

КАТЕГОРИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В НОВОВРЕМЕННОЙ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX–XX вв.

Д.Б. Думаревский

В статье рассматривается категория деятельности, ее смысл и значение для социально-философской теории. Ставится вопрос о полноте человеческого опыта. Дается интерпретация марксистского тезиса об «уничтожении труда». Веберовская оппозиция «рациональное-магическое» рассматривается в качестве методологического принципа исследования, что позволяет соотнести производственно-техническую определенность деятельности с духовно-религиозной. Намечена перспективная исследовательская задача теоретического описания православной аскетики как духовно-практической деятельности.

Из всех задач современной философии наиважнейшая – противостоять усилием Логоса хаосу массовой культуры. Существенной характеристикой последней нам представляется последовательное стремление к «рассеянию души», умалению психических сил человека и замене жизненного переживания развлечением. Идеология и практика развлечений безусловно несовместима с духовной *концентрацией*, с творчески напряженной работой. Энергия *соблазна*, переполняющая современный социальный мир, замещает подлинную жизнь ее имитациями. И дело здесь не только в бессознательной психической деструкции, которую обозначил еще классический психоанализ. Не последнюю роль в «хаотизации» современного мира играет интеллектуальная традиция либерализма, выродившаяся (по справедливому замечанию Фр. Фукуямы) «в убежденность, что в принципе не существует рациональных оснований для моральных или этических суждений» [1, с. 213]. Культурный релятивизм, основанный на либеральной терпимости, мутировал в нравственную беспринципность и сопровождается безразличием к духовному исканию. **Безразличие** к вере – это фундаментальная причина, основание массового морального регресса.

Обращение к деятельностной проблематике обусловлено жизненной потребностью избегать крайностей: с одной стороны – крайности хаотического мельтешения действий без упорядочивающего начала разума и, с другой – директивной регламентации «всего и вся». Не состоятельна также апелляция к какому-либо варианту «научного мировоззрения», если изначально отсутствует главная потенция деятельности – возможность выбора, возможность реализации *личностной* свободы.

В исследовании столь непростой проблемы, как проблема деятельности, полезно также обратиться к классической литературе, к ее бессмертным образам. Вспомним самый масштабный шедевр И.В. Гете. В интересующем нас эпизоде Фауст, переводя на немецкий язык Новый Завет, пытается трактовать его по-своему. Фаустовская интерпретация существенно отличается от первоисточника: у ап. Иоанна, как известно, «В начале было Слово...», Фауст ставит наперед Дело. Сразу после этого происходит неожиданное: демон (Мефистофель) является перед интерпретатором. Злой дух, сбросив с себя облик черного пса, воплотился в собственном виде [2, с. 168–171]. Но почему именно в тот момент, когда Фауст перетолковывает начало евангельского текста? Намек «старика» Гете вполне понятен: демонические силы окружают человека тогда, когда он склонен отвергать Предание, заменяя веру рассудочной активностью. Но не только из-за

любви к традиции поэт обратился к авторитету Евангелия. Гете указывает на то, что смысл слов, произнесенных ап. Иоанном, не понят (да и не мог быть понят) в рамках той культуры, которую олицетворяет Фауст. И это критическое отношение к активизму западноевропейской нововременной культуры, этот образный и высокохудожественный урок мудрости необходимо помнить. Помнить потому, что представление о всеначальном Слове – Логосе – еще очень мало разработано отечественной философской мыслью. Здесь нужна общая – руководящая – идея. Ею послужит положение, превосходно разработанное А.Ф. Лосевым: диалектика предполагает собой Откровение [3, с. 21]. Для нашего исследования мысль эта – методологический ориентир.

На наш взгляд, проблема Логоса имеет прямое отношение к деятельности, к пониманию деятельного способа бытия человека. Именно поэтому мы уделяем особое внимание тем концепциям деятельности, в которых обосновывается ее всеобщность, универсальность. К примеру, в работе Л.А. Зеленова находим важную и перспективную идею об укорененности деятельности в системе Универсума. Исследуя вопросы методологии, автор акцентирует внимание на ее деятельностной стороне: «...в методологии заключено не учение о содержательной стороне знания, а о его **технологической** функции: о применении, об использовании, о функционировании, о прагматике, о праксиологическом значении знаний» [4, с. 32]. И далее – вывод: «...у метода есть онтологические основания. Метод отправляется от онтологической данности и возвращается к ней: Онтос – Метод – Онтос» [там же, с. 36]. В подобном виде с предложенной формулой вряд ли можно согласиться. Очевидно, здесь упущено самое важное, а именно идея **развития**. Принцип развития воплощен в теоретическом методе, в познавательной деятельности. Метод есть абстрактно-теоретическая сторона деятельности, но в процессе самой деятельности Онтос развивается – становится преображенным. Собственно эту возможность бытия в предельно абстрактном виде продемонстрировал Гегель в своей «Науке логики».

Совершенно очевидно, что началом логики выступает категория бытия – наиболее абстрактная и лишенная определенности. Но каков же тогда «конечный» предел знания? В чем состоит завершенность науки? Согласно «Науке логики» совершенной – предельно конкретной – категорией служит «абсолютная идея» – истина, которая раскрывает свою собственную противоречивость. Если всякое знание относительно, то абсолютной остается связь теории и практики, их абсолютное деятельное единство. По существу, Гегель демонстрирует в своем логическом учении *стремление* разума, которое есть, во-первых, «стремление знания к истине, *познание как таковое* – теоретическая деятельность идеи; второе – стремление есть стремление добра к своему осуществлению – *воля, практическая* деятельность [5, с. 410]. Теперь совершенно ясно, что последовательно проведенный рациональный принцип соединяется с иррациональным, логическое с алогическим. Так же и в истории философии: недостатки классического рационализма попыталась восполнить «философия жизни». Завершением всей логической диалектической системы становится субъективно-личностный компонент деятельности – стремление, воление. Благодаря деятельностному принципу соединяются логика, гносеология и онтология, а бытие предстает как непрерывно развивающийся духовный опыт.

Понятие бытия было и остается в центре внимания христианского богословия. Здесь оно имеет не отвлеченный, но прежде всего жизненный и практический смысл. Современное православное богословие трактует бытие человека как

деятельное и осмысленное. Смысл жизни христианина состоит «в уподоблении Христу и единении с Ним, иначе – обожении, теосисе. Что это значит? Если ответить кратко, это есть совершенство в кенотической (греч. самоумаление, жертвенное смирение) любви, составляющей само существо Бога...» [6, с. 5]. Раскрытие смысла жертвенной Любви – это сложнейшая философско-мировоззренческая задача, которой были посвящены и творения Святых Отцов, и, много позже, труды русских философов и богословов. Здесь важно отметить, что противоположностью православной устремленности обожения являются потребности (псевдопотребности!) массовой культуры. Идеология масскульты отразилась и в философских постмодернистских исканиях, в тенденции деонтологизации самой философии. Данную ситуацию глубоко изучила П.П. Гайденко, сделавшая следующий вывод: на рубеже веков философская проблема бытия «приобрела новую актуальность, можно сказать, что без нового рассмотрения этой старой, как сама философия, проблемы мы не сможем всерьез преодолеть то господство *деонтологизированного* субъективизма, продуктом которого является утопический активизм нового и новейшего времени...» [7, с. 479]. Активизм – ценность, которая наиболее интенсивно утверждалась гуманистической мыслью Нового времени. В социальной теории и практике гуманистические и утопические идеи соседствуют друг с другом примерно пять столетий. Не потому ли это происходит, что светский гуманизм слишком отдалился от христианства (которым собственно и порожден) и заменил жертвенную любовь страстью к преобразованию мира. Знаменитый одиннадцатый тезис о Фейербахе – лозунг активизма. Так неужели потеряна возможность диалога светского и религиозного мировоззрений? Думается: нет, не потеряна. Если отбросить идеологические предубеждения и преодолеть психологические барьеры, то «встреча» современной философии с богословием становится возможной и необходимой.

Проблематика христианского богословия будет более близкой для нас, если обратиться к монашеской жизни, к практическому опыту подвижников веры. Ярчайший пример молитвенного подвига, на котором становятся понятными цель и смысл всей христианской жизни, явил С. Саровский. Великий подвижник проповедовал «стяжание Духа Святаго». В беседе с Н.А. Мотовиловым [8] о. Серафим не просто объяснил глубочайшие евангельские истины, но и подобно Христу на Фаворе был осиян Светом Преображения. Так состоялось практическое богословие – живое Богословие Света, которое нераздельно с мистицизмом.

Различные психотехники необходимо присутствуют во всех религиозно-мистических традициях. Но именно в ортодоксальном христианстве задача обожения человека посредством самоотвержения, самоумаления представляется центральной – определяющей смысл всего вероучения [9, с. 5]. Потому-то в православной аскетике необходимы: молитва, пост, покаяние. Без покаяния невозможно духовное совершенствование. Как свидетельствуют Отцы Церкви, для подвижника обязательно чувство смирения: смирение страстей составляет его постоянное самоощущение [9, с. 17]. Кроме того, в практике «умного делания» чрезвычайно важна последовательность. Только в этом случае смирение не превратится в фанатичное долготерпение, но станет смиренномудрием. «Стяжи дух смирен» – так определил конечную цель духовных исканий преп. Саровский. Истина Духа Святого тщательно разрабатывалась богословами Восточной Церкви, что продемонстрировал В.Н. Лосский в своем эпохальном труде [10, с. 121–130]. В формулировке Никео-Царьградского символа веры содержался

парадокс, вполне осознаваемый богословами каппадокийского «кружка». Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, опираясь на Священное Писание, определили противоречивое отношение единства Божественной сущности и различия (раздельности) ипостасей лиц Святой Троицы. Проблема божественного единства, содержащего также и ипостасное различие, трансформировалась в западноевропейский философский дискурс, воплотилась в спорах реалистов с номиналистами.

В отличие от патристики, которая в своих исканиях опиралась на опыт богослужения и молитвенного созерцания, схоластика основывалась на умозрении. Умозрительность, «прозрачность» бытия для мысли, очевидно, важнейшая характеристика схоластической философии. И в дальнейшем, уже в нововременный период, умо-зрение оформляется в рефлексивно-теоретический принцип – принцип тождества мышления и бытия. Это обстоятельство глубоко раскрыто Ф.Т. Михайловым: «именно деятельным общением людей постоянно и каждый раз заново творится открытое классиками философии (от Канта до Гуссерля) тождество бытия и мышления – динамическое, процессуальное тождество *опредмечиваемых*, в материале природы воплощаемых, но субъективно-идеальных *образов цели* совместных усилий людей и *распредмечиваемых* при этом, но объективных форм т.н. *материальной* (на самом деле: предметной, духовно-практической) культуры» [11, с. 89].

В целом задача философии в том и состоит, чтобы доказательно демонстрировать – утверждать – абсолютную ценность совместной (в различных формах кооперированной) деятельности людей. При этом философия «берет на себя» преимущественно диалогическую сторону деятельности, раскрывает в своих теоретических принципах деятельную сущность общения.

Целью настоящей публикации является рассмотрение деятельности в категориальном плане, т.е. в аспекте развития. Последнее мы трактуем прежде всего как восхождение субъекта деятельности в новые – более высокие – сферы опыта.

В этой связи значительный интерес представляет вывод о принципиальной «корреляции полноты опыта с полнотой бытия», сделанный В.Н. Сагатовским [12, с. 26]. Осмысление данного принципа приводит к формулировке фундаментального вопроса: как возможна полнота опыта в смысле его завершенности? Точнее, возможна ли абсолютная полнота опыта? Ответ на столь радикальный вопрос может быть получен лишь в том случае, если мысль не будет останавливаться на законченных дефинициях, но будет двигаться путем диалектики, т.е. рефлексивно изменяя определения и преобразуя *смыслы*. Именно диалектика позволяет соединять наиболее далекие и даже полярные смыслы.

Казалось бы, нет ничего более далекого и различного, чем марксистская точка зрения на деятельность и, следовательно, на социальные процессы, и богословское понимание этих проблем. Но взглянемся внимательнее в марксистскую теорию.

Начнем с констатации: тезис об «уничтожении труда», который мы считаем наиважнейшим, впервые выражен в «Немецкой идеологии». За редким исключением, существо данного тезиса не понято в социально-философской науке. На наш взгляд, при внимательном прочтении ранних работ К. Маркса становится очевидным, что: во-первых, труд понимается им в негативном смысле – как «отрицательная форма самодеятельности» и, во-вторых, преодоление этой отрицательности есть необходимое условие личностного развития индивидов [13,

с. 62]. В целом марксистская критика труда (трудовой деятельности) связана не только (и не столько) с историческими (социально-экономическими) условиями ее осуществления. Главное в этой критике – акцент на содержательной стороне, на сущности деятельного бытия индивидов. Согласно К. Марксу, вся «предыстория» человечества характеризуется утратой самостоятельного и творческого содержания труда. В буржуазном обществе периода крупной промышленности эта тенденция достигает апогея – в массовом масштабе труд становится **бессмысленным** процессом, «развернутым» в *необходимость* вещного накопления. Именно поэтому гуманистическая перспектива человечества (именуемая К. Марксом коммунизмом) не состоятельна без устремленности к *свободе* – личной и социальной.

Предметом исследований К. Маркса прежде всего была трудовая и социально-политическая деятельность масс в период индустриального развития западноевропейского общества. Его социологическая концепция, описывающая образ жизни миллионов, базируется на представлении о господстве производственно-технологической сферы общественной жизни. Как показал в своей работе А. Агг, категория «способ производства» в трудах К. Маркса служит *исходной*, т.е. содержащей в себе последующие категории: «способ труда» и «образ жизни» [14, с. 47]. Но невзирая на всю логическую стройность теории, в ней мы находим принципиальный недостаток. А именно: серьезное изучение образа жизни невозможно без понимания социально-психологических феноменов, без обращения к специфике религиозной жизни народа. В этом отношении социологическое учение М. Вебера несравненно богаче, полнее, конкретнее. Вся его социология «пронизана» общим принципом – принципом противопоставления моментов рациональности и магии в поведении и действиях людей. В обстоятельной работе В.В. Давыдова и П.П. Гайденок показано, что различие понятий «рациональное» и «магическое» в трудах М. Вебера становится методологическим принципом, который позволяет произвести масштабный теоретический «охват» социальной реальности. И именно в этом заключается причина интереса социологов к наследию немецкого мыслителя – своеобразный «веберовский ренессанс» [15].

Теоретические достижения М. Вебера – это результат обобщения огромного количества фактов истории – истории связи (соотношения) религии с хозяйственной жизнью. Но здесь мы имеем дело главным образом с эмпирическим обобщением. В собственно теоретическом аспекте насущно важно «открыть полюс» магического в социальном действии, в самой структуре деятельности.

Понятие магического действия (магии), безусловно, включает в себя духовное содержание. Его теоретическое описание невозможно без обращения к опыту христианского аскетизма. Православная аскетика, на наш взгляд, обладает максимально духовным и, одновременно, практическим характером. Опыт православных аскетов сконцентрирован в науке «умного делания», базирующейся на святоотеческой традиции. Важнейшим инструментом духовной практики является живое – молитвенное – Слово.

В православном понимании молитва – это «технология» совершенствования психической природы человека, его внутреннего преображения – обожения, «восхождение из силы в силу». Православное богословие наиболее ценной и действенной считает непрерывную – иисусову – молитву. Опыт иисусовой

молитвы, как отмечает еп. Иларион (Алфеев), был центральным в духовной жизни христианской Руси XVI–XIX столетий [16, с. 287].

С аскетической практикой и обобщающим ее православным богословским учением о призывании имени Божьего, опирающимся на святоотеческую традицию, напрямую связано философское учение об имени. В этом отношении исключительно важное значение имеют труды русских мыслителей: Вл. Эрна, П. Флоренского [17], С. Булгакова [18], А.Ф. Лосева [19]. Вместе с вышеперечисленными авторами мы тоже считаем разработку теории имени насущной и перспективной. Уверенность в этом основана на понимании молитвенной практики как глубинного, сокровенного элемента культуры. Именно поэтому разработка философской концепции деятельности обязательно включает в себя задачу сущностного определения специфики молитвенного действия, выражения той «смысловой энергемы», которая в нем присутствует и через него раскрывается.

Л и т е р а т у р а

1. Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 474 с.
2. Гете Иоганн Вольфганг. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. – М.: Правда, 1985. – 704 с.
3. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 269 с.
4. Зеленов Л.А. Четыре лика философии. Уч. пос-е. – Н. Новгород: НКИ, 1999. – 53 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука Логики. – М.: Мысль, 1975.
6. Осипов А.И. (проф. МДА). Православное понимание смысла жизни. Киев: Изд-во им. свят. Льва, п. Римского, 2001. – 239 с.
7. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
8. «О цели христианской жизни. Беседа Преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым». С приложением богословских толкований «Беседы» / Состав. А. Стрижев. – М.: «Паломник», 1999. – 254 с.
9. Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. – 232 с.
10. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – Киев: Изд-во им. св. Льва, п. Римского, 2004. – 504 с.
11. Михайлов Ф.Т. Избранное. – М.: Индрик, 2001. – 576 с.
12. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения. В 3-х ч. Ч. 2. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1999. – 272 с.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Политиздат, 1983. – 635 с.
14. Агг А. Мир человека как субъекта производства. Критика К. Марксом концепции человека в буржуазной политической экономии. – М.: Прогресс, 1984. – 197 с.
15. Гайденок П.П., Давыдов В.В. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
16. Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имясловских споров. Т. I. – СПб.: Алетейя, 2002. – 653 с.

17. Священник П. Флоренский. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). – М.: Изд-во «Мысль», 1999.
18. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцание и умозрение.
19. Лосев А.Ф. Имя. – СПб., 1997.

The category of activity, its sense and importance for the social-philosophical theory is considered in clause. The attention to the question on completeness of human experience is brought. Interpretation of the marxist thesis about «destruction of labour» is given. The Veber's opposition «rational-magic» is considered as a methodological principle of research that allows to correlate technological definiteness of activity with spiritual-religious. The perspective research problem of the theoretical description of orthodox ascetic as spiritual-practical activities is planned.