 1996. С. 49.

⁹² Там же. С. 51.

⁹³ Петровский В. А. Личность в психологии. Ростов-на-Дону. С. 135.

На наш взгляд, активизации деятельности предшествует ее остановка. Возникновению психических (информационных) процессов сопутствует торможение физиологических, автоматических реакций. Это торможение, в первую очередь, осуществляется неподконтрольной организму внешней средой. Накопление информации и возможностей внутри осуществляемой деятельности во многом обусловливается сопротивлением среды. Сопротивление среды вызывает стремление к развитию и перестройке деятельности. В результате того, что деятельность наталкивается на препятствие и сопротивление, в ней происходит остановка, следствием которой является ломка стереотипов и жестких установок деятельности. Такая ломка, собственно, и приводит к активизации деятельности, к усилению информационных процессов, к развитию сознания и, как следствие этого, к росту активности субъекта деятельности. Таким образом, чем более сильное сопротивление внешняя среда оказывает стремлению субъекта удовлетворить свои насущные потребности путем сложившихся автоматических реакций, тем больше создается возможностей для расширения психического отражения субъекта и активизации его деятельности.

Основной особенностью человеческой деятельности является ее целенаправленный характер. Цель представляет собой образ конечного результата, создаваемый воображением (сознанием) человека. Поскольку у животных отсутствует активное воображение, постольку они не способны к формированию целей, поведение животных всецело ситуативно и определяется влиянием непосредственно на них воздействующих раздражителей. Человек же, используя воображение, способен нейтрализовать действие ситуативных стимулов и подчинять свое поведение воображаемому образу, который может существенно противоречить наличной ситуации. В результате этого в отличие от животных взаимодействие человека со средой носит преобразующий характер. Человеческая активность предполагает *стимулирование активного воображения*.

Именно наличие воображения существенно отличает деятельность человека от жизнедеятельности животных. В воображении проявляется сущность сознания, заключающаяся в способности удваивать мир, формировать постоянно удерживаемую в психике модель мира как целого, т. е. актуализировать в психике то, что отсутствует в непосредственном восприятии. В отличие от животного для человека мир представлен дважды: в поле восприятия и в воображении. При этом воображение не только задействует в психике то, что отсутствует в поле восприятия (в своем пределе это всеобщее), но и осуществляет его постоянное творческое преобразование, что также является основным признаком всеобщего. Таким образом, феномен воображения является наиболее концентрированным и ярким проявлением сущности сознания, заключающейся в стремлении к отражению и актуализации всеобщего.

Судя по всему, механизм формирования воображения у человека тождественен механизму формирования галлюцинаций. Как показывают наблюдения, естественным образом галлюцинации могут возникать в результате фрустрации наиболее значимых потребностей живого существа. Б. Ф. Поршнев в связи с этим отмечает, что любая реакция организма складывается под воздействием двух факторов: 1) необходимости ее по внутреннему состоянию организма, 2) наличия соответствующего раздражителя в среде. Если же второй фактор равен нулю, нервная система животного иногда представляет недостающую величину в форме иллюзии раздражителя. Например, как свидетельствуют этологи, голодные скворцы в изолированном помещении могут производить все действия охоты за мухами, несмотря на то, что мухи в этот момент отсутствуют⁹⁴. Известно также, что лишение человека каналов общения и сенсорных раздражений порождает галлюцинаторные образы. Таким образом, судя по всему, в основе воображения

⁹⁴ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). СПб., 2007. С. 452.

(как и сознания) и человеческой деятельности лежит один и тот же механизм, механизм торможения и фрустрации непосредственных биологических реакций человека, продолжающих сохраняться в нём на физиологическом и психологическом уровнях.

Торможение однозначных животных реакций создает ситуацию многозначности, являющуюся условием для неограниченного развития сознания и деятельности. Такое неограниченное развитие в своем пределе стремится охватить и актуализировать всеобщее, которое по своей сути столь же многозначно, а, следовательно, противоречиво. Ведь всеобщее включает в себя все возможные (в том числе еще не актуализированные) связи и взаимодействия в мире. Механизм развития сознания и деятельности – один и тот же. Это – торможение непосредственных реакций организма и, как следствие, стимулирование воображения и психики в целом. В результате такого торможения начинает происходить одновременное развитие сознания и деятельности.

Торможение приводит к *интенсификации психического отражения*. Как показывают наблюдения, активность живого существа тем выше, чем более развито его психическое отражение. Связано это с тем, что отношения развитых живых организмов со средой опосредованы психикой. Психика представляет собой идеальное субъективное отражение организмом внешней среды, на основе которого осуществляется регуляция его поведения в данной среде. Рост активности живого организма по отношению к среде во многом обусловлен развитием психического отражения. Чем более полным и адекватным является психическое отражение, тем большим количеством возможностей по отношению к внешней среде начинает обладать его носитель. Преодоление границ, накладываемых внешней средой и собственной биологической организацией на жизнедеятельность любого живого существа, связано с расширением и развитием его психического отражения. Чем более разносторонней является информация, получаемая живым существом о внешней среде, тем более многообразным, эффективным и всеохватывающим

может быть его взаимодействие с этой средой. Повышению активности субъекта должен предшествовать информационный взрыв, происходящий в нем на уровне психического отражения.

Человеческая активность как актуализация всеобщего предваряется отражением этого всеобщего в психике человека. Психическое отражение человека, по определению, должно преодолевать любые ограничения единичного, оно должно отражать всеобщее, сущность мира как целого. Такая форма психического отражения обозначается в науке как сознание. Итак, психическое отражение всеобщего является необходимым условием формирования человеческой активности.

Благодаря каким особенностям человеческая психика способна отражать всеобщее? Отечественные психологи пришли к выводу, что психика представляет собой деятельность и функционирует по законам деятельности. Согласно А. Н. Леонтьеву, психика, по сути, представляет собой внешнюю деятельность, перенесенную внутрь (в идеальный план). Однако необходимо отличать психическую деятельность от всех других видов деятельности. Одной из основных функций психики является функция отражения действительности с целью приспособления к ней. Для того чтобы выживать, живой организм должен как-то ориентироваться в окружающей среде. Это позволило другому советскому исследователю, П. Я. Гальперину, признать, что психика представляет собой ориентировочную деятельность живого организма⁹⁵. Чувствительность как основной признак наличия психики у живого организма появляется тогда, когда этот организм начинает осуществлять ориентировочную деятельность по отношению к внешней среде. Любой психический феномен есть результат и процесс ориентировочной деятельности организма.

Доказательством этого положения могут послужить результаты эксперимента, проведенного А. Н. Леонтьевым, по изучению так называемого

⁹⁵ См.: Гальперин П. Я. Введение в психологию. М., 2000; Гальперин П. Я. Лекции по психологии. М., 2002.

кожного зрения. Суть эксперимента заключалась в том, что руку испытуемого помещали в специальный закрытый ящик, в котором перед ударом электрического тока ее облучали электрическим светом. Испытуемые не чувствовали этот свет и не отдергивали вовремя руку. Однако, как только им сообщили о том, что перед ударом тока их облучают светом, большинство из них начинало чувствовать кожей руки этот свет. Таким образом, чувствительность к свету возникала только тогда, когда испытуемые осуществляли ориентировочную деятельность по поиску раздражителей, предупреждающих их об ударе током⁹⁶. Этот эксперимент доказывает, что психическая деятельность, по сути, есть ориентировочная деятельность, призванная собрать как можно больше информации об окружающем мире, и на основе этой информации сформировать ориентировочную основу предстоящего действия, т.е. снабдить живой организм как можно более полной системой наиболее важных ориентиров, обеспечивающих его выживание и приспособление к окружающей среде.

Все психические процессы в этой связи представляют собой различные ориентировочные деятельности, первоначально осуществляемые вовне и лишь затем перенесенные внутрь. Например, восприятие (перцепция), представляющее собой процесс формирования образа текущей ситуации, включает в себя набор разнообразных перцептивных (ориентировочных) действий. Зачастую перцептивными действиями становятся первоначально внешние ориентировочные действия руки, которая ощупывает окружающее пространство. А. Н. Леонтьев в своих беседах со студентами говорил, что образ есть форма внешнего движения руки, перенесенная внутрь⁹⁷.

Точно также как и познавательные процессы (восприятие, мышление, память и т. д.), эмоции представляют собой ориентировочную деятельность и подчиняются законам этой деятельности. Одной из основных функций эмоций

⁹⁶ Леонтьев А. Н. Проблема возникновения ощущения // Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1959. С. 6–89.

⁹⁷ Петровский В. А. Личность в психологии. Ростов-на-Дону, 1996. С. 40.

является обеспечение организма необходимой для ориентировки во внешней среде информацией. Так, В. П. Симонов в разрабатываемой им информационной теории эмоций, указывает на то, что сила эмоции во многом определяется тем, насколько организм располагает информацией (т. е. системой ориентиров), позволяющей удовлетворить ту или иную актуальную потребность. Именно недостаток информации и приводит к усилению эмоции. И целью такого усиления является создание условий для максимально расширенного поиска необходимых ориентиров. Эмоция как бы открывает дополнительные информационные каналы, повышает чувствительность организма к самым разнообразным раздражителям, которые до возникновения эмоции могли никак не учитываться⁹⁸.

Таким образом, росту активности живого организма предшествует *интенсивная ориентировочная (психическая) деятельность*. В результате чего происходит интенсификация ориентировочной деятельности? Возникновению психических (информационных) процессов сопутствует торможение физиологических, автоматических реакций. Это торможение, в первую очередь, осуществляется неподконтрольной организму внешней средой. В том случае, когда происходит сбой в осуществлении физиологических процессов, когда существующие физиологические автоматизмы не могут обеспечить выживание организма, тогда у живого организма возникает особая поисковая деятельность, призванная обеспечить организму необходимые условия. Например, пока воздуха в комнате хватает, человек абсолютно не чувствует его. Однако, как только воздуха становится недостаточно, у человека возникает повышенная чувствительность к нему и к любым раздражителям, сигнализирующим о его присутствии. Чувствительность есть ориентировочная деятельность, возникающая в тот момент, когда физиологические механизмы организма не могут обеспечить его тем, что ему требуется. Таким образом, росту активности

⁹⁸ См.: Симонов В. П. Мотивированный мозг. М., 1987; Симонов В. П. Эмоциональный мозг. М., 1981.

живого организма предшествует интенсивная ориентировочная (психическая) деятельность, вызываемая препятствиями на пути развертывания его физиологических процессов.

Целью ориентировочной психической деятельности тем самым является восстановление равновесия организма со средой, обеспечение условий для свободного протекания физиологических процессов. Получается, что если человек хочет интенсифицировать психическую деятельность, то он должен постоянно не давать организму естественным образом осуществлять свои физиологические функции, нарушать его физиологическое равновесие со средой. Ориентировочная деятельность начинает осуществляться в процессе столкновения организма с некоторым препятствием, не дающим ему удовлетворять его насущные биологические нужды. В результате интенсификации ориентировочной деятельности, психическое отражение расширяется, и субъект начинает видеть массу условий и возможностей для преодоления возникшего препятствия. При возникновении такого расширенного отражения сама деятельность человека может измениться. В поле его внимания начинают попадать новые объекты и свойства внешней среды, которые до столкновения с препятствием могли им никак не учитываться и не влиять на его поведение. Тем самым происходит интенсификация и активизация деятельности. В результате деятельность может выходить за свои собственные границы.

Откуда же черпает ориентировочная деятельность новые реакции? По-видимому, эти реакции являются результатом прошлого опыта как самого субъекта деятельности, так и его предков. Такого рода опыт, фиксированный в мозге, Б. Ф. Поршнев называет «депо неадекватных рефлексов»⁹⁹. Мозг развитых живых существ является хранителем опыта сотен тысяч

⁹⁹ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). СПб., 2007. С. 197.

предшествующих поколений. Этот опыт, в какой-то мере, отражает основные закономерности движения мира как целого на протяжении многих миллионов лет. Можно сказать, что мозг в своей структуре несет всеобщее мира. Растормаживаясь под влиянием сопротивления среды, реакции из «депо неадекватных рефлексов» вступают в новые взаимосвязи между собой и с уже наработанными в рамках деятельности структурами, порождая тем самым новую информацию, актуализируя новые грани всеобщего.

Преодолеваемые активностью автоматические связи со средой уже не есть чисто биологические связи. Это связи, сформированные в деятельности и отрицающие чисто биологические способы взаимодействия с миром. Но для своего развития эти связи требуют периодического разрушения и преобразования, происходящего путем растормаживания всех противостоящих им реакций мозга. Это происходит постольку, поскольку связи, устанавливаемые в деятельности, носят не физиологический, а информационный характер. Именно в процессе интенсивного взаимодействия структур деятельности, подавляющих однозначные биологические реакции, и зафиксированного в мозге опыта прошедших поколений, представляющего собой отражение движения всеобщего, и порождается новое воплощение всеобщего. Здесь происходит *синтез сознания и бессознательного*.

В психологической литературе этот зафиксированный в мозге опыт получил название бессознательного. Примером действия бессознательного может послужить случай, произошедший с Д. И. Менделеевым. Как известно, ученый долгое время пытался создать свою знаменитую таблицу, а увидел ее во сне, когда сознание позволило бессознательному проявить себя наиболее полно. Этот пример показывает, что напряженная деятельность, затормаживая действие привычных стереотипов, может в какой-то момент актуализировать творческие силы человека, скрытые в глубинах его мозга, в бессознательном.

Научные исследования бессознательного связаны, прежде всего, с именем австрийского психиатра З. Фрейда. Согласно З. Фрейду, бессознательное представляет собой вытесненные сознанием биологические влечения человека.

Целью созданного З. Фрейдом психоанализа является интеграция бессознательных структур в сознание, снятие жесткого противоречия между сознанием и бессознательным¹⁰⁰. Как мы уже говорили, культура снимает эти противоречия, ограничивая действие биологических влечений определенной областью и придавая им знаковую форму, отнимающую у них однозначность и абсолютность, проявляющуюся в том, что одна биологическая реакция актуализируется, жестко подавляя все прочие. Именно это и осуществлял З. Фрейд в рамках психоанализа, пытаясь заменить исчезнувшие в то время культурные механизмы. Ученик З. Фрейда – К. Юнг выделяет в бессознательном область коллективного бессознательного. По сути, коллективное бессознательное и представляет собой зафиксированный в структуре психики опыт предшествующих поколений, который может быть актуализирован в соответствующих условиях. Анализируя коллективное бессознательное, К. Юнг дробит его на части, называя эти части архетипами (древними образцами). Каждый архетип представляет собой некоторый набор реакций, подходящий к повторяющейся из поколение в поколение типичной жизненной ситуации¹⁰¹.

Весь этот раздробленный по ситуациям опыт предшествующих поколений, в котором одни реакции противоречат другим, образует единое психическое отражение развития жизни и мира на протяжении миллионов лет. Он отражает всеобщее, которое в сущности своей есть непрерывно развивающееся и изменяющееся противоречие. Коллективное бессознательное по своей природе должно отражать саму суть всеобщего – постоянную изменчивость мира и переход. Архетипы потому и обладают такой мощной психологической и преобразующей силой, что при вхождении их в сознание за ними прорывается всеобщее. Однако противоречивый опыт всеобщего, зафиксированный в бессознательном, может быть актуализирован как единое

¹⁰⁰ См.: Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.

¹⁰¹ См.: Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991; Юнг К. Г. Психологические типы. СПб., М., 1995; Юнг К. Психология бессознательного. М., 1994.

целое лишь человеческим сознанием, тормозящим однозначные реакции организма на среду и творчески соединяющим текущий опыт деятельности с актуализирующимся противоречивым опытом различных поколений в погоне за переживанием всеобщего. Актуализированное коллективное бессознательное на этой ступени формирования человеческой активности обнаруживает себя как абстрактно-всеобщее.

В 50-х гг. XX в. усилиями А. Маслоу и К. Роджерса в США возникает так называемая гуманистическая психология. Ее представители полагают, что смысл жизни человека заключается в его самоактуализации (самореализации), которая представляет собой раскрытие всех его скрытых (подавленных) в психике способностей. Согласно К. Роджерсу, творческие возможности и разного рода способности человека подавляются социальными стереотипами и масками. Необходимо освободить человека от этих социальных масок, создать условия для его самовыражения. Это достигается за счет формирования вокруг человека положительной психологической атмосферы, за счет принятия его таким, какой он есть¹⁰². Раскрытие творческого потенциала человека предполагает создание особого пространства, тормозящего все жесткие однозначные стереотипы, социальные маски. Чтобы вывести клиента в творческое состояние, обнаружить его потребность к самоактуализации, психотерапевт должен затормозить свои собственные стереотипы, увидеть другого человека как творческое существо, принять его. Как видим, представители гуманистической психологии также обращают внимание на скрытый в бессознательном творческий потенциал человека и на то, что именно раскрытие этого потенциала обеспечивает развитие человеческой личности и человеческого сознания. Условием такого развития является потребность в самоактуализации, а также создание особых условий, в которых тормозились бы привычные социальные стереотипы, отрывающие человека от его творческой сущности.

¹⁰² См.: Роджерс К. Становление человека. М., 1994.

Таким образом, ориентировочная деятельность человека интенсифицируется за счет актуализации опыта абстрактно-всеобщего, зафиксированного в бессознательном человека. Человек, обнаружив абстрактно-всеобщее (как и новые ориентировки деятельности) может и не реализовывать его в своей внешней деятельности, или же реализовывать его вопреки мировому конкретно-всеобщему (эгоизм, фанатизм и т.д.). Дальнейшее развитие психики и деятельности предполагает интеграцию всеобщего, найденного ориентировочной деятельностью в момент остановки, в конкретную человеческую деятельность. Задачей человека на второй ступени формирования человеческой активности становится привнесение в деятельность открывшегося ему всеобщего, идентификация себя со всеобщим, снятие противоречий между человеческой деятельностью и миром, конкретизация всеобщего. Тем самым происходит интенсификация и активизация деятельности. В результате деятельность, выходя за свои границы, реализует конкретно-всеобщее в мире. Интенсивная ориентировка выбрасывает деятельность за рамки ее прежнего существования. В результате преодоления препятствий на пути деятельности человек может получить гораздо более интенсивное переживание удовольствия от удовлетворения мотива, т. к. это удовлетворение происходит при наличии более высокого уровня психического отражения, а именно уровня отражения мирового конкретно-всеобщего, следовательно, переживается гораздо более интенсивно.

Необходимо отметить, что основным внутренним условием формирования человеческой активности является не столько актуализация опыта всеобщего, сколько его самоактуализация. Человек должен в чём-то стать этим всеобщим, идентифицировать себя с ним. Внешние условия актуализации всеобщего должны стать внутренними. Важно обеспечить *интериоризацию культурных механизмов формирования человеческой активности*. Согласно отечественным психологам, все внутренние психические процессы и механизмы сначала формируются вовне, и лишь затем переносятся внутрь, становясь собственно внутренними процессами и

механизмами. Внешние механизмы актуализации всеобщего должны стать внутренними механизмами, превратиться в основополагающий мотив человека. Актуализация должна превратиться в самоактуализацию.

Такая интериоризация описанных механизмов не может происходить без изменения физиологического субстрата, обеспечивающего психику, т. е. мозга. Под влиянием опыта постоянного торможения однозначных реакций и актуализации всеобщего мозг человека перестраивается. Интериоризированные механизмы актуализации всеобщего, изменяя физиологический аппарат человека, способны передаваться по наследству, образуя у его потомков устойчивую склонность к постоянному отражению всеобщего.

Тем не менее, в психике каждого человека имеются механизмы, защищающие его от обнаружения противоречивого опыта всеобщего. Всеобщее слишком противоречиво и связано с сильным нервным напряжением. Как и в психике животных, в психике человека присутствует влечение к безопасности и экономии усилий, к упрощению жизнедеятельности, к смягчению существующих жизненных противоречий. Это стремление связывается с тем, что в психоанализе получило название психологических защит¹⁰³. Поскольку психологические защиты зачастую препятствуют решению проблемы человеком, постольку они существенно упрощают восприятие реальности и психическую жизнь человека. Психологические защиты представляют собой механизмы, посредством которых человек стремится избежать противоречий, характеризующих мир, сгладить их, сделать мир более простым, управляемым и равновесным.

Бытие человека характеризуется наличием комплекса базовых противоречий, возникших в ходе его эволюционного и исторического развития. Эти противоречия нарушают биологическое равновесие человека со средой,

¹⁰³ См.: Фрейд А. Психология Я и защитные механизмы. М., 1993; Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.

разрушают его инстинктивные и условно-рефлекторные стереотипы. Собственно, эти противоречия и делают человека человеком, формируют его активность. В этой связи падение активности человека мы можем связать с фактами неправомерного сглаживания этих противоречий, со стремлением убрать их. Наоборот, обострение данных противоречий приводит к повышению уровня человеческой активности. Культура стремится обострить эти противоречия, вызвать торможение однозначных биологических реакций. Однако, если культурный механизм не вошел в самого человека, не сформировал в нём потребность к самоактуализации, человек может нейтрализовывать действие культуры и даже примитивизировать ее. Максимальная интенсификация ориентировочной деятельности в человеке происходит в условиях обретения самой ориентировочной деятельностью статуса мотива. В этом случае познание мира осуществляется человеком ради самого познания. Именно тогда, когда не только культура, но и сам человек постоянно стремится выводить себя из равновесия, не успокаиваться в мелком обывательском мирке, возможно подлинное постижение и воплощение им всеобщего.

Очевидно, что у предков человека происходило *формирование мотива интенсификации ориентировочной (психической) деятельности*. Этот мотив предполагает искусственное создание преград для удовлетворения простейших физиологических потребностей с целью интенсификации ориентировочной деятельности и получения более интенсивных переживаний и отражений действительности. В результате создания искусственной задержки происходящего физиологического процесса предок человека получал возможность высвобождать скованные этим процессом нервные силы, придающие дополнительную интенсивность переживаниям при удовлетворении простейших биологических потребностей. Одним из механизмов такой задержки, судя по всему, и являлся язык, выступавший на начальных этапах своего развития как мощное интердиктивное средство. В результате использования искусственных средств для торможения

естественных физиологических процессов предки человека обеспечили возможность выхода себя на новый, ранее не достигаемый, уровень активности. Таким образом, актуализация всеобщего предполагает *наличие мотива отражения всеобщего и самоидентификации с ним*.

Формирование подобного мотива могло подчиняться психологической закономерности, которую А. Н. Леонтьев назвал «сдвиг мотива на цель»¹⁰⁴. Суть этой закономерности в том, что со временем некоторое условие для достижения мотива, (т. е. предмета, в котором опредметилась потребность) может само стать мотивом. Например, ребенок, который учит уроки с целью, чтобы его отпустили погулять, может со временем заинтересоваться тем, что он учит. В этом случае цель действия становится мотивом деятельности. Мотивом его деятельности становится то, что до этого было лишь целью действия, лишь средством в достижении мотива.

Возможно, что при реализации биологических мотивов предкам человека приходилось сталкиваться с существенными затруднениями, тормозящими их быстрое и непосредственное удовлетворение. Подобного рода задержка приводила к интенсификации ориентировочной деятельности, связанной с интенсивными переживаниями и расширением психического отражения, что в результате действия механизма сдвига мотива на цель могло в свою очередь стать мотивом.

В истории культуры человечества мы можем обнаружить массу подобного рода фактов, многие из которых были рассмотрены нами в предыдущих разделах. Зачастую духовные подвижники различных культур лишали себя самого необходимого для жизни, вызывая тем самым сбой во всех естественных физиологических процессах организма. Подобного рода сбой должен был приводить к интенсификации их психической деятельности и расширению их психического отражения. Очевидно, что подобного рода сбой

¹⁰⁴ Леонтьев А. Н. О механизме чувственного отражения. Очерк развития психики // Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1959. С. 165.

сопровождается массой необычных и притягательных состояний сознания. Вполне возможно, что в процессе антропогенеза у людей сформировалась особая потребность, заключающаяся во влечении к расширенным состояниям сознания, достигаемым, как мы видим, за счет внесения сбоя в физиологические, автоматические процессы.

Таким образом, мы видим, что формирование человеческой активности явилось следствием развития психического отражения предков человека, закончившегося возникновением сознания. Согласно точке зрения отечественных психологов, психическое отражение представляет собой внешнюю деятельность, перенесенную внутрь, основной функцией которой является ориентировка организма во внешнем мире. Такого рода деятельность можно с полным правом назвать ориентировочной деятельностью. Возникновение и развитие ориентировочной (т. е. психической) деятельности у всех живых организмов было обусловлено неэффективностью физиологических процессов, которые не обеспечивали во многих случаях приспособление организма к внешней среде.

Интенсификация и развитие ориентировочной деятельности в живой природе обуславливается сбоем в осуществлении физиологических процессов. В этой связи развитие психического отражения людей, вызвавшее рост их активности, могло быть связано с использованием искусственных средств, направленных на торможение естественных физиологических процессов с целью интенсификации психической деятельности и получения удовольствия от состояния, характеризующегося более расширенным (информационным) отражением действительности. Искусственная задержка на некоторое время удовлетворения естественной потребности предками человека могла приводить к более интенсивным переживаниям удовольствия от ее удовлетворения, поскольку в этом случае удовлетворение происходило бы при наличии более высокого уровня психического отражения и, следовательно, переживалось бы гораздо более интенсивно.

Основным внутренним (т. е. психологическим) условием формирования человеческой активности является формирование у человека мотивации к отражению всеобщего и самоидентификации с ним. Источником формирования этой мотивации, с одной стороны, является наследственность, с другой, процесс интериоризации описанных культурных механизмов. Открытие человеком всеобщего еще не означает превращения этого всеобщего в мотив. В рамках первой трансцендентной ступени всеобщее может быть лишь средством, но не мотивом. Ступень трансгрессии предполагает превращение всеобщего из средства в мотив. Такое превращение предполагает органическую интеграцию всеобщего с единичным. Человек должен отождествить себя со всеобщим, органически пропитать его волей свои индивидуальные интересы, свою конкретную деятельность, и таким образом стать конкретно-всеобщим. Трансгрессия, таким образом, предполагает превращение для человека мирового всеобщего как чего-то внешнего, чуждого его природной единичности, во внутреннее, в его собственную природу. В процессе трансгрессии психическое отражение человеком наличного мира преобразуется в отражение мировым конкретно-всеобщим самого себя. В трансгрессии человек обретает свою отчужденную до этого биологическими и социальными факторами сущность.

Таким образом, можно выделить следующие внутренние условия формирования человеческой активности: стимулирование активного воображения; интенсификация психического отражения; синтез сознания и бессознательного; интериоризация культурных механизмов формирования человеческой активности; формирование мотива отражения всеобщего и самоидентификации с ним.

§ 3. Философско-антропологические подходы к формированию человеческой активности

Рассмотрев внешние и внутренние условия формирования человеческой активности, обнаруживаемые на основе анализа собранного в различных гуманитарных науках эмпирического материала, мы поднимаемся в нашем исследовании до уровня философского обобщения описанных фактов и закономерностей. Такого рода обобщение первоначально предполагает анализ точек зрения на человеческую активность, сложившихся в рамках философской традиции.

Философское осмысление феномена человеческой активности с самого начала шло по пути обнаружения механизмов функционирования человеческого разума, т. к. сущность человека и его активности совершенно справедливо связывалась с наличием у человека разумной способности. Ведь именно разум отличает человека от животного, придает ему те дополнительные возможности, которые отсутствуют у животных, является отличительной чертой человеческой активности. Механизмы возникновения разума и человеческой активности, по сути, тождественны. Поэтому вопрос об условиях возникновения и особенностях осуществления человеческой активности представлен в философской традиции как вопрос об условиях возникновения и функционирования разума. Таким образом, данный параграф будет посвящен анализу взглядов различных философов на природу человеческого разума и условия его возникновения и функционирования.

Что же дает разум человеку, какова его специфика? Если обобщить сложившиеся в философии взгляды на эту способность человека, то можно заключить, что разум позволяет человеку видеть мир в его всеобщности и объективности, т.е. истинности, в то время как для всех живых существ, лишенных разума, мир предстает в форме единичного и субъективного¹⁰⁵. Поскольку разум позволяет видеть мир в его всеобщности, он освобождает человека от власти окружающего мира, делает его свободным, дает

¹⁰⁵ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1929. Т. I. С. 54; Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1935. Т. XI. С. 82.

возможность человеку проникать в сущность мира и благодаря этому властвовать над ним.

Увеличение разумного в человеке, повышение уровня его активности предполагает создание для него определенных условий, которые предстают как способ функционирования человеческого разума и формирования человеческой активности. Каковы же эти условия? Опираясь на культурологические и психологические исследования, мы обнаружили, что одним из наиболее значимых условий формирования человеческой активности и сознания является торможение непосредственных реакций человека по отношению к объектам внешнего мира. Это торможение во многом производится средствами культуры или же самим человеком, освоившим это действие как позволяющее ему освободиться от власти единичного, чтобы видеть и осуществлять в своей жизни всеобщее. В истории философии мы обнаруживаем во взглядах различных философов на природу и способы формирования разума и сознания обоснование того же самого условия. В рамках философского мышления оно фиксируется в термине «отрицательность». Рассмотрим представленность данного условия в различных философских системах.

Философия начинается с сомнения, она начинается с рациональной критики существующего сознания с целью очищения его до наиболее чистой формы. В данном параграфе мы остановимся, прежде всего, на западной философской традиции, поскольку именно она во многом является наиболее философской, т.е. наиболее рациональной и отделенной от иных способов познания мира (миф, религия, искусство). У истоков этой традиции стоят такие философы, как Сократ и Платон.

В центре внимания как Сократа, так и Платона как раз находилась проблема разума и путей его возникновения и развития. Каковы же механизмы функционирования разума, и что лежит в его основе? Сократ в своих разговорах с учениками признается, что с раннего детства ему сопутствует некий гений, представляющий собой голос, который в отношении в первую

очередь практических дел указывает ему правильный путь. При этом данный голос не говорит, что нужно делать, но всегда удерживает Сократа от того, что делать не нужно. Этот гений есть, по сути, сила отрицания неправильного, т.е. того, что является следствием неразумного решения (Феаг)¹⁰⁶. Сократ, фактически, связывает эту силу с разумом и указывает на то, что она, прежде всего, проявляется в отрицании.

Путем вопросов Сократу удавалось подвергнуть отрицанию однозначность видения собеседником какого-либо предмета или явления. В ходе беседы обнаруживалось множество точек зрения на один и тот же предмет, противоречащих друг другу, т. е. отрицающих друг друга. Выходом из возникшего противоречия (ситуации многозначности) мог быть только непротиворечивый синтез всех точек зрения, которого Сократ, практически, никогда не производил, предоставляя делать его самим собеседникам. В этом и заключалось его искусство пробуждения разума и человеческой активности в человеке. Здесь мы видим начало диалектического метода, который используется в основном со стороны его отрицательности по отношению к единичному.

Применяя метод Сократа, Платон пытается совершить тот синтез, который не позволял себе делать Сократ, и в итоге создает целую философскую систему, центральным пунктом которой является учение о разуме как способности души человека видеть истину саму по себе. Согласно Платону, сущностью человека и, следовательно, человеческой активности, является разум, основным механизмом пробуждения и развития которого является освобождение человека от власти над ним чувственного единичного. По его мнению, философ должен заниматься прежде всего умиранием, отрешением души от тела¹⁰⁷. Борьба с чувственным единичным (понимаемым как телесное) становится основным способом возвращения души человека в себя, т. е. возвращения человеком своей собственной сущности (всеобщего). С этой

¹⁰⁶ См.: Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М., 1990. С. 122 – 123.

¹⁰⁷ См.: Платон. Сочинения: в 4 т. Т. II. СПб., 2007. С. 21.

целью люди должны осуществлять борьбу с собственным телом и органами чувств, отрешаться от тела и телесности. В результате, в человеке убиваются любые чувства и остается лишь рациональное мышление, погруженное само в себя. Именно эту мысль мы находим у Аристотеля и у всех ближайших последователей Платона (мегарцы, академики, неоплатоники). Так, Аристотель считал, что главной целью жизни человека является эвдемония, представляющая собой созерцание рациональным (абстрактным) мышлением, отрешенным от всякой чувственности и материи, самого себя¹⁰⁸.

В отличие от Сократа Платон уже попытался не только отрицать, но и утверждать. Он создает довольно развитую философскую систему. Однако утвердив определенные положения, он, так или иначе, противопоставил их другим положениям, которые стали утверждаться в других философских школах. Тем самым можно говорить о том, что в модели, представленной Платоном, уже происходит обеднение сознания, понижение его информативности, поскольку противоречия всеобщего оказываются значительно сглаженными. Такого рода упрощение сознания можно обозначить как рассудочность. Жестко противопоставляя идеальное материальному, рациональное чувственному Платон существенно обедняет всеобщее. Всеобщим становится теперь только идеальное и рациональное. Человеческая чувственность и телесность отторгаются от всеобщего и не включаются в него даже в статусе моментов и каких-то его отдельных сторон.

Усиление рассудочности познания во времена, последовавшие за смертью Платона, отразилось в распадении философии на множество школ, жестоко борющихся друг с другом, абсолютизирующих какие-то отдельные стороны сознания и отвергающие другие. Так, если мегарцы, академики и стоики утверждали приоритет мира идей (абстрактных понятий) и рационального разума, то противостоящие им киренаики, киники и эпикурейцы говорили,

¹⁰⁸ См.: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. М., 1983. Т. IV. С. 53–295.

наоборот, о приоритете чувств, ощущений (и вообще единичного). Живая диалектическая сократовская модель сознания обращается в догматические системы, не способные отразить всю противоречивость человеческого сознания и бытия. В конечном счете, практически все школы приходят к скептицизму, модели, в которой сознание обнаруживает свою полную несостоятельность и упрощенность. Скептицизм, фактически, уничтожает все точки зрения, всю противоречивость мира и сознания.

Для античной и средневековой философии, в целом, характерен дуализм, согласно которому мир является результатом взаимодействия двух субстанций: пассивной материи и активного (идеального) Бога. Идеальное предстает как источник активности, как *actus purus* (чистая активность). Идеальное движет всем миром, само будучи неподвижным. Это идеальное предстает, чаще всего, как рациональное, непротиворечивое, оформляющее. Материя же отождествляется с противоречивостью, неоформленностью, чувственностью. Развитие разума и человеческой активности представляется как процесс отвержения и преодоления материального и чувственного. Основным способом развития человеческой активности, таким образом, оказывается отрицательность, направленная против чувственного единичного, принимающего вид материального плотского начала. Полное отрицание единичного, зачастую, приводит к абстрактному всеобщему, которое во многом является другой крайностью, обедняющей человеческое сознание, понижающей уровень человеческой активности в человеке. Человеческое тело и человеческая природность оказываются, фактически, отчужденными от человеческой сущности, а мир природы от всеобщего.

Крупнейший представитель философии Нового времени Р. Декарт также кладет в основания разума отрицательность. Подобно Сократу, противопоставляя одно единичное другому, Р. Декарт ищет непротиворечивое основание, способное разрешить противоречивость чувственного мира. И этот поиск, по Р. Декарту, является универсальным для разума. Разум начинает свою деятельность с того, что все подвергает сомнению. Разрешение всех

противоречий чувственного мира Р. Декарт находит в «я» как непротиворечивом непосредственно достоверном единстве, из которого выводятся все остальные объективные истины¹⁰⁹. Человеческая активность, таким образом, формируется путем обнаружения и подчеркивания противоречий в мире единичного, за счет чего достигается его отрицание и переход во всеобщее, представляющее собой идеальную субстанцию «я», которое и реализуется в человеческой активности. В философии Р. Декарта всеобщее сужается до абстрактного идеального бессодержательного «я». Такого рода сведение является, безусловно, существенным обеднением всеобщего.

Идея Р. Декарта получает дальнейшее развитие и разработку в «Критиках» И. Канта. Согласно И. Канту, человеческое «я» пытается синтезировать тот опыт, с которым оно сталкивается в процессе познания мира, и тем самым познать истину, всеобщее. Однако, стремясь познать объективную вещь саму по себе, «я» впадает в противоречие, т. к. в процессе познания этой вещи органами чувств и дальнейшего синтеза полученной информации обнаруживаются противоречащие друг другу свойства этой вещи, что, по И. Канту, является признаком отсутствия истины, поскольку познать всеобщее, по И. Канту, означает познать непротиворечивое единство¹¹⁰. Этого единства невозможно достичь, познавая внешнюю вещь, т. к. вещь есть некоторое другое по отношению к «я», но можно достичь в самом себе тождественном «я».

Критерием истинности и основанием постижения всеобщего И. Кант, вслед за Р. Декартом, объявляет трансцендентальное единство самосознания. Характеризуя философию И. Канта, Г. В. Ф. Гегель пишет следующее: «Разумом называется абстрактное «я», или мышление, делающее своим предметом или своей целью это чистое тождество. Этому всецело лишенному определенности тождеству несоответственны опытные познания, ибо они

¹⁰⁹ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. I. М., 1989. С. 268–269.

¹¹⁰ См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3. М., 1994.

вообще представляют собою определенное содержание. Поскольку такое безусловное принимается за абсолютное и истинное разума (за идею), постольку эти опытные познания объявляются неистинными, явлениями»¹¹¹.

Таким образом, вещь-в-себе, по И. Канту, и есть та отрицательность, благодаря которой человеческое сознание обретает единство с собой, непосредственно переживая таким образом истину, всеобщее.

У последователя и продолжателя И. Канта И. Г. Фихте внешняя вещь, т. е. вещь-в-себе, выступает в форме «не-я». По И. Г. Фихте, весь мир выводится из «я» как высшего единства, высшего тождества, как некоторого основания, непротиворечивой в себе сущей идеи. Это «я» обладает активностью. Активность «я» производится тем, что «я» противопоставляется «не-я», которое ограничивает «я» и производит в нём множество. В результате «я» стремится преодолеть это «не-я», чтобы стать себе тождественным. Однако, обретя одно тождество, «я» снова сталкивается с уже вновь положенным «не-я» и снова пытается преодолеть его. В результате у И. Г. Фихте «не-я» выступает как некоторая отрицательность по отношению к «я»¹¹², порождающая выход «я» за свои пределы, его активность, его развитие. Именно этот момент отрицательности и лежит в основе всякой возможной активности. Таким образом, причиной возникновения активности и человеческого разума, по И. Г. Фихте, является «не-я», представляющее собой толчок, выводящий «я» из состояния покоя.

Г. В. Ф. Гегель преобразует антитетический метод И. Г. Фихте в диалектический. По Г. В. Ф. Гегелю, всеобщее обнаруживает себя как абсолютный дух, который предстает в форме процесса познания абсолютной идеей самой себя через, сначала отчуждения себя (полагания себя в качестве природы), а затем снятия этого отчуждения и возвращение в себя в формах субъективного, объективного и абсолютного духа в индивидуальном и

¹¹¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1929. Т. I. С. 92.

¹¹² Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения. В 2 т. Т. I. СПб., 1993. С. 95.

общественном сознании. При этом Г. В. Ф. Гегель определяет мировой дух (т. е. всеобщее) как абсолютную отрицательность. Человеческое сознание возникает путем отрицания наличного природного бытия, в результате чего это бытие идеализируется, т. е. становится всеобщим. В ходе такого отрицания идеальное возвращается в себя из своего инобытия (природы). Всеобщее, по Г. В. Ф. Гегелю, предстает перед человеком прежде всего в форме его «Я». Таким образом, основным актом, по Г. В. Ф. Гегелю, благодаря которому человек становится человеком, обретает дух и всеобщее, является отрицание им своего природного единичного бытия¹¹³.

Отрицательность и противоречие, по Г. В. Ф. Гегелю, характеризуют саму природу духа, природу всеобщего. В этом философ расходится со своими предшественниками – Р. Декартом, И. Кантом, И. Г. Фихте, мыслящих всеобщее абстрактно, как непротиворечивое единство, абсолютное тождество. Г. В. Ф. Гегель, в частности, замечает: «Иное, отрицание, противоречие, раздвоение – всё это принадлежит, следовательно, к природе духа. В этом раздвоении содержится возможность страдания»¹¹⁴. Характеризуя отрицательность, Г. В. Ф. Гегель говорит, что она есть «простой момент отрицательного соотношения с собой, глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина»¹¹⁵.

Как видим, в отличие от античной и средневековой философии классическая немецкая философия полагает источник активности человека не вне его, в виде неподвижного Бога (как пребывающего постоянно в себе, непротиворечивого, рационального начала), пробуждающего активность в пассивной материи и человеческом разуме, а внутри него, в его сознании и

¹¹³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1935. Т. XI. С. 82.

¹¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1956. Т. III. С. 41.

¹¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики Т. II // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1939. Т. VI. С. 309.

самосознании. Источником активности человека, а также источником его разума становится противоречие, имманентное человеку и его «я». Это противоречие порождается отрицательностью, которая в отечественной философской литературе рассматривалась как ведущая сторона противоречия¹¹⁶.

А. Шопенгауэр под всеобщим уже понимает мировую иррациональную волю, которая, отчуждаясь от себя, объективируется в конкретных формах и предметах материального мира. Любой живой организм в философии А. Шопенгауэра предстает, по сути, как иррациональный волевой порыв, воля к жизни, стремящаяся утвердить свои индивидуальные интересы в ущерб другим организмам и объективациям воли. Ту силу, которая заставляет единичное противопоставлять себе всё иное, А. Шопенгауэр и называет волей к жизни. Человек, чтобы войти во всеобщее, должен затормозить в себе тот биологический порыв, который заставляет его, как и всех других существ, стремиться к реализации только своих субъективных интересов, не интересуясь ни чем остальным, игнорируя всеобщее.

Результатом отрицания воли к жизни и всякого, предстоящего перед человеком и захватывающего его единичного, является выход человека в ничто. Именно в ничто, в полном отрицании А. Шопенгауэр усматривает условие всякой объективности и человечности¹¹⁷, мы бы сказали, разума, но мыслитель отрицает объективность разума, понимая его как чисто метафизический рациональный разум древних греков. Таким образом, сущность человеческой активности А. Шопенгауэр находит, также как и рассмотренные ранее философы, в отрицании жизненного порыва, движущего человека к утверждению существования мира единичных объектов, единичных волей.

Учение А. Шопенгауэра находит продолжение в учениях А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Шелера и их последователей. А. Бергсон рассматривает

¹¹⁶ Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. Томск, 1982. С. 72.

¹¹⁷ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. Мн., 1998. С. 700 – 704.

жизненный порыв (по сути, мировую волю), проявляющийся во всем многообразии форм жизни, как всеобщее. Всеобщее у него выступает как постоянное творчество, противостоящее своим застывающим и застывающим результатам, сотворенным индивидуальным формам (в чём-то сходным с объективациями абсолютной воли А. Шопенгауэра)¹¹⁸. Однако все конкретные живые существа кроме человека являют собой пример отпадения от этого творческого всеобщего и впадения в автоматизм материального. Погрузиться во всеобщее человеку мешает интеллект, разделяющий вечно движущееся и творческое всеобщее на неподвижные и отделенные друг от друга пространством вещи.

Преодолеть действие интеллекта человек может посредством интуиции, которая предстает у А. Бергсона как сила интеллектуального отрицания. Суть интуиции, по А. Бергсону, состоит в том, что она запрещает нам познавать вещи интеллектом, всегда связанным с практическим интересом, привычкой и повтором¹¹⁹. Отринув прагматический пристрастный интеллект, человек начинает переживать собственный жизненный порыв, который сливается и отождествляется с мировым жизненным порывом. Он начинает непосредственно чувствовать этот поток переживаний. Это и есть, по А. Бергсону, интуиция и всеобщее, которое он называет длительностью¹²⁰. Таким образом, основным условием вхождения во всеобщее является торможение всех автоматизмов и привычек индивидуального сознания.

Э. Гуссерль, продолжая мысль своих предшественников, ищет всеобщее прежде всего в глубинах и единстве «я», в глубинах индивидуального сознания, замкнутого на самого себя. Так же, как Р. Декарт и И. Кант, Э. Гуссерль видит причину отпадения человека от разума (от всеобщего) в поиске сознанием истины вне самого себя. Он называет это естественной установкой сознания.

¹¹⁸ Бергсон А. Творческая эволюция // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Мн., 1999. С. 288.

¹¹⁹ Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 3.

¹²⁰ Там же.

Сознание любого человека естественно обращено вовне, стремясь найти объективный критерий истины вне самого себя, в объективном внешнем мире. Такой поиск приводит к потере сознанием собственных оснований и его деградации, к отпадению человека от самого себя, от разума, от всеобщего. Выходом из этой ситуации является отказ от естественной установки сознания, представляющей, по сути, его порыв в направлении внешнего мира, интенциональность сознания. Таким образом, в основе механизма пробуждения разума и человеческой активности, по Э. Гуссерлю, также лежит отрицательность, проявляющаяся в воздержании от суждений (эпохе) по поводу объективности предстоящих сознанию содержаний, рассмотрение их как результат работы самого сознания¹²¹. Такого рода критичность разворачивает сознание на самого себя, приводит его к тождественному единству с самим собой, которое и рассматривается как всеобщее.

М. Шелер, будучи последователем феноменологии Э. Гуссерля, вслед за ним видит особенность человека в его способности не подчиняться жизненному порыву, говорить ему «нет» и тем самым дистанцироваться от власти единичного, по направлению к которому движется этот порыв. Дух, согласно М. Шелеру, противоположен жизни, жизненному порыву¹²². В результате торможения жизненного порыва и отрицания того наличного чувственного мира, к которому он направлен, согласно М. Шелеру, возникает акт идеации, усмотрения сущности всех вещей, т. е. вхождение во всеобщее. В результате торможения жизненного порыва возникает дереализация окружающего мира и направленность сознания на себя, где оно и обнаруживает всеобщее в виде не только абстрактных идей, но и разного рода человеческих чувств и ценностей, которые оказываются также в оппозиции к жизненному порыву¹²³.

Близки к позициям феноменологов и позиции экзистенциалистов. Они также ищут всеобщее путем отказа и отрицания предстоящего внешнего

¹²¹ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 52.

¹²² Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 153.

¹²³ Там же. С. 163-164.

статичного наличного мира, погружаясь в процесс движения и деятельности сознания (экзистенцию), изучая это движение в его непосредственности, переживая его подобно бергсоновскому порыву. При этом сущность работы сознания они видят также в его отрицательности по отношению к наличному ставшему миру. Этот мир ставших содержаний (особенно социальный мир), подобно объективациям воли А. Шопенгауэра и интеллекту А. Бергсона, враждебен сознанию и своей враждебностью поворачивает его на самого себя (экзистенциальная ситуация), заставляя его в самом себе искать истины всеобщего. Экзистенция зиждется на отрицании наличного ставшего положения дел, на критике предстоящего человеку, а, следовательно, отчужденного от него мира, и непосредственном переживании работы сознания, находящемся в этом состоянии отрицания.

Огромное влияние на экзистенциализм оказал М. Хайдеггер. В своих исследованиях он, вслед за Г. В. Ф. Гегелем и А. Шопенгауэром, фактически, повторяет ту основную мысль, что выход человека в бытие, т. е. во всеобщее, предваряется отрицательностью, ничто. Экзистенциальный философ понимает ничто фундаментально, как то, что составляет сущность человеческого сознания и потому отличается от обычного человеческого «нет», от обычного отрицания конкретного предмета или явления, в связи с чем он пишет, что «ничто – источник отрицания, не наоборот»¹²⁴. «Человеческое бытие (в более точном понимании – присутствие), – пишет М. Хайдеггер, – означает: выдвинутость в Ничто»¹²⁵. «Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция»¹²⁶. «Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же»¹²⁷. «Только на основе удивления – т. е. открытости Ничто – возникает вопрос «почему?». Только благодаря возможности «почему?» как такового мы способны

¹²⁴ Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 23.

¹²⁵ Там же. С. 22.

¹²⁶ Там же. С. 24.

¹²⁷ Там же. С. 25.

спрашивать определенным образом об основаниях и обосновывать. Только благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступна судьба исследователя»¹²⁸.

Таким образом, анализируя условия формирования человеческой активности, представленные в исследованиях наиболее видных представителей западной философии, таких как Платон, Р. Декарт, И. Кант, И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, мы обнаруживаем, несмотря на различия их философских систем, одну и ту же мысль. Мысль о том, что человеческая активность предваряется торможением в человеке всех животных природных сил, направленных на чувственное единичное и формирующих субъективно пристрастное отношение к миру. В результате такого торможения происходит выход человека в объективное всеобщее. Итак, условием возникновения и развития как разума, так и человеческой активности является отрицательность, направленная на инстинктивный биологический порыв (биологическую активность) человека. Проанализировав взгляды наиболее ярких представителей западной философии, мы можем выделить два теоретических подхода в осмыслении формирования человеческой активности: абстрактный и спекулятивный.

К *абстрактному подходу* могут быть отнесены философские учения, в которых основание человеческого разума, а значит и человеческой активности, обнаруживается в абстрактном тождестве. Здесь господствует голое единство, лишённое всякой множественности, всякого содержания. Пустое единство объявляется критерием объективности, истинности, всеобщности. Поверх отрицания природной единичности зачастую накладывается утверждение антиприродной единичности. Всеобщее оказывается побежденным стремлением сознания к монолитному единству, исключаящему всякую множественность. К такому подходу могут быть отнесены: частично учение о человеке Платона (в которой идеальное жестко противопоставляется

¹²⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика. С. 26.

материальному миру, а душа телу), с полным правом учения его ближайших последователей, представленные в философии мегарцев, академиков, скептиков. К этому подходу можно отнести также рассмотренные нами взгляды на человеческое сознание Р. Декарта, И. Канта, А. Шопенгауэра, И. Г. Фихте, А. Бергсона, Э. Гуссерля и других феноменологов, М. Хайдеггера и экзистенциалистов.

В философиях Р. Декарта, И. Канта, И. Г. Фихте, Э. Гуссерля, экзистенциалистов абсолютизируется внутренний субъективный опыт сознания в ущерб внешнему объективному миру вещей. У А. Шопенгауэра и А. Бергсона иррациональный, освобожденный от всякой детерминации порыв, противопоставляется рациональному ставшему миру объектов. Экзистенциалисты абсолютизируют и противопоставляют уникальный неповторимый непосредственный опыт сознания всем другим его моментам, таким, например, как социальность и опосредованность.

В соответствии с абстрактным подходом человеческая активность ограничивается абстрактными догмами, представляющими собой абсолютизацию определенных сторон всеобщего. При этом, в некоторых учениях не происходит возврата к первоначально отринутomu единичному, как к одному из моментов всеобщего. Это единичное полностью отвергается (отчуждается от всеобщего), подобно тому, как тело и телесность вместе с чувствами отвергаются в системах Платона и платоников или предмет сознания, как внешний объективный предмет, в системе Э. Гуссерля. Человеку не возвращается его природность, она отчуждается от него, а сам человек оказывается в мире идеальных абстрактных иллюзий. В других же рассудочных учениях мы видим обратную крайность, стремление снять первоначальное отрицание единичного, непосредственно слиться с ним. Человеческое тело и человеческая природность, эмпирическая конкретность, понимаются в них как истинное и всеобщее (кинники, киренаики, эпикурейцы). Абстрактная же сторона всеобщего отбрасывается и признается ложной.

Абстрактный подход описывает трансцендентную ступень формирования человеческой активности, на которой формируется абстрактное мышление и человеческий рассудок. На этой ступени, фиксируясь на отдельных сторонах всеобщего, абсолютизируя их, сознание тем самым упрощает себя, перестает воспринимать всеобщее во всем его многообразии. Анализ рассудочного мышления, его особенностей и его роли в истории философии был прекрасно произведен Г. В. Ф. Гегелем. В частности, им было показано, что в истории философии совершенно закономерно и последовательно происходило открытие новых сторон всеобщего. История философии, по сути, представляет собой процесс разворачивания, объективации этого всеобщего в рамках философского осмысления мира. Но ошибка многих философов состоит в абсолютизации тех новых моментов, сторон всеобщего, которые им открывались, и жесткое противопоставление их всем другим его моментам, как открывшимся, так и стремящимся открыться.

В рамках одной версии данного подхода мир для человека оказывается расколотым на мир возвышенный, идеальный, представленный в основном в его воображении (мышлении), и мир низменных биологических потребностей, мир материальный, связанный с чувственностью и ощущениями. Возникает искушение отринуть непосредственно предстоящий органам чувств наличный мир и полностью погрузиться во внутренний мир, в мир идеалов и абстрактной свободы (мегарцы, академики). В результате формируется так называемое «несчастное сознание» (Г. В. Ф. Гегель), которое внутренне воспринимает себя свободным, но внешне является совершенно зависимым и не стремится изменять окружающий мир. В отношениях людей здесь также имеет место наличие противоречий. В обществе большую роль играет иерархия, а люди в большинстве своем делятся на господ и рабов. В рамках другой версии этого подхода абсолютизируется чувственное, неповторимое, природное. В этом случае человек склонен отрицать культуру и общество, все люди воспринимаются как совершенно равные и достойные, всякая иерархия упраздняется (киники).

Состояние человека, описываемое в рамках абстрактного подхода, мы можем охарактеризовать как низший уровень человеческой активности. На этом уровне человек уже не зависит от ситуативных влияний, по крайней мере внутренне он уже постиг, что такое всеобщее, что такое свобода. Но его внешняя активность крайне слаба, он не реализует всеобщее в полной мере. Его активность может быть охарактеризована как актуализация абстрактно-всеобщего, поскольку оно актуализируется прежде всего в его индивидуальном сознании, только в его психическом отражении, т. е. односторонне. Такая актуализация всеобщего не является полноценной, актуализируется только в идеальном аспекте, а потому данное всеобщее является абстрактным. Подобный процесс может быть назван трансценденцией. В ходе трансценденции человек отделяется от непосредственно окружающего его чувственного бытия, от здесь-и-сейчас и переносится в мир всеобщего, в мир идей, в сверхчувственный мир.

Таким образом, в абстрактном подходе совершенно справедливо признается роль механизма отрицания как основного механизма в формировании и функционировании человеческого сознания и человеческой активности. Но данный механизм отрицания в этих моделях разрастается до таких пределов, что начинает полностью поглощать и все многочисленные содержания им порожденные, вновь сводя сознание и человеческую активность от всеобщего к чему-то однородно единичному, пусть и не инстинктивному. Этот механизм начинает напоминать Кроноса, пожирающего своих детей. Но в силу того, что человек уже не может полностью вернуться в животное состояние, характеризующееся примитивным единством, эти отринутые абстрактным рассудком содержания берутся на щит другим рассудком, другой философией, столь же непримиримым к своему оппоненту.

Абстрактному подходу в истории философии противостоит *спекулятивный подход*, который, на наш взгляд, во всей полноте отражает как механизмы работы человеческого разума, так и механизмы формирования человеческой активности. К этому подходу можно с полной уверенностью

отнести, например, учения: Сократа, частично Платона, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, А. Ф. Лосева и других диалектиков. Несмотря на различия в подходах данных философов, их объединяет диалектический метод, который в максимальной мере выражает основные способы работы человеческого сознания. В отличие от рассудочного мышления, рассматривающего всеобщее только как абстрактное всеобщее, в мышлении диалектическом всеобщее предстает как конкретное в-себе и для-себя существующее всеобщее. «Дух существует не только как единичное, конечное сознание, – пишет Г. В. Ф. Гегель, – а как внутри себя всеобщий конкретный дух; но эта конкретная всеобщность объемлет собою все те развитые виды и стороны, в которых он соответственно идее является и становится для себя предметом»¹²⁹.

Конкретное всеобщее представляет собой единство всех многообразных противоречащих друг другу сторон и моментов мира: рационального и иррационального, идеального и материального, субъективного и объективного, ставшего и становящегося, сознательного и бессознательного, веры и знания, индивидуального и социального и т. д. В философии, например, А. Ф. Лосева конкретное всеобщее предстает как абсолютная мифология. Согласно А. Ф. Лосеву, синтез веры и знания предстает как ведение, синтез субъекта и объекта как личность, синтез идеального и материального как субстанция, синтез сознания и бытия как творчество, синтез сущности и явления как символ, синтез души и тела как жизнь, синтез индивидуализма и социализма как религия в форме церкви, синтез свободы и необходимости как чувство и т. д.¹³⁰.

Если в абстрактном подходе определенные стороны всеобщего абсолютизируются и противопоставляются другим сторонам как чему-то низшему, в спекулятивном подходе все эти стороны всеобщего находятся в единстве и взаимопроникновении. Конкретное всеобщее предстает как

¹²⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Л., 1932. Т. IX. С. 37.

¹³⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф-Число-Сущность. М., 1994. С. 204 – 206.

постоянно развивающееся противоречие, порождающее в ходе своего развития все новые и новые качественные грани, все новые и новые противоречия. Пустые абстрактные формы все время наполняются конкретным противоречивым содержанием. В марксистской философии данное свойство всеобщего было зафиксировано в виде научного метода познания мира, получившего название восхождения от абстрактного к конкретному. Этот метод, по сути, фиксирует закономерность движения не только человеческого мышления, но и всеобщего в целом.

В рамках диалектической точки зрения первоначально отринутая в ходе формирования человеческой активности и разума человеческая природность вновь возвращается человеку и интегрируется в его бытие, во всеобщее, как один из его моментов. На наш взгляд, именно эта точка зрения максимально адекватно отражает сущность всеобщего. Диалектический метод, в сущности, есть реализация в человеческом мышлении движущегося конкретного всеобщего во всей его полноте. В этой связи мы можем утверждать, что человеческая активность, как и человеческое сознание, есть воплощенная во всей своей полноте, чистоте и всеобщности диалектика.

Исходя из рассмотренных нами философско-антропологических подходов в осмыслении формирования человеческой активности, мы вновь обнаруживаем две основные ступени ее возникновения и развития. Первая ступень предполагает первоначальное отрицание животной природы человека, а затем отчуждения ее от него путем абсолютизации какой-либо открывшейся в этом процессе стороны всеобщего, ее абстрагирования от него и погружения человека в этот абстрактный идеальный мир. Такой абстракцией может служить, например, оторванное от всего, в том числе и от собственного тела, «я» человека. В ходе действия этого механизма активность человека замирает на самой низшей черте, а человек живет в некотором иллюзорном идеальном мире, совершенно оторванном от реальности. Он уже не природное существо, его активность не есть биологическая активность, но и человеческая активность в нем проявляется лишь какими-то своими гранями. Полноценный же процесс

формирования человеческой активности предполагает максимальную реализацию всеобщего в его конкретности. В результате отрицания природного как единичного мир должен быть раскрыт и удержан в человеческом сознании во всем многообразии его противоречивых конкретных моментов.

Высший уровень человеческой активности предполагает вторую ступень. Вторая ступень представляет собой трансгрессию – возврат к отринутому актом первого отрицания непосредственному животному порыву, направленному на предстоящее субъекту чувственное единичное. Это единичное, как предмет человеческой потребности, и становится тем, что придает диалектическое единство актуализированному противоречивому всеобщему. Всеобщее организуется вокруг этого единичного, диалектически сплавляясь с ним и раскрывая все многообразие его связей и сторон. Жизненный непосредственный порыв человека в ходе акта трансгрессии теряет свой непосредственный характер, обогащается опытом всеобщего и, в результате, раскрывает предстоящую вещь, находящуюся теперь в фокусе сознания человека, во всем многообразии ее связей и отношений с миром, со всеобщим. Это есть движение от абстрактного к конкретному.

Вторая ступень представляет собой возврат к природе (эмпирически-конкретному), возврат к тому, что первоначально отрицалось, и преобразование его с учетом опыта всеобщего (формирование спекулятивно-конкретного). В результате подобного возврата всеобщее актуализируется как конкретное всеобщее, в единстве его идеальных и материальных сторон. Всеобщее актуализируется в результатах человеческой активности. В ходе своей активности человек должен актуализовать все возможные связи и закономерности мира, снять их в произведенном активностью результате, разрешить противоречия, существующие в мире, гармонизировать мир.

Подобный акт возврата представлен, в частности, в обряде инициации. Ребенок, являющийся частью искусственного, отделенного от природы пространства, выводится из него с помощью определенных ритуалов и оказывается вновь в первоначальном природном имманентном пространстве, в

котором он начинает осуществлять действия, нарушающие всевозможные запреты и табу. Иницируемый выходит за границы культуры, за границы труда и порядка в пространство природного хаоса, в пространство ярости (по Ж. Батаю). Здесь происходит синтез природного и культурного, их снятие. Природное и культурное становятся моментами актуализировавшегося конкретно-всеобщего. Второй акт является завершающим актом формирования человеческой активности.

Распространенный в традиционном обществе ритуал потлача также является выражением рассматриваемой нами ступени. Накопленное богатство, которое до определенного момента было неприкосновенным, которое символизировало ограничение человеком своих биологических потребностей, раздается, проедается и пропивается в один миг священного дружеского пира. Посредством потлача культура накладывает ограничение на потребление человеком произведенных им продуктов, но тем самым она создает те рамки, в которых буйство ограниченных этим запретом животных сил создает пространство совместного празднества, характеризующегося гораздо большей интенсивностью и яркостью. Внося всеобщее в однозначные биологические отношения человека со средой, культура преобразует эти отношения, заставляет человека гораздо глубже переживать их.

Христианская мифология и религиозная практика также являет нам демонстрацию второй ступени описываемого нами процесса. После того как Христос приносит в жертву свое тело, с максимальной жестокостью отрицая его, он воскресает, т. е. вновь возвращается в тело, преобразуя его. Именно это преображенное тело в виде хлеба и вина поедают христиане в момент причастия после нескольких дней поста и убивания собственной плоти. И это поедание хлеба и вина представляет собой празднество и пир, представляет собой возврат к прежде отвергаемой плоти. Оно означает преображение плоти, несовершенного тела и души. Христианин вносит в свое тело, в свою плоть, преображенное тело Христа (по существу всеобщее). Тем самым он становится

причастным церкви. Таким образом происходит преобразование единичного путем его приобщения ко всеобщему.

Основным свойством данной ступени является ее диалектичность. Эта диалектичность проявляется прежде всего в том, что отрицание единичного сменяется в нем отрицанием отрицания, а первоначально отчужденная от всеобщего природность и чувственность человека возвращаются в него в качестве одного из важнейших его моментов.

Описанный нами процесс в своих основных моментах совпадает с выявленным Ж. Батаем механизмом формирования мистического (предельного) опыта людей, названного им трансгрессией. В отличие от трансценденции, представляющей собой лишь акт отрицания чувственного наличного бытия и обретения всеобщего, трансгрессия содержит в себе еще и акт возвращения и преобразования исходного бытия. Она есть уход-и-возврат. Она есть снятие всех противоречий мира в процессе воплощения конкретного всеобщего.

В понимании Ж. Батая, трансгрессия представляет собой переступание культурных запретов, призванных отделить человека от его погруженности в природу, от его животности. По его словам, «всякое животное пребывает в своей среде подобно потоку воды в водной стихии»¹³¹. Животное имманентно природе. «Мир животных – это мир имманентности и непосредственности»¹³², – пишет Ж. Батай. Природа же в своей сущности представляет собой постоянный рост, постоянное движение, размножение и смерть. Этот процесс Ж. Батай называет яростью: «Любой запрет – это запрет некой стихийной ярости. Эта ярость дана в плоти, что означает игру детородных органов»¹³³.

Ярость стремится уничтожить всякое единичное, дискретное существование¹³⁴. В результате непрерывного природного движения на смену одним организмам с беспощадностью приходят другие. В момент полового безумия границы между животными снимаются и зарождение новой жизни

¹³¹ Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Мн., 2000. С. 16.

¹³² Там же. С. 21.

¹³³ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 556.

¹³⁴ Там же. С. 563.

приводит к смерти жизни предшествующей. Ярость выражается в сексуальности и смерти, выражающих вечное движение природы. Человек же стремится вырваться из этой имманентности, сохранить свое дискретное индивидуальное существование. С этой целью он создает запреты, позволяющие ему сдерживать ярость, вырваться из этого постоянно движущегося и неумолимого потока¹³⁵.

Человек создает пространство, отделенное от природы, противостоящее ярости, и это есть пространство труда и накопления. Человек стремится сохранить свое дискретное состояние, противостоящее току жизни. С этой целью он тормозит свои инстинкты, накапливает ресурсы, не позволяя себе растрачивать их¹³⁶. Однако пространство труда, по Ж. Батаю, есть профанное пространство. Человек в нем несчастен, он чувствует свою отделенность от природы, от духа, его влечет стремление к нарушению запрета.

Переход в сферу сакрального предполагает переступание человеком границы запрета, отделяющего его от ярости и природы, от имманентного существования в ней. Это переступание есть трата всего накопленного, принесение в жертву культурных вещей. Так, по мнению Ж. Батая, принесение в жертву животных или каких-то культурных предметов, которые в ходе жертвоприношения разрушаются, есть возвращение этих животных или предметов в их природную естественную стихию, в то состояние, из которого они были вырваны деятельностью человека.

Однако это переступание не есть уничтожение границы. Граница между мирами удерживается. Она снимается (*aufhebung*) в акте трансгрессии, т. е. лишается своего абсолютного непосредственного характера и сохраняется лишь как один из моментов в рамках возникшего нового бытия человека. Трансгрессия снимает запрет, не уничтожая его. Переступая границу, человек тем самым не возвращается в свое прежнее животное состояние. Наоборот, он с большей силой и интенсивностью переживает его, выходя тем самым и за

¹³⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 531.

¹³⁶ Там же. С. 519.

пределы культуры и за пределы природы¹³⁷. Именно наличие границ между профанным и сакральным пространствами и делает человека человеком, формирует человеческую активность.

Трансгрессия осуществляется согласно гегелевскому принципу: тезис-антитезис-синтез. Тезис есть погруженность человека в имманентное природное бытие, в чувственную наличность, в здесь-и-теперь, где он обнаруживает себя как единичное противостоящее другим единичным. Антитезис представляет собой отрицание имманентного пребывания в природе, дистанцирование от нее, преодоление чувственного здесь-и-теперь, выход за рамки единичного, охват природы в ее всеобщности. Антитезис обнаруживается в противостоянии субъекта и объекта, человека и природы. Синтез предполагает возврат в природное чувственное здесь-и-теперь и преобразование его в соответствии с опытом всеобщего. Природное единичное синтезируется со всеобщим, рождая индивидуальность. Абстрактное (одностороннее) чувственное здесь-и-теперь бытие преобразуется в конкретное всеобщее бытие, в котором всеобщее есть как в-себе-и-для-себя всеобщее.

В ходе истории трансгрессия развивалась и совершенствовалась, что мы можем видеть на примере истории института брака. Так, групповой брак и древние оргии постепенно преобразовались в таинство христианского брака и брачный пир. Древний каннибализм приобрел совершенно символически утонченную форму вкушения плоти и крови Христова, которая предстоит как продукты совместного человеческого труда – хлеб и вино. А древнее человеческое жертвоприношение богам (по сути, самоубийство) превратилось в духовный пост и воздержание. Мы видим, что в процессе истории трансгрессия становится все более гармоничной, синтезирующей в себе различные моменты бытия, без уничтожения какого-либо из них. Чем более развитой является культура, чем более жесткие ограничения накладывает она на животную

¹³⁷ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 534.

активность человека, тем выше бывает эффект, производный от данных ограничений, тем выше возможный уровень человеческой активности.



Рисунок 1. Схема двухступенчатого процесса формирования человеческой активности

Таким образом, человеческая активность представляет собой процесс актуализации и конкретизации мирового всеобщего. Формирование человеческой активности может быть представлено как двухступенчатый процесс восхождения единичного к конкретно-всеобщему (рис. 1).

На первой трансцендентной ступени происходит торможение инстинктивных и рефлексивных реакций человека на предстоящее его органам чувств единичное. Тем самым достигается отрицание имманентного погружения человека в природу. Человек актуализирует абстрактно-всеобщее и обнаруживает противоречие между единичным и всеобщим. Эта ступень обеспечивается различными культурными механизмами (например, торможение непосредственных автоматических реакций посредством табу, жертвоприношения). Посредством торможения привычной биологической активности происходит расширение психического отражения человека, формируется и стимулируется его воображение, сознание. Здесь формируется

низший уровень человеческой активности, биологический индивид становится человеком, при этом отделенность единичного от всеобщего не исчезает, а выходит лишь на новый уровень. На этой ступени отделенность человека от конкретно-всеобщего может представлять в форме эгоизма, фанатизма, тоталитаризма и других крайностей человеческого рассудка. Снятие возникшего противоречия и переход на высший уровень человеческой активности происходит в рамках второй – трансгрессивной ступени.

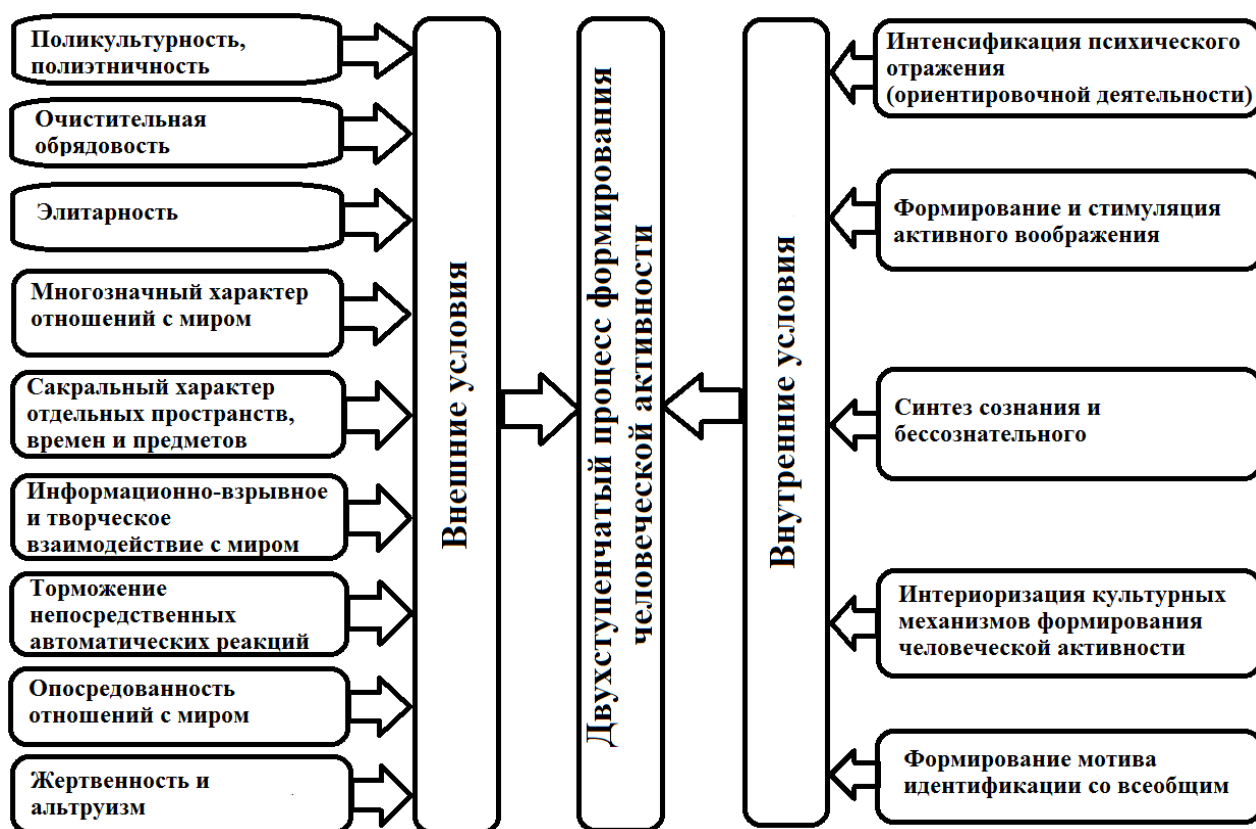


Рисунок 2. Внешние и внутренние условия формирования человеческой активности

Вторая – трансгрессивная ступень заключается в возврате к отринутой на первой ступени природной единичности и преобразовании ее с учетом всеобщего. На этой ступени достигается спекулятивный синтез единичного и всеобщего. В архаических культурах трансгрессивная ступень обеспечивается различными культурными механизмами (например, информационно-взрывное и творческое взаимодействие с миром, вызываемое посредством потлача, жертвоприношения, инициации, празднования Нового года).

На психологическом уровне вторая ступень предполагает синтез сознания и бессознательного, интериоризацию культурных механизмов формирования

человеческой активности, формирование мотива отражения всеобщего и самоидентификации с ним. В трансгрессии происходит синтез всеобщего и единичного через их живое взаимопроникновение в процессе преобразования предмета потребности и самой потребности человека с учетом всеобщего. Делая единичное своей живой частью, всеобщее конкретизирует себя. На второй ступени формируется высший уровень человеческой активности.

Двухступенчатый процесс формирования человеческой активности открывает конкретному человеку новые непроявленные стороны всеобщего, таящиеся в тех противоречиях и напряжениях мира, которые возникают на пути реализации в нем конкретно-всеобщего. Единичное существо, открывшееся этим напряжениям, впусившее их в себя, овладевшее их энергией и движущееся в соответствии с ними, и становится носителем силы мирового конкретно-всеобщего, становится способом его актуализации, проявляет максимум активности, захватывающей в своем проявлении весь мир. Через актуализацию в себе всеобщего, единичное само становится всеобщим, снимая в себе свое иное. Поставив себя в центр интенсивных напряжений мира, впусив эти напряжения в себя, удерживая их в себе, а также накопив ресурсы стремящейся преодолеть эти напряжения жизненной энергии, человек приступает к их снятию в процессе осуществления свободного творческого праздничного труда. Такого рода праздничный труд, преобразующий мир в соответствии с требованиями всеобщего, и есть человеческая активность. Всеобщее актуализируется в результатах человеческой активности. В ходе своей активности человек актуализирует все возможные связи и закономерности мира, снимает (*aufhebung*) противоречия, существующие в мире, гармонизирует мир.

Таким образом, вследствие трансгрессии происходит обогащение сознания человека как абстрактным, так и конкретным содержанием всеобщего, которое воплощается в предстоящем человеку наличном бытии. Процесс воплощения всеобщего во всей полноте его аспектов (в его конкретности) и есть человеческая активность.

Основные выводы второй главы

В истории философии сложились два подхода (абстрактный и спекулятивный) к пониманию всеобщего и человеческой активности. В рамках абстрактного подхода всеобщее понимается прежде всего как абстрактно-всеобщее, а человеческая активность представляет собой процесс актуализации абстрактно-всеобщего в мире. Данный подход описывает лишь трансцендентную ступень формирования человеческой активности. Спекулятивный подход под всеобщим понимает прежде всего конкретно-всеобщее. Мировое конкретно-всеобщее предстает в спекулятивном подходе как единство всех многообразных сторон и моментов мира: рационального и иррационального, идеального и материального, субъективного и объективного, ставшего и становящегося, сознательного и бессознательного, веры и знания, индивидуального и социального и т. д. В связи с этим человеческая активность в рамках спекулятивного подхода может быть представлена как актуализация мирового конкретно-всеобщего. Спекулятивный подход, таким образом, предполагает наличие второй (трансгрессивной) ступени формирования человеческой активности, в рамках которой происходит снятие противоречий между единичным и всеобщим, имманентным и трансцендентным. Эта ступень в рамках нашей схемы и формирует высший уровень человеческой активности.

Двухступенчатый процесс формирования человеческой активности обеспечивается единством внешних и внутренних условий его существования.

Основная роль культуры заключается в освобождении человека от власти единичного за счет привнесения в его отношения с окружающей средой всеобщего. Человеческая культура является тем более духовной и тем более формирующей человеческую активность, чем более в ней представлены основные культурные механизмы формирования человеческой активности. К основным внешним (культурным) условиям формирования человеческой активности относятся: торможение всех непосредственных автоматических однозначных реакций индивида (интердикция); опосредованность его отношений с миром; многозначный характер этих отношений и свобода

выбора; информационно-взрывное и творческое взаимодействие с миром; элитарность; очистительная обрядовость; жертвенность и альтруизм; сакральность отдельных пространств, времен и предметов; поликультурность.

Формирование человеческой активности предполагает наличие у человека психического отражения всеобщего, идентификацию с ним. К необходимым внутренним условиям, обеспечивающим формирование человеческой активности, можно отнести: стимулирование активного воображения; интенсификацию психического отражения; синтез сознания и бессознательного; интериоризацию культурных механизмов формирования человеческой активности; формирование мотива отражения всеобщего и идентификации с ним.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, подведем итоги проведенного исследования. Человеческая активность есть процесс самодвижения человека, в ходе которого происходит актуализация его человеческой сущности, представляющей собой мировое всеобщее. Мировое всеобщее есть закон существования, изменения и развития мира, всех существующих в мире особенных, единичных явлений в их связи, взаимодействии и единстве. Мировое всеобщее в то же время есть тот предел, к которому стремится мир в своем развитии. Человек становится человеком постольку, поскольку он постигает мировое всеобщее, творит то, что соответствует этому всеобщему, воплощает его веления в своей деятельности, в конечном счете, становится им. Мировое всеобщее направлено к мировому благу. Оно устремлено к разрешению находящихся в мире противоречий, к приведению мира в более совершенное духовное состояние, к его гармонизации. Таким образом, человеческая активность представляет собой процесс актуализации мирового всеобщего, направленного на гармонизацию мира, на приведение его в соответствие с собой. Постольку, поскольку человек актуализирует в своей деятельности мировое всеобщее, он и является активным.

Человеческая активность формируется посредством двухступенчатого процесса восхождения от единичного к конкретно-всеобщему. На первой ступени происходит отрицание автоматических, инстинктивных реакций человека. Оно осуществляется как посредством разнообразных культурных средств, так и усилий самого человека, стремящегося к обретению опыта всеобщего. В результате такого торможения происходит обнаружение человеком абстрактно-всеобщего. Такого рода процесс приобщения человека ко всеобщему может быть обозначен как трансцендирование (трансцензус). Это – низший уровень человеческой активности, проявляющийся в актуализации абстрактного всеобщего, формировании человеческого рассудка, возникновении социальных форм отделенности от мирового конкретно-

всеобщего (эгоизм, ригоризм, фанатизм). При этом мир раскалывается для человека на реальный и идеальный. Абстрактно-всеобщее ложится в основу социальных норм и законов, рассматривающих человека как представителя общества, но не как индивидуальность.

На второй ступени происходит возврат к отринутому актом первого отрицания непосредственному животному порыву, направленному на предстоящее субъекту чувственное единичное. Здесь осуществляется синтез всеобщего и единичного, органическое проникновение их друг в друга. Этот синтез есть актуализация конкретно-всеобщего. Подобного рода возврат в имманентность сопровождается максимальным удовольствием и радостью, поскольку человек испытывает самотождественность на более высоком уровне, чем когда-либо ранее, ведь все противоречия, существовавшие до этого момента, оказываются здесь снятыми. Через актуализацию в себе всеобщего единичное само становится всеобщим, снимая тем самым свое иное. Подобного рода состояние человека может быть названо праздничным состоянием, а сам процесс подобного снятия всех противоречий трансгрессией и праздником. В рамках второй ступени возникает высший уровень человеческой активности, представляющий собой процесс актуализации мирового конкретно-всеобщего. Мировое конкретно-всеобщее представляет собой единство всех многообразных сторон и моментов мира: рационального и иррационального, идеального и материального, субъективного и объективного, ставшего и становящегося, сознательного и бессознательного, веры и знания, индивидуального и социального и т. д.

В истории философии сложились два подхода (абстрактный и спекулятивный) к пониманию всеобщего и человеческой активности. В рамках абстрактного подхода всеобщее понимается прежде всего как абстрактно-всеобщее, а человеческая активность представляет собой процесс актуализации абстрактно-всеобщего в мире. Данный подход описывает лишь трансцендентную ступень формирования человеческой активности. Спекулятивный подход под всеобщим понимает прежде всего конкретно-

всеобщее. В связи с этим человеческая активность в рамках спекулятивного подхода может быть представлена как актуализация мирового конкретно-всеобщего. Спекулятивный подход, таким образом, предполагает наличие второй трансгрессивной ступени формирования человеческой активности, в рамках которой происходит снятие противоречий между единичным и всеобщим, имманентным и трансцендентным. Эта ступень в рамках нашей схемы и формирует высший уровень человеческой активности.

В исследовании были выявлены и описаны внешние и внутренние условия двухступенчатого процесса формирования человеческой активности. Внешние условия: торможение всех непосредственных автоматических однозначных реакций индивида (интердикция); опосредованность его отношений с миром; многозначный характер этих отношений и свобода выбора; информационно-взрывное и творческое взаимодействие с миром; элитарность; очистительная обрядовость; жертвенность и альтруизм; сакральность отдельных пространств, времен и предметов; поликультурность. Внутренние условия: стимулирование активного воображения, интенсификация психического отражения, синтез сознания и бессознательного, интериоризация культурных механизмов формирования человеческой активности, формирование мотива отражения всеобщего и самоидентификации с ним.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абрамова, Н. Т. Сфера деятельности и уровень активности [Текст] / Н. Т. Абрамова // Вопросы философии. – 1970. – № 9. – С. 75–86.
2. Азаренко, С. А. Трансгрессия [Текст] / С. А. Азаренко // Современный философский словарь: под общ. ред. проф. В. Е. Кемерова. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск : «Панпринт», 1998. – С. 937.
3. Анисимов, О. С. Сущность деятельности и субъективность [Текст] / О. С. Анисимов // Мир психологии. – 2006. – № 3. – С. 30-40.
4. Анисимов, А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества [Текст] / А. Ф. Анисимов. – М. : Наука, 1966. – 246 с.
5. Анисимов, А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований [Текст] / А. Ф. Анисимов. – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – 238 с.
6. Аристотель. Метафизика [Текст] / Аристотель // Собр. соч. : в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. I. – С. 63–371.
7. Аристотель. Никомахова этика [Текст] / Аристотель // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т. IV. – С. 53–295.
8. Аристотель. Физика [Текст] / Аристотель // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1981. – Т. III. – С. 59–263.
9. Асмолов, А. Г. Деятельность и установка [Текст] / А. Г. Асмолов. – М. : МГУ, 1979. – 151 с.
10. Асмолов, А. Г. О динамическом подходе к психологическому анализу деятельности [Текст] / А. Г. Асмолов, В. А. Петровский // Вопросы психологии. – 1978. – № 1. – С. 70–80.
11. Асмолов, А. Г. Основные принципы психологического анализа и теории деятельности [Текст] / А. Г. Асмолов // Вопросы психологии. – 1982. – № 2. – С. 14–28.

12. Асмолов, А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров [Текст] / А. Г. Асмолов. – М. : Ин-т практ. псих., Воронеж : МОДЭК, 1996. – 767 с.
13. Барановский, В. Н. Генезис и функции категории самодвижение [Текст] / В. Н. Барановский. – Киев : Вища шк., 1985. – 136 с.
14. Барт, Р. Метафора глаза [Текст] / Р. Барт // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 93 – 99.
15. Батай, Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология [Текст] / Ж. Батай. – М. : Ладомир, 2006. – 742 с.
16. Батай, Ж. Внутренний опыт [Текст] / Ж. Батай. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
17. Батай, Ж. История эротизма [Текст] / Ж. Батай. – М. : "Логос", "Европейские издания", 2007. – 200 с.
18. Батай, Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло [Текст] / Ж. Батай. – Мн. : Современный литератор, 2000. – С. 5 – 121.
19. Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе [Текст] / М. М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1975. – С. 234–408.
20. Бергсон, А. Творческая эволюция [Текст] / А. Бергсон // Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – Мн. : Харвест, 1999 – С. 5–414.
21. Бергсон, А. Философская интуиция [Текст] / А. Бергсон // Новые идеи философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы. – СПб., 1912. – С. 1–28.
22. Берндт, Р. М. Мир первых австралийцев [Текст] / Р. М. Берндт, К. Х. Берндт. – М. : Наука, 1983. – 447 с.
23. Валиевич, Е. С. Всеобщее в интерпретации толпы и индивидуальности [Текст] / Е. С. Валиевич // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. – 2008. – №2(66) . – С. 64-65.

24. Валевич, Е. С. Феномен массы в переходный период общественного развития: методологический анализ [Текст] : автореф. дис. ... канд. философ. наук. / Валевич Е. С. – Омск: ОмГПУ, 2008. – 17 с.
25. Вертгеймер, М. Продуктивное мышление [Текст] / М. Вертгеймер. – М. : Прогресс, 1987. – 336 с.
26. Воробьев, Ю. Л. Активность как выражение самодвижения [Текст] / Ю. Л. Воробьев // Ученые записки КГПИ. "В. И. Ленин и некоторые вопросы общественных наук". – Курск : КГПИ, 1971. – Т. 76. – С. 170–179.
27. Воробьев, Ю. Л. К вопросу об активности к неживой природе / Ю. Л. Воробьев [Текст] // Материалы межвузовской научной конференции по проблеме возрастания активности общественного сознания. – Курск : КГПИ, 1968. – С. 37–38.
28. Воробьев, Ю. Л. Логико-семантический анализ понятия активности [Текст] / Ю. Л. Воробьев // Материалы межвузовской конференции по проблемам возрастания активности общественного сознания. – Курск : КГПИ, 1968. – С. 33–35.
29. Воробьев, Ю. Л. Природа человеческой активности (философский аспект) [Текст] / Ю. Л. Воробьев. – Курск : Изд-во КГСХА, 2000. – 233 с.
30. Воробьев, Ю. Л. Творческая активность личности [Текст] / Ю. Л. Воробьев // Тезисы докладов и выступлений на научной конференции "Третьи Илиадиеские чтения". – Курск : Изд-во КГПУ, 2000. – С. 5–8.
31. Воробьев, Ю. Л. Постановка проблемы активности в домарксистской материалистической философии [Текст] / Ю. Л. Воробьев // Сборник статей аспирантов КГПИ. – Курск : КГПИ, 1971. – С. 3–16.
32. Вьяккерев, Ф. Ф. Место и значение категории самодвижение в материалистической диалектике [Текст] / Ф. Ф. Вьяккерев // Проблемы диалектики. Вып. I. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1972. С. 33–46.
33. Вьяккерев, Ф. Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике [Текст] / Ф. Ф. Вьяккерев. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1972. – 86 с.

34. Гальперин, П. Я. Введение в психологию : учебное пособие для вузов [Текст] / П. Я. Гальперин. – М. : «Книжный дом «Университет», 2000. – 336 с.
35. Гальперин, П. Я. Лекции по психологии [Текст] / П. Я. Гальперин. – М. : Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. – 400 с.
36. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Система наук. Часть I. – М. : Соцэкгиз, 1959. – Т. IV. – 369 с.
37. Гегель, Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 388–394.
38. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Кн. 1. – Л. : Партийное изд-во, 1932. – Т. IX. – 315 с.
39. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Кн. 3. – М. : Соцэкгиз, 1935. – Т. XI. – 528 с.
40. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Том II. – М. : Соцэкгиз, 1939. – Т. VI. – 388 с.
41. Гегель, Г. В. Ф. Философия природы [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – М. : Соцэкгиз, 1934. – Т. II. – 683 с.
42. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – М. : Соцэкгиз, 1929. – Т. I. – 369 с.
43. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1956. – Т. III. – 372 с.
44. Гумилев, Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия [Текст] / Л. Н. Гумилев. – М. : Мишель и К, 1993. – 335 с.
45. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Л. Н. Гумилев. – М. : Мишель и К, 1993. – 495 с.

46. Гуссерль, Э. Картезианские медитации [Текст] / Э Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.
47. Двинская, К. Е. Диалектическая природа биологической активности [Текст] / К. Е. Двинская, А. С. Мамзин // Проблемы диалектики. Вып. I. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1972. – С. 136–145.
48. Двинская, К. Е. Единство активности и реактивности как выражение противоречивости живых систем [Текст] / К. Е. Двинская // Проблемы диалектики. Вып. III. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1973. – С. 78–83.
49. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках [Текст] / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. I. – М. : Мысль, 1989. – С. 250– 297.
50. Демин, М. В. К вопросу о соотношении понятий «деятельность», «активность», «поведение» [Текст] / М. В. Демин // Вестник МГУ. Серия 8 (философия). – № 6. – 1970. – С. 25–32.
51. Демин, М. В. Специфика человеческой деятельности [Текст] / М. В. Демин // Вестник МГУ. – № 5. – 1974. – С. 32–44.
52. Денисов, С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды : учебное пособие [Текст] / С. Ф. Денисов. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2004. – 216 с.
53. Денисов, С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография [Текст] / С. Ф. Денисов. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2001. – 206 с.
54. Денисов, С. Ф. Разум и рассудок в структуре человеческой активности [Текст] / С. Ф. Денисов. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1993. – 182 с.
55. Денисов, С. Ф. Человеческое и животное в человеке [Текст] / С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова. – Омск : Изд-во ОмГПУ. 1995. – 184 с.
56. Ершов, А. А. Взгляд психолога на активность человека [Текст] / А. А. Ершов. – М. : Луч. 1991. – 159 с.
57. Зейгарник, Б. В. Теория личности Курта Левина [Текст] / Б. В. Зейгарник. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – 118 с.

58. Зинченко, В. П. Образ и деятельность [Текст] / В. П. Зинченко. – М. : Издательство института практической психологии, Воронеж : НПО «МОДЭК», 1997. – 608 с.
59. Иванов, С. Ю. Всеобщее как категория диалектической логики [Текст] / С. Ю. Иванов // Вестник Челябинского государственного университета (философия и методология науки) – 2009. – №33. – С. 122-125.
60. Иванов, С. Ю. Всеобщее, особенное и единичное как категории диалектической логики [Текст] / С. Ю. Иванов // Вестник Оренбургского государственного университета (философские науки) – 2009. – № 10. (104) – С. 19-22.
61. Иванов, С. Ю. Категория особенного как антиномия всеобщего и единичного [Текст] / С. Ю. Иванов // Вестник Челябинского государственного университета (философия и методология науки). – 2010. – №1. – С. 148-151.
62. Иванов, С. Ю. Роль категории всеобщего в «Капитале» К. Маркса [Текст] / С. Ю. Иванов // Вестник Оренбургского государственного университета (философские науки). – 2010. – №7. – С. 24-27.
63. Иванов, В. В. Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем [Текст] / В. В. Иванов // Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. – М. : «Языки русской культуры», 1998. – С. 381–605.
64. Ильенков, Э. В. Всеобщее / Э. В. Ильенков // Философская энциклопедия : в 5 т. Т. I. / Под ред. Ф. В. Константинова. – М. : Советская энциклопедия, 1960. – С. 301–304.
65. Ильенков, Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса [Текст] / Э. В. Ильенков. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – 285 с.
66. Ильенков, Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении [Текст] / Э. В. Ильенков. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. – 464 с.

67. Ильенков, Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории [Текст] / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1984. – 320 с.
68. Ильенков, Э. В. О всеобщем [Текст] / Э. В. Ильенков // Ильенков Э. В. Философия и культура (Мыслители XX века). – М. : Политиздат, 1991. – С. 320–339.
69. Ильин, И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека [Текст] / И. А. Ильин. – СПб.: Наука, 1994. – 544 с.
70. Иорданский, В. Б. Хаос и гармония [Текст] / В. Б. Иорданский. – М. : «Наука», 1982. – 343 с.
71. Каган, М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа) [Текст] / М. С. Каган. – М. : Политиздат, 1974. – 328 с.
72. Кайдалов, В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы [Текст] / В. А. Кайдалов. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1982. – 201 с.
73. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант // Кант, И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3. – М. : Чоро, 1994. – С. 6–622.
74. Кардашева, А. С. Философский анализ проблемы биологической активности [Текст] / А. С. Кардашева // Вопросы философии. – 1966. – № 8. – С. 23–33.
75. Келер, В. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян [Текст] / В. Келер // Келер В., Коффка К. Основные направления психологии в классических трудах. Гештальт-психология. – М. : «АСТ-ЛТД», 1998. – 704 с.
76. Кирилюк, А. С. Категория «активность»: мировоззренческие и методологические функции [Текст] / А. С. Кирилюк. – Киев : Наукова думка, 1985. – 127 с.
77. Клоссовски, П. Симулякры Жоржа Батая [Текст] / П. Клоссовски // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 81–89.

78. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля [Текст] / А. Кожев. – СПб. : «Наука», 2003. – 792 с.
79. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля [Текст] / А. Кожев. – М. : «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. – 208 с.
80. Коул, М. Культура и мышление [Текст] / М. Коул, С. Скрибнер. – М. : Прогресс, 1977. – 261 с.
81. Коул, М. Культурно-историческая психология [Текст] / М. Коул. – М. : Когито-Центр; Ин-т псих. РАН, 1997. – 432 с.
82. Кремлянский, В. И. К анализу понятия активности материальных систем [Текст] / В. И. Кремлянский // Вопросы философии. – 1969. – № 10. – С. 54–63.
83. Крупнов, А. И. Психологические проблемы исследования активности человека [Текст] / А. И. Крупнов // Вопросы психологии. – № 3. – 1984. – С. 25–34.
84. Левин, К. Динамическая психология: Избранные труды [Текст] / К. Левин. – М. : Смысл, 2001. – 572 с.
85. Леонтьев, А. Н. Борьба за проблему сознания в советской психологии [Текст] / А. Н. Леонтьев // Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. Т. I. – М. : Педагогика, 1983. – С. 22–31.
86. Леонтьев, А. Н. Деятельность. Сознание. Личность [Текст] / А. Н. Леонтьев. – М. : Политиздат, 1977. – 304 с.
87. Леонтьев, А. Н. Образ мира [Текст] / А. Н. Леонтьев // Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. Т. II. – М. : Педагогика, 1983. – С. 251–262.
88. Леонтьев, А. Н. Очерк развития психики [Текст] / А. Н. Леонтьев // Леонтьев, А. Н. Проблемы развития психики. – М. : Изд-во Академии пед. наук РСФСР, 1959. – С. 111–331.
89. Леонтьев, А. Н. Проблема возникновения ощущения [Текст] / А. Н. Леонтьев // Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. – М. : Изд-во Академии пед. наук РСФСР, 1959. – С. 6–89.

90. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа [Текст] / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф-Число-Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 5–217.
91. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : «Искусство-СПБ», 2000. – С. 150–389.
92. Лотман, Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : «Искусство-СПБ», 2000. – С. 557–568.
93. Лотман, Ю. М. Культура как субъект и сама-себе объект [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : «Искусство-СПБ», 2000. – С. 639–647.
94. Лотман, Ю. М. Мозг – текст – культура – искусственный интеллект [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : «Искусство-СПБ», 2000. – С. 580–590.
95. Лотман, Ю. М. Феномен культуры [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : «Искусство-СПБ», 2000. – С. 568–580.
96. Лурия, А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов [Текст] / А. Р. Лурия. – М. : Наука, 1974. – 172 с.
97. Лурия, А. Р. Язык и сознание [Текст] / А. Р. Лурия. – Ростов-на-Дону. : Феникс, 1998. – 416 с.
98. Лысый, И. Я. О содержании и категориальном статусе понятия «активность» [Текст] / И. Я. Лысый // Вопросы общественных наук : науч. сб. Выпуск 26. Проблемы исторического материализма. – Киев : Вища школа, 1976. – С. 40–48.
99. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии [Текст] / М. К. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 311 с.
100. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М. : Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1956. – С. 517–642.

101. Маслов, С. Ю. Асимметрия познавательных механизмов и ее следствия [Текст] / С. Ю. Маслов // Семиотика и информатика. Выпуск 20. – М. : ВИНТИ, 1983. – С. 3–34.
102. Матвеев, М. Н. Асимметрия противоречий – внутренний импульс развития [Текст] / М. Н. Матвеев // Вестник МГУ. Серия 8. Философия. – 1974. – № 5. – С. 3–14.
103. Мордкович, В. Г. Активность как философская категория [Текст] / В. Г. Мордкович // Материалы межвузовской научной конференции по проблеме возрастания активности общественного сознания. – Курск : КГПИ, 1968. – С. 31–35.
104. Мосс, М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах [Текст] / М. Мосс // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. – М. : Восточная литература, 1996. – С. 85–111.
105. Николин, В. В. Диалектика всеобщего в методологии Карла Маркса [Текст] / В. В. Николин // Николин В. В. Немецкая классическая философия. Г. В. Ф. Гегель: актуальность системы и история самосознания. Диалектика всеобщего в методологии Карла Маркса. – Омск : ОмГПУ, 2011. – 449 с.
106. Петровский, В. А. К психологии активности личности [Текст] / В. А. Петровский // Вопросы психологии. – 1975. – № 3. – С. 26–38.
107. Петровский, В. А. Личность в психологии [Текст] / В. А. Петровский. – Ростов-на-Дону. : Феникс, 1996. – 512 с.
108. Петрушенко, Л. А. Единство системность, организованность и самодвижения [Текст] / Л. А. Петрушенко. – М. : Мысль, 1975. – 286 с.
109. Петрушенко, Л. А. Самодвижение материи в свете кибернетики [Текст] / Л. А. Петрушенко. – М. : Наука, 1971. – 292 с.
110. Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. I. [Текст] / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева и др. – М. : Мысль, 1990. – 860 с.

111. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. II. [Текст] / Платон : под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 626 с.
112. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. III. Ч. I. [Текст] / Платон : под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 752 с.
113. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. III. Ч. II. [Текст] / Платон : под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 731 с.
114. Плеснер, Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию [Текст] / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 96–151
115. Поливанов, В. В. Социальная активность как категория исторического материализма [Текст] / В. В. Поливанов // Социальная активность: от потребности к деятельности. Выпуск 4. – Челябинск : ЧГПИ, 1978. – С. 3–28.
116. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии) [Текст] / Б. Ф. Поршнев. – СПб. : Алетейя, 2007. – 720 с.
117. Пропп, В. Я. Морфология волшебной сказки; Исторические корни волшебной сказки [Текст] / В. Я. Пропп. – М. : Лабиринт, 1998. – 512 с.
118. Роджерс, К. Становление человека [Текст] / К. Роджерс. – М. : Универс, 1994. – 480 с.
119. Росс, Л. Человек и ситуация [Текст] / Л. Росс, Р. Нисбетт. – М. : Аспект пресс, 1999. – 429 с.
120. Рубинштейн, С. Л. Основы общей психологии [Текст] / С. Л. Рубинштейн. – СПб. : «Питер Ком», 1998. – 688 с.
121. Сагатовский, В. Н. К определению категории активности [Текст] / В. Н. Сагатовский // Материалы межвузовской конференции по проблеме возрастания активности общественного сознания в период строительства коммунизма. – Курск : КГПИ, 1968. – С. 35–36.

122. Сартр, Ж. П. Один новый мистик [Текст] / Ж. П. Сартр // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 13–45.
123. Семенцов, В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты [Текст] / В. С. Семенцов // Восток-Запад (исследования, переводы, публикации). – М. : Наука, 1988. – С. 5–25.
124. Симонов, В. П. Мотивированный мозг [Текст] / В. П. Симонов. – М. : Наука, 1987. – 238 с.
125. Симонов, В. П. Эмоциональный мозг [Текст] / В. П. Симонов. – М. : Наука, 1981. – 215 с.
126. Смирнов, С. Д. Активность. Деятельность. Личность [Текст] / С. Д. Смирнов // Мир психологии. – 2006. – № 3. – С. 11–23.
127. Смирнов, С. Д. Психология образа: проблема активности психического отражения [Текст] / С. Д. Смирнов. – М.: МГУ, 1985. – С. 231.
128. Сойко, Э. В. Деятельность в генезисе человека и генезис деятельности в антропогенезе [Текст] / Э. В. Сойко // Мир психологии. – 2006. – № 3. – С. 51–58.
129. Станкевич, Л. П. Активность как мера деятельности личности [Текст] / Л. П. Станкевич // Вестник МГУ. Сер. 8, Философия. 1970. – № 6. – С. 25–32.
130. Типухин, В. Н. Логические основания становления субъекта [Текст] / В. Н. Типухин. – Омск : Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1971. – 264 с.
131. Тойнби, А. Дж. Постижение истории [Текст] / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 640 с.
132. Украинцев, Б. С. Проблема активности отображения [Текст] / Б. С. Украинцев // Вопросы философии. – 1972. – № 11. – С. 78–91.
133. Ухтомский, А. А. О состоянии возбуждения в доминанте [Текст] / А. А. Ухтомский // Ухтомский А. А. Доминанта. – СПб. : Питер, 2002. – С. 72–92.

134. Ухтомский, А. А. Парабиоз и доминанта [Текст] / А. А. Ухтомский // Ухтомский А. А. Доминанта. – СПб. : Питер, 2002. – С. 92–113
135. Федяев, Д. М. Проблема универсального в профессиональном образовании: монография [Текст] / Д. М. Федяев, Л. В. Федяева – Омск : ОмГПУ, 2007. – 136 с.
136. Философский словарь [Текст] / под ред. И. Т. Фролова. – М. : Политиздат, 1986. – 590 с.
137. Фихте, И. Г. Сочинения. В 2 т. Т I. [Текст] / И. Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993. – 687 с.
138. Фрезер, Д. Д. Золотая ветвь [Текст] / Д. Д. Фрезер. – М. : Политиздат, 1986. – 706 с.
139. Фрейд, А. Психология Я и защитные механизмы [Текст] / А. Фрейд. – М. : Педагогика-Пресс, 1993. – 144 с.
140. Фрейд, З. Введение в психоанализ: Лекции. [Текст] / З. Фрейд. – М. : Наука, 1989. – 456 с.
141. Фромм, Э. Бегство от свободы [Текст] / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 286 с.
142. Фромм, Э. Иметь или быть [Текст] / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 330 с.
143. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер. – СПб. : «Наука», 2006. – 450 с.
144. Хайдеггер, М. Что такое метафизика [Текст] / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 16–27.
145. Чешев, В. В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума [Текст] / В. В. Чешев. – Томск : Изд-во Том. арх.-строит. ун-та, 1999. – 203 с.
146. Шелер, М. Положение человека в космосе [Текст] / М. Шелер // Избранные произведения. – М. : «Гнозис», 1994. – С. 129 – 195

147. Шеррингтон, Ч. Интегративная деятельность нервной системы [Текст] / Ч. Шеррингтон. – Л. : Наука, 1969. – 390 с.
148. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы [Текст] / А. Шопенгауэр. – Мн. : Литература, 1998. – 1408 с.
149. Штернберг, Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии : исследования, статьи, лекции [Текст] / Л. Я. Штернберг. – Л. : Издательство Института народов Севера , 1936. – 572 с.
150. Элиаде, М. Космос и история [Текст] / М. Элиаде. – М. : Прогресс, 1987. – 311 с.
151. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение) [Текст] / М. Элиаде // Космос и история. – М. : Наука, 1987. – С. 27–145.
152. Элиаде, М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения [Текст] / М. Элиаде. – М. : Гелиос – СПб. : Университетская книга, 1999. – 356 с.
153. Элькин, А. Коренное население Австралии [Текст] / А. Элькин. – М. : Наука. 1952. – 352 с.
154. Энгельс, Ф. Диалектика природы [Текст] / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М. : Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1961. – С. 343–629.
155. Юнг, К. Психология бессознательного [Текст] / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1994. – 320 с.
156. Юнг, К. Г. Архетип и символ [Текст] / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.
157. Юнг, К. Г. Психологические типы [Текст] / К. Г. Юнг. – СПб.: Ювента, М. : Прогресс-Универс, 1995. – 716 с.
158. Ямпольский, М. Демон и лабиринт (Диаграммы, деформации, мимесис) [Текст] / М. Ямпольский. – М. : Новое литературное обозрение, 1996. – 350 с.