

ДІЯЛЬНІСТЬ І АСКЕЗА ЯК АНТРОПОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ

Зіставлення діяльності та аскези поглиблює розуміння людського буття. Діяльнісний принцип є спробою подолати пару однолінійних варіантів – об'єктивізм і суб'єктивізм. Якщо об'єктивізм тяжіє до включення людського буття в якусь буттєву однорідність, що приводить до домінування жорстко “наукових” методів, то суб'єктивізм (антропологізм) веде до волюнтаристського відриву від дійсності і релятивізму. Будь-яка антропологічна стратегія у своїх прихованих засадах спирається на певний містичний досвід, що є вираженням способу даності Абсолюту. Всеосяжним абсолютним для діяльнісної концепції є суспільство, культура, предметність, тобто суспільне культурно-історичне діяння задає “верхню межу” можливостям людини. Визнання вихідною і породжувальною основою людини саме діяльність неминуче призводить до соціологізування людини, причому культурно-історичне діяння розуміється утилітаристськи. Діяльнісний підхід приховує у собі містифікацію соціально-революційної установки, коли соціальне благо наділяється параметрами Абсолюту, тобто саме суспільне служіння задає горизонт для всієї сфери здійснення людини. Особлива якість діяльності – детермінація предметом, у той час як у предметності вже присутні “мітки” і цілі, категоріальні вузли і структури самого суб'єкта. Щоб розірвати цю замкнутість, необхідна більш радикальна відкритість, вихід за межі наявної категоріальності суб'єкта. Фокус уваги переміщується на таку самозміну суб'єкта, яка не є епіфеноменом активності з перетворення світу, але передбачає особливе відношення суб'єкта до світу і до самого себе як здатного бути Іншим. Саме аскеза долає владу соціоморфізму, коли образ людини знаходимо не через уподібнення соціальним структурам, безособовому масовидному Man, а через пряме спілкування з Богом.

Ключові слова: діяльність, об'єктивізм, антропологізм, аскеза, соціоцентризм, Богоподобство.

Постановка проблеми. Багатьом пам’ятається суперечка 70 – 90-х рр. ХХ ст. з приводу сутності та місця категорії “діяльність”. Я думаю, що не буде великим перебільшенням вважати, що вона була ініційована ідеями Г.С. Батіщева – які пізніше радикально змінилися. В історії філософії сутнісні виміри діяльності як специфічно людської форми активності найбільш експліковано у німецькій класичній філософії від І. Канта до Г. Гегеля.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Евристичний потенціал німецької класики задіяний при дослідженні пізнавальної діяльності (І. Касавін, В. Лекторський, В. Петрушенко), при встановленні генези культурно-історичного простору та специфіки входження у нього людини (Г. Батіщев, Л. Виготський, В. Возняк, Е. Ільєнков, Г. Лобастов, Ф. Міхайлов). Установка методологічної підозри щодо діяльності реалізована у критиці інструментального розуму (М. Горгаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе). Найбільш радикально принцип критичного негативізму щодо людиноутворювального змісту діяльності розгортається із засад філософії спілкування (Г. Батіщев, В. Малахов). Важливим для нашого дослідження є актуалізація містичного досвіду С.С. Хоружим.

Найбільш виразно піддається критиці своєцентричний активізм діяльності, при тому, що для розуміння специфіки людського буття принцип діяльності надає виправдані й достовірні засоби категоризації, нехтування якими збіднює антропологічні дослідження.

Метою статті є розгляд діяльності у зіставленні її з аскезою, що увиразнює специфічні виміри як першої, так і другої точок зору.

Первісне входження в проблему діяльності можливе через ранню статтю Г. Батіщева “Діяльнісна сутність людини як філософський принцип”, в якій було здійснено філософське обґрунтування максималізму активного перетворення світу і вибудовування принципово інших відносин між людьми. Імпульс цьому йшов від рукописів К. Маркса (1844) та осмислення проблеми відчуження, яке усувається реальним рухом комунізму. На мій сьогоднішній погляд, принцип діяльності давав можливість в умовах ідеологічної закритості й обов’язковості марксизму обґрунтовувати свободу людського буття. Початково-первинним смисловим центром діяльності як філософського принципу є характеристика діяльності як здатності людини “поводити себе не відповідно з організацією свого тіла, не як раб «специфіки» свого організму, а відповідно до специфічної

логіки кожного специфічного предмета; інакше кажучи, бути «вірним» не «собі», а світові предметів, які вони в собі, і в цій вірності іманентній предметам їх власній логіці вперше бути по-справжньому самим собою; бути не тілом поряд з іншими тілами, не кінцевою річчю серед інших кінцевих речей, а предметно-діяльнісною «істотою», діячем” [1, 82]. І звідси – дух проблемно-критичного ставлення до світу, відкидання таких рішень, які претендують бути остаточними. Тому як тільки логіка осмислення діяльності виявляє субстанціалістські тенденції такого підходу, міра універсальності діяльнісного принципу знижується. Саме з цього випливає твердження, що суб’єкт діяльності знаходить у світі тільки матеріал для реалізації своїх цілей, у той час, як онтологічно первинним є переведення параметрів і якостей природно-космічних процесів у складники людської життєдіяльності, тобто вихідною умовою діяльності виступає здатність бути у відкритості тому, що розгорнуто навколо. Як субстанціалізм з його ототожненням власного, досить земного голосу “з голосом самої собою Субстанції, так що вона нібито не тільки до кінця йому прозора і зрозуміла наскрізь, але і віщає через нього як через свого земного представника” [2, 172], так і анти-субстанціалізм, схильний до самодостатнього активізму, що, по суті, є субстанціалізацією своєцентричності людини, не можуть бути прийняті в своїй однолінійній послідовності. Як перша, так і друга позиції урізають, обмежують людину, наділяючи її в першому випадку подоланням кінцевості і частковості свого особливого буття, у другому – подоланням страждальної вторинності. Заради справедливості необхідно згадати, що діяльнісний принцип розуміння людини є спробою подолати подібну пару однолінійних варіантів – об’єктивізм і суб’єктивізм. Якщо об’єктивізм, який найчастіше набуває форми наївно-сцієнтиського онтологізму, тяжіє до включення людського буття до якоїсь буттєвої однорідності, що приводить до домінування жорстко “наукових” методів, то суб’єктивізм (сам Г.С. Батіщев називає його антропологізмом) зрештою веде до волюнтаристського відриву від дійсності і релятивістського запитування: “Що є Істина?”, софістично маючи на увазі, що істина є ні що інше, як право й інтерес найсильнішого (не обов’язково найсильнішого в натурально-фізичному значенні цього слова). Принцип діяльності виводить за межі одновимірних помилок, стверджуючи, що “людина живе світом” – людина своєю діяльністю продовжує природне становлення, привласнюючи

природну субстанціальність. Водночас відбувається подолання речовинно-примусової форми необхідності через творення принципово нових можливостей в світі культури і тим самим людина творить саму себе, є “власний продукт і результат”. Діалектика діяльності виявляється через три рівні, які “послідовно заперечують і знімають один одного”. Спочатку людина постає як суверенний світоутворювальний початок, першоджерело предметності, цілепокладання, вибору і рішення. Непіддатливість світу, про що судять найчастіше за невідповідністю задуманого і отриманого, тлумачиться як заглибленість у “нелюдський і протилюдський світ речей-об’єктів, де немає і не може бути місця для справжньої суверенності суб’єкта-творця” [1, 80], а людська свобода стає епіфеноменом усвідомленої необхідності. Синтезуючим, таким, що дозволяє протилежну подвійність, є висновок, що “Істина полягає не у виборі між ницістю субстанції об’єктивного світу і мізерністю людини, а в осягненні субстанційності людини в діяльності” [1, 81]. Людина “осягає себе як цілком суспільний, культурою створений спадкоємець-творець, що живе діянням, тобто як суб’єкт предметної діяльності” [1, 81]. Таке довге занурення в ідеї досить ранньої статті Г.С. Батіщева мало на меті послідовне виведення антропологічної формули, характерної для певної форми самоздійснення людини.

С.С. Хоружий зазначає, що будь-яка адекватна антропологічна стратегія або модель має своїм породжуючим ядром деякий містичний досвід [8, 6]. Розуміння “містичного досвіду” дуже різноманітне. Для проблематики статті значущим є той варіант розуміння містики, який в історії філософії реалізований слов’янофілами, В.С. Соловйовим, С.Л. Франком, П.А. Флоренським, Л.П. Карсавіним, а найбільш всебічно-цілісно обґрунтований В.М. Лосським. Містичний досвід – не щось парадоксально-таємниче, що рідко зустрічається і тому тяжіє до патологічної видимості, це первинна засада будь-якого свідомого акту. І понятійне, і чуттєве вторинні від первинної заглибленості у всеосяжне буття, що має й інше формулювання – і понятійне, і чуттєве похідні від способу даності Абсолюту. Більшість дослідників пов’язують з містикою релігійну практику, що ставить мету спілкування з Абсолютом. Характер віднесеності до нього визначає тип думки. Містичний досвід є вираженням первинної буттєвої установки.

Всеосяжним абсолютним для діяльнісної концепції є суспільство, культура, діяння, предметність, тобто суспільне культурно-історичне діяння задає “верхню межу” можливостям людини. Визнання вихідною і породжувальною основою людини саме діяльність неминуче призводить до соціологізування людини, причому культурно-історичне діяння розуміється утилітаристськи. Діяльнісний підхід приховує у собі містифікацію соціально-революційної установки, коли соціальне благо наділяється параметрами Абсолюту, тобто саме суспільне служіння задає горизонт для всієї сфери здійснення людини. Збірка “Віхи”, що була сприйнята негативно ліберально-прогресистською спільнотою, і є продумуванням як підстав подібного розуміння, так і неминучих наслідків, але попередження почуте не було.

Подальше уточнення діяльнісного підходу пов’язане з подоланням закритості горизонту діяльності. Практично завжди визнається, що діяльність як певна форма активності не обмежується ззовні заданими рамками і здатна до “перепрограмування” шляхом перетворення наявної даності буття. Ця проблема формулюється як проблема творчості, якій присвячена неосяжна кількість літератури. Для Г.С. Батіщева виправданим і переконливим є такий підхід до проблеми творчості, який уникає розуміння її і як механічної перекомбінації початково даних елементів, і як детермінації психологічно-особливим характером, і як послідовного розгортання прихованих можливостей. Шукана специфікація творчості виявляється через поняття “порогу” – творчість є “прогресивним зрушенням самих порогів розпредметнувальності, що обмежують діяльність і замикають її у її власній сфері”, “креативність аж ніяк не є «монологічністю» і моносуб’єктністю, як би соціально та історично не був опосередкований сам суб’єкт, але за суттю своєю творчість є міжсуб’єктною. Останнє відсилає нас до проблематики глибинного спілкування” [3, 29]. Важко помилитися, вгадуючи за цим те, що релігійна свідомість називає проблемою спасіння – подолання неістинного і неадекватного існування. Посмертна публікація Г.С. Батіщева так і називається – *“Найти и обрести себя”*. Якщо діяльнісний підхід обмежує діяння людини внутрішньосвітовим “допороговим” відношенням, то глибинне спілкування є шляхом прориву до абсолютного початку і витоку. Якщо зняти одяг, що маскує, (який може бути наслідком і соціально-політичної цензури, і прагненням до наукової понятійності, і бажанням

уникнути застиглих догматичних штампів), то це проблема і завдання Богоспілкування, що відразу вказує на специфічне завдання не “говоріння про Бога”, а самоздійснення людини через буттєву відкритість Богу (“подобу Йому”).

Проблематика глибинного спілкування у центр уваги ставить онтологічний статус спілкування, протиставляючи йому “комунікативні дотики і контакти, взаємодії та обміни”, які мають відношення до суцього (онтичного горизонту). Глибинне спілкування протистоїть підміні “самокритичного шукання якимсь антропоморфним або соціоморфним образом абсолютного, виключає будь-яку ще не відкрити нами можливість, поза межність, таємничість. Сумна підміна предмета шукання і творчості – своїм, нібито вже до кінця доступним надбанням. Сумна підміна діалектики зустрічі, нескінченної зустрічі з дійсністю – самозачиненням в логічному преформізмі” [2, 172]. Якщо згадати проблематику роздумів М. Гайдеггера та його формулювання, то діяльнісному підходу відповідає ситуація “забуття буття”, яка ставить людину в позицію “володаря суцього” і віддає її у владу “диктатури публічності”, коли людина “викинута у світ і обмеження іншими речами конститууює” її. При всьому тому, що діяльнісний підхід у розумінні людини передбачає форми спілкування всередині себе, але це таке спілкування, яке своїм внутрішнім “механізмом”, способом здійснення має упредметнення-розпредметнення і, отже, неминуча редукція багаторівневого до однорівневого, різнорідного до органічної однорідності. У цьому сенсі діяльність своємірна – “свій розвиток вона допускає лише як зміцнення і збагачення себе і як торжество над знятим нею стороннім змістом. Вона накладає на світ «заздалегідь даний масштаб»” [3, 31]. Особлива якість діяльності – детермінація предметом, у той час як в предметності вже присутні “мітки” і цілі, категоріальні вузли і структури самого суб’єкта. Щоб розірвати цю замкнутість, необхідна більш радикальна відкритість, вихід за межі наявної категоріальності суб’єкта. Фокус уваги переміщується на таку самозміну суб’єкта, яка не була б епіфеноменом активності з перетворення світу, але припускає особливе, “наддіяльнісне” відношення суб’єкта до світу і до самого себе як здатного бути Іншим, тобто передбачає позадіяльнісні рівні буття суб’єкта.

Цей особливий тип активності здавна знайомий людству як досвід *аскези*, розгляд якої поглиблює розуміння діяльності. Якщо буденно-

секулярне розуміння бачить аскезу установкою на закритість і підпорядкування людини жорстким вузьким рамкам, то навіть перше ознайомлення відкриває інше. Вже грецьке розуміння аскези крім аспекту методичного повторення, загартування, фізичних вправ, доповнюється духовно-моральним вихованням духу і волі. Надалі ці два моменти стають центрувальними на собі суть аскези, в силу чого можливі варіанти від умертвіння плоті до очищення душі.

Християнське трактування аскези реалізується в досвіді чернецтва. Християнська аскетична література містить своєрідну метафізику людського буття. Зовнішні параметри життя аскета – життя замкнене і відчужене від усього світового. Але в цій втечі від світу є своя парадоксальна особливість – вона починається тоді, коли світ прийняв християнство. Переселення в пустелю починається, коли імперія стає християнською. У цьому слід бачити втечу не від життєвих негараздів, але від заспокійливого благополуччя, що присипляє. Г. Флоровський втечу зі світу, що воцерковлюється, пов'язує з відмовою не стільки від надмірностей, скільки від наявних соціальних зв'язків – “не стільки від Космосу, скільки саме від Імперії” [7, 487 – 488]. Втеча від світу – це розрив натуральних громадських зв'язків спорідненості і громадянськості заради Іншої Вітчизни – авва Арсеній в загостреній формі вказує на це: “Не можу бути відразу і з Богом і з людьми” [7, 493]. Зречення від світу і від усього, що в світі, не є забуття і прокляття світу. Світоненависницькі та крайні форми аскетизму не стають канонічними – вони мають місце як особливі і особисті. Аскетична жорстокість, яку найчастіше згадує світська ліберальна думка, найбільш поширена в сектантських рухах, схильних до ересей. Водночас уже у Антонія Великого, який поклав початок усамітнено-пустельному подвижництву, серед його настанов знаходимо попередження проти надмірності – як лук від надмірного натягування зламається, “так і в справі Божій: якщо ми надміру будемо напружувати сили братів, то вони скоро зламаються” [5, 165]. Твердження “внутрішній лад розуму ліпший тілесних подвигів” [5, 183] чітко вказує на ієрархію зусиль – тілесні подвиги є способом і шляхом сходження людини. Перша риса образу людини – мінливість її природи, здатної уподібнюватися до нижчого і вищого. Ієрархічність форм суцього мірою присутності в них буттєвого Витоку принципово протилежна будь-яким натуралістичним стратегіям, які орієнтуються на площинну рівність.

Розрив зі світом і безумовність чернечого зречення є “виходом з міського чи «політичного» життя. Це є євангельська безтурботність, в надії на милість і щедрість Божу, – відмова і забуття про життєві турботи. <...> Життя світу цього усе в пристрастях, в клопотах і турботах” [7, 518 – 519]. Подвижництво змінює фокус уваги – творче становлення людини і є те єдине на потребу, до якого додається все інше.

Висновки. У пізнього Г.С. Батіщева формула “Не діянням єдиним живе людина” є прямим вираженням чернечої споглядальності і неможливо зрозуміти корективи, що вносяться до діяльнісного розуміння людини через введення проблематики креативності та глибинного спілкування, без осмислення досвіду аскези. Саме аскеза долає владу соціоморфізму, коли образ людини знаходимо не через уподібнення соціальним структурам, безособовому масовидному Man, а через пряме спілкування з Богом. Людина перебуває в абсолютному відношенні до абсолютного, розриваючи горизонт відносного. “Вихідний елемент установки – саме Спасіння: це, по суті, просто – відкриті очі на ситуацію людини, очі і вуха, небо, до реальності; пробудження до буття, усвідомлення себе у світі” [8, 73]. Шлях до такої відкритості – стриманість, цнотливість, послух, що у повсякденній установці відповідає закритості і обмеженню. Але відмова від світу і від усього, що в світі, долає горизонт повсякденного мислення. Звичне слово “покаяння” як необхідна умова Спасіння і є “умозміною”, переродженням розуму, який починає працювати в іншому режимі, з іншими горизонтами. І знову-таки: якщо покаяння і має форму пам’яті про свої гріхи і про свою ницість, то сенс його інший – подолати тотальне панування мирського, відкривши бачення Іншого. “Бачення своїх гріхів найкраще з видінь, але ще краще бачити чужі чесноти” [7, 493]. Усвідомлення знаходження себе в низинах відбувається через бачення вищого світу – покаяння не може бути реалізованим через дурну нескінченність падінь, але через відкритість перспективи сходження. Особливе місце займає послух, парадоксальний спосіб подолання влади соціоморфізму. Послух має два центри – відсікання свавілля і здатність чути. Якщо відсікання свавілля звільняє від випадковості і частковості власної думки і досвіду, вводячи вивіреним соборним церковним досвідом вимір (можна згадати П.О. Флоренського – “в канонічних формах дихається легко” [6, 461]), то здатності чути протистоїть безвольність підпорядкування. Послух передбачає мінімальне привнесення себе при

максимальності присутності себе. Це не пасивність і не страждальність, радше незалежність від внутрішніх і зовнішніх вражень, відсікання минушого і випадкового, вихід з самозабуття і тому – знаходження самого себе. Смысловий простір послуху – очищення і граничне неспання, що протистоять полону світом, сонливості і неувважності.

Література

1. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г.С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М. : Наука, 1969. – С. 73 – 45.
2. Батищев Г.С. Деятельностный подход в плену субстанциализма / Г.С. Батищев // Деятельность: теории, методологии, проблемы. – М. : Политиздат, 1990. – С. 169 – 176. – (Над чем работают, о чём спорят философы).
3. Батищев Г.С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности / Г.С. Батищев // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М. : Политиздат, 1990. – С. 21 – 34.
4. Бибахин В.В. Язык философии / В.В. Бибахин. – М. : Издательская группа “Прогресс”, 1993. – 416 с.
5. Святой Антоний Великий. Наставления св. Антония о жизни во Христе // Добротолюбие. Т. 1. – М. : АНО “Развитие духовности, культуры и науки”, 2004. – С. 25 – 188.
6. Флоренский П.А. Иконостас / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Сочинения : в 4 т. – Т. 2 / П.А. Флоренский. – М. : Мысль, 1995. – С. 419 – 526.
7. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 633 с.
8. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

Лимонченко Вера. Деятельность и аскезы как антропологические принципы. Сопоставление деятельности и аскезы углубляет понимание человеческого бытия. Деятельностный принцип является попыткой преодолеть пару однолинейных вариантов – объективизм и субъективизм. Если объективизм тяготеет к включению человеческого бытия в какую бытийственную однородность, что приводит к доминированию жестко “научных” методов, то субъективизм (антропологизм) ведет к волюнтаристскому отрыву от действительности и релятивизму. Любая антропологическая стратегия в своей скрытой основе опирается на определенный мистический опыт, который есть выражением способа данности Абсолюта. Для деятельностной концепции Абсолютом является общество, культура, предметность, то есть общественное

культурно-историческое деяние задает “верхнюю границу” возможностям человека. Признание исходной и порождающей основой человека именно деятельность неизбежно приводит к социологизации человека, причем культурно-историческое деяние понимается утилитаристски. Деятельностный подход таит в себе мистификацию социально-революционной установки, когда социальное благо наделяется параметрами Абсолюта, то есть именно общественное служение задает горизонт для всей сферы осуществления человека. Особое качество деятельности – детерминация предметом, в то время как в предметности уже присутствуют “метки” и цели, категориальные узлы и структуры самого субъекта. Чтобы разорвать эту замкнутость, необходима более радикальная открытость, выход за пределы данной категориальности субъекта. Фокус внимания перемещается на такое самоизменение субъекта, которое не является эпифеноменом активности по преобразованию мира, но предполагает особое отношение субъекта к миру и к самому себе как способного быть другим. Именно аскеза преодолевает власть социоморфизма, когда образ человека создаётся не вследствие уподобления социальным структурам, безличному массовидному **Man**, а через прямое общение с Богом.

Ключевые слова: деятельность, объективизм, антропологизм, аскеза, социоцентризм, Богоподобие.

Limonchenko Vira. Activities and asceticism as anthropological principles. Comparison of activities and asceticism deepens the understanding of the human being. The activity principle is an attempt to overcome a couple of single-line options – objectivism and subjectivism. If objectivism tends to include the human being in some existential homogeneity, which leads to the dominance of strictly “scientific” methods, subjectivism (anthropological) leads to voluntaristic detachment from reality and relativism. Any anthropological strategy in its hidden basis based on a certain mystical experience, which is the expression of the Absolute’s being given method. Absolute for activity-concept is a society, culture, objectivity, public cultural and historical act defines “upper limit” of human capabilities. Recognition of the original and generating the basis of human activity it inevitably leads to sociologization of human and cultural-historical act referring to the utilitarian. Activity approach is fraught with social-revolutionary hoax installation when social good endowed parameters of Absolute, it is the public service setting the horizon for the entire

scope of the implementation of human rights. The special quality of activity is the determination of the subject, while “label” and goals are already present in the subject as categorical components and structure of the subject. It needs more radical openness to break this isolation, going beyond the scope of this categorical subject. The focus moves to self-change that is not an epiphenomenon of the activity to transform the world, but assumes particular relevance of the subject to the world and to himself as capable of being different. It overcomes the power of penance sociomorphism when the image of man is created not due to assimilation of social structures, impersonal massiveness of Man, and through direct communication with God.

Keywords: activity, objectivism, anthropological, asceticism, sociocentrism, godlike.