

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Владимирский государственный университет  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Ж. В. Латышева

Феномен трансцендирования  
(историко-философский  
и социальный аспекты)

Монография



Владимир 2012

УДК 111.8  
ББК 87.3  
Л27

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор  
кафедры гуманитарных дисциплин  
Владимирского юридического института Федеральной службы  
исполнения наказаний (ВЮИ ФСИН России)

*А. С. Тимощук*

Доктор философских наук, профессор,  
зав. кафедрой философии и религиоведения  
Владимирского государственного университета  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

*Е. И. Аринин*

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

**Латышева, Ж. В.**

Л27 Феномен трансцендирования (историко-философский и социальный аспекты) : монография / Ж. В. Латышева ; Владим. гос. ун-т имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2012. – 148 с.

ISBN 978-5-9984-0205-0

Исследована актуальная, но пока малоизученная проблема трансцендирования. Выявлена имплицитно присутствующая в истории философии семантика трансцендирования, раскрыта экспликация данного понятия в феноменолого-экзистенциальной традиции. Впервые в отечественной научно-философской литературе проанализирован круг вопросов, связанных с социальной сущностью трансцендирования.

Предназначена для студентов направлений «Философия», «Религиоведение», «Социология», «Социальная работа» высших учебных заведений, для широкого круга специалистов в области общественных наук и всех, кто интересуется проблемами духовной жизни человека и общества.

Рекомендована для формирования профессиональных компетенций в соответствии с ФГОС 3-го поколения.

Библиогр.: 67 назв.

УДК 111.8  
ББК 87.3

ISBN 978-5-9984-0205-0

© ВлГУ, 2012

© Латышева Ж. В., 2012

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	5
ГЛАВА 1. ОБРАЗЫ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ В ЗЕРКАЛЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.....	11
§ 1.1. Онто-гносеологические и этико-эстетические интуиции трансцендирования в античной философии....	11
§ 1.2. Символично-анагогический характер трансценди- рования средневекового христианского богословия.....	19
§ 1.3. Трансцендирование как интеллектуальное пости- жение Бога и самосовершенствование в эпоху Возрождения.....	32
§ 1.4. Рационально-интуитивное и системное начала трансцендирования в философской рефлексии Нового времени .....	38
§ 1.5. Трансцендирование как «фундаментальный проект» самоосуществления человека в феноменологии и экзистенциализме.....	50
<b>Выводы по главе 1</b> .....	70
ГЛАВА 2. ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ В ГОРИЗОНТЕ СОЦИАЛЬНОГО.....	74
§ 2.1. Теория социальных систем Н. Лумана как методологическое основание социальной трактовки трансцендирования.....	74
§ 2.2. Субстанция трансцендирования в социальных системах.....	80
§ 2.3. Форма трансцендирования в социальных системах.....	88

§ 2.4. Составляющие социального трансцендирования (интеракции, психические системы, двойная контингент- ность, противоречие и конфликт, самореференция).....	96
§ 2.5. Процессы и механизмы трансцендирования в отношении «система/окружающий мир».....	112
§ 2.6. Взаимопроникновение как необходимый фактор конститутивного трансцендирования социальных систем....	121
§ 2.7. Структурно-темпоральные аспекты трансценди- рования в социальных системах.....	130
<b>Выводы по главе 2</b> .....	139
Заключение.....	142
Библиографический список.....	143

## ВВЕДЕНИЕ

Современная жизнь с ее необычайно быстрым ритмом и жесткими условиями, а также молниеносно сменяющимися друг друга открытиями в области наук и технологий, несомненно, требует от человека развития «внешних», утилитарных качеств мобильности, прагматичности, информированности. Однако для общества перманентных научно-технических свершений и информационно-технологических революций становится характерной все меньшая востребованность «внутренней», духовно-ценностной составляющей человека в различных сферах деятельности. Существо человека заменяется существом техники, которое «грозит раскрытию потаенного, грозит той возможностью, что всякое раскрытие сведется к поставляющему производству и все предстанет в голой раскрытости состоящего в-наличии»<sup>1</sup>. В этом свете важной социальной проблемой предстают сохранение и воспроизводство гуманистических и духовных оснований и принципов жизни человека, заинтересованность общества в реализации его уникальных духовно-творческих возможностей.

По ту сторону «победного» шествия научно-технического прогресса, Интернета, глянца, рекламы, подражания идолам массовой культуры, погони за успехом и престижем располагаются некие константы человеческого бытия, глубинные основания его духа и существования, не уничтожимые и не мутирующие под воздействием каких-либо изменений жизни общества. Эти основания предельно конкретно обозначены крупнейшим русским мыслителем И.А. Ильиным в работе «Путь духовного обновления». Вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина, истинный национализм, правосознание, государство, частная собственность – вот те идеи, которые, по И.А. Ильину, должны стать фундаментальными в жизненном пространстве каждого из нас. Перечисленные ценности характеризуют «внутреннего» человека как, в первую очередь, творчески-духовное существо, ищущее, самопреодолевающее, самосовершенствующееся, извечно стремящееся к

---

<sup>1</sup>Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 237.

высшим измерениям своего существования. Процессы духовного самовозрастания, «самопревышения», движения, направленного за пределы своей самости, И.А. Ильин характеризует как «углубление в себя». Однако он пишет об углублении «не в свою личную, чисто субъективную жизнь, не в свои колеблющиеся, беспредметные «настроения», не в праздную, гложущую и разлагающую рефлексию. Но в свое *сверхличное, предметно-насыщенное духовное достояние*»<sup>2</sup>. И важен именно собственный путь духовного поиска, собственный духовный опыт, чтобы «противопоставить этим временным соблазнам - *вечные основы духовного бытия, необходимые человеку в его земной жизни*»<sup>3</sup>.

Анализ многогранного спектра философской рефлексии современности, освещающей проблемы духовности, культуры и образования человека, обнаруживает наличие тенденции поиска характеристик и механизмов сознания, отвечающих за процессы духовного возрастания и субъективного переживания важнейших социокультурных смыслов, значений и ценностей. Одним из крупнейших достижений в исследованиях такого рода является, на наш взгляд, феноменологический метод Э. Гуссерля. Не менее самобытны и глубоки творческие вариации и критические переосмысления феноменологии, представленные М. Шелером, М. Гайгером, М. Хайдеггером, Р. Ингарденом, Н. Гартманом, М. Мерло-Понти, А. Шюцем, Г.Г. Шпетом, А.Ф. Лосевым и др. Сходным проблемам посвящены многие яркие страницы экзистенциальной и персоналистической философии (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Э. Мунье, Г. Марсель и др.), исследования герменевтического и аналитического направлений, франкфуртской школы, религиозно-философские искания и т.д. Даже постструктурализм, декларировавший «смерть субъекта» (М. Фуко, Ж. Лакан), «смерть автора» (Р. Барт), «фрагментированность человека» (Ж. Деррида) начинает развивать идею «воскрешения субъекта» как попытки реконструкции субъективности, производной от дискурсивного пространства.

Сходство интуиций, выявленное в столь разных философских течениях, отнюдь не случайно. Сегодня утрачивается онтологически фундированная гуманистическая культура, она замещается постмодернистской мозаичностью, фрагментарностью и внутренней пустотой. Разрушается и фундамент этой целостной гуманистической культуры – система высших неутилитарных ценностей. Духовные идеалы человеческого бытия заме-

---

<sup>2</sup>Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: АСТ, 2003. С. 3.

<sup>3</sup>Там же. С. 363.

няются калейдоскопичностью разнородной информации, не складывающейся в единую ценностно-смысловую иерархию. Подобное происходит и с личностью, которая также утрачивает свою целостность и теряет способность выстраивать по вертикали полиморфные проявления современной социокультурной реальности, подчинять их авторитету трансцендентальных идей.

В связи с представленными выше проблемными зонами современного общества необходимо, по нашему мнению, вести философский поиск явлений, процессов, которые бы в комплексе выступали адекватным по силе противодействия способом преодоления социальной индифферентности и духовной стерильности, позволили бы укорениться в событийно-ценностной конкретности и неповторимости индивидуальной плодотворной духовной жизни, дали бы возможность достичь психологического, а главное, трансцендентального опыта личностного сознания.

На наш взгляд, приближение к высшим ценностям и значениям осуществляется в актах трансцендирования. Именно с трансцендированием связаны нравственная рефлексия человека, научно-философский поиск, религиозный и художественный опыт, постижение трансцендентальных смыслов бытия, самосовершенствование.

Что же такое трансцендирование, где и кем используется этот термин?

В философской литературе XX - XXI вв. формируется традиция употребления термина «трансцендирование». Он используется в экзистенциально-ориентированной философии (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Э. Мунье, Н. Гартман, Э. Левинас, Г. Марсель), в иных западных философских направлениях (Т.В. Адорно, П. Бергер, Т. Лукман, Н. Луман и др.), звучит в отечественной философской литературе (А.Ф. Лосев, М.К. Мамардашвили, П.П. Гайденко, А.О. Карпов, В.Д. Диденко, Н. Бросова, Н. Громыко, А. Аминова и т.д.). Однако в российской философской науке понятие трансцендирования все-таки не заняло достойного места в ряду понятий личностно-ориентированной философии и педагогики, зачастую ассоциируясь с чем-то «западническим», «мудреным», узкоспецифичным. Кроме того, остаются не освещенными в достаточной мере историко-философский, социальный, онтолого-гносеологический, этико-эстетический, религиозно-философский и другие аспекты данного феномена.

Понятие «трансцендирование» обычно соотносится с понятием «трансценденция» и является производным от него. «Трансценденция» («трансцендентное») происходит от латинского слова «transcendens» и означает «перешагивающий», «выходящий за пределы» чувственного

опыта и теоретического познания. Это интеллигибельная сущность такого рода, по отношению к которой другие умопостигаемые сущности проявляют себя как, во-первых, нечто соотносимое с ней, а во-вторых, как более «прозрачное», понятное, чувственно и рационально постижимое. Под трансценденцией (трансцендентным) часто понимается Абсолют, Бог, т.е. некое совершенство, полнота, превосходящая возможности человека, непостижимая для него. Следовательно, трансцендирование – это соотношение себя с трансценденцией как с наивысшим критерием, попытка приблизиться к ней, постичь её, выйти на более высокий уровень бытия и познания.

Яркими доминантами предстают в содержании понятия трансцендирования антропологическое, аксиологически-мировоззренческое и личностное измерения. В.Д. Диденко, современный отечественный философ и эстетик, указывает на два типа человеческого мироотношения: имманентно-эмпирический с его актуализацией всего временного, земного и трансцендентно-эйдетический с его стремлением к вечному, божественному, космическому. Рассматривая трансцендирование как относящееся ко второму типу мироотношения, возможно его трактовать как духовное возрастание, совершенствование, самопревышение, самопревосхождение, а также обретение трансцендентального опыта личностного духа.

Интересно характеризует трансцендирование современный российский исследователь А.О. Карпов. Он усматривает в трансценденции творческую специфику и считает, что она является особым методом познания, объединяющим рациональную и чувственную сферы. Трансцендирующее сознание поднимается выше своих эмпирических и интеллектуальных форм на некий сверхсознательный, невербализуемый уровень. Истоки этой деятельности, как полагает А.О. Карпов, коренятся в функционировании сферы бессознательного. При этом ученый отмечает, что не только сфера искусства, традиционно связываемая со структурами бессознательного, но и умственная деятельность (повседневная и научная) в основе своей имеет сходную природу. «Как это ни парадоксально, но именно рационально организованная познавательная практика открывает дверь в мир бессознательных (внерациональных) сущностей. Исследовательскую активность наполняет и движет вперед воображение, ей сопутствуют аналогия, интуиция, которые порождают догадки и гипотезы и разрешаются в инсайте, либо в творческом акте, продуцирующем новые знания, новую картину

мира. Воображение, аналогия, интуиция, инсайт, творчество суть продукты активности бессознательного»<sup>4</sup>.

Заслуживает внимания и то, что А.О. Карпов акцентирует внимание на разнообразных смысловых оттенках трансцендирования как процесса и как формы познания. Так, в частности, он употребляет и рассматривает следующие термины: «трансценденция», «трансцендирование», «transcendens-феномены», «трансцендентная дедукция», «трансцендентный опыт», «продукт трансценденции», «посттрансценденция». Во многом соглашаясь с трактовкой ученым данных процессов и форм, все же считаем нужным не согласиться со следующим суждением относительно трансценденции: «Трансценденция – это дремлющая, но обнадеживающая интенция имманентного к туманному мерцанию момента истины...»<sup>5</sup>. Данная характеристика, по нашему мнению, отражает, скорее, сущностную черту трансцендирования – движение к истине как к интеллигибельной сущности, а не специфический момент самой этой интеллигибельной сущности. Другими словами, для А.О. Карпова трансценденция выступает, на наш взгляд, в качестве первоначального этапа процесса трансцендирования, а не его целью. Финальной же ступенью трансцендирования, согласно А.О. Карпову, является трансцендентный опыт, понимаемый как «постижение явно в нем несуществующего, преодоление растворенности в мире, концентрация себя в его сущностных моментах»<sup>6</sup>.

Итак, мы определяем трансцендирование как сущностную характеристику человека, как одно из важнейших проявлений его неповторимости в качестве создания природы. Под трансцендированием мы понимаем «духовно-творческий прорыв к высшим универсалиям культуры и бытия (истине, красоте, благу, Богу), позитивное превосходение человеком самого себя, выводящее его поначалу поверхностное инертное сознание и существование на уровне постижения глубинных основ подлинно человеческого бытия»<sup>7</sup>.

Термин «трансцендирование» пока не обрел в отечественной научно-философской литературе четкого категориального статуса, хотя в послед-

---

<sup>4</sup>Карпов А.О. К проблеме феноменологии творчества // Филос. науки, Гуманитарий 2005. № 5. С. 105 – 119. URL: <http://www.academyrh.info/html/ref/20050509.htm> (дата обращения 4.11.2011)

<sup>5</sup>Там же.

<sup>6</sup>Там же.

<sup>7</sup>Латышева Ж. В. Семантика трансцендирования в эпоху Возрождения и Нового времени // Проблемы духовных ценностей в философии и культуре: монография / Н. А. Дивакова, А. М. Егорова, В. А. Егорова [и др.]; под общ. ред. С. С. Чернова. Новосибирск: Сибпринт, 2011. Кн. 5. 210 с.

нее время к изучению данного феномена выказывается все больший интерес. Анализ историко-философского наследия не обнаруживает наличия многовековой традиции употребления термина «трансцендирование», однако, несомненно, семантика данного термина там присутствует, что позволяет выявить различные аналоги и метафоры трансцендирования. Примерами тому, на наш взгляд, являются: мысль о любви к целостности, благу и бессмертию у Платона, понятия энтелехии у Аристотеля, аналогии в христианском богословии, развертывания у Н. Кузанского, идея пребывания в абсурдной ситуации у С. Кьеркегора и т.д.

Но и приведенные выше характеристики отнюдь не в полной мере отражают содержание исследуемого феномена. В некоторых философских источниках XX столетия (например, у М. Хайдеггера, М. Мамардашвили), трансцендирование не истолковывается как тяга к высшему бытию. У М. Хайдеггера, в частности, оно выступает своего рода технологией «превосхождения» мира, выхода из «ничто» и устремленности в «ничто» (к смерти). Сосуществование в литературе различных ракурсов в интерпретации трансцендирования свидетельствует о его семантической многозначности и необходимости тщательного анализа многообразных его трактовок.

В исследованиях, посвященных проблемам трансцендирования, важно проследить генеалогию феномена трансцендирования, выявить историко-философские вариации, развивающие данную тему и обнаруживающие стоящие за ней проблемы, выработать новое понимание гуманистической культуры, в которой метод трансцендирования выступал бы осью, стержнем духовного возрастания. Необычайно важно создать единый подход, теорию, прочно связывающую тему трансцендирования и духовного становления человека. Разумеется, этот подход не может быть сформирован в результате всего лишь одной – данной – работы. Поставленная цель требует проведения целого комплекса разнообразных исследований, решения многих задач для всестороннего прояснения богатой семантики понятия трансцендирования, выявления особенностей трансцендирования в различных формах культуры и видах творчества, раскрытия характеристик и механизмов данного процесса и др.

В настоящем исследовании мы представим некоторые имплицитно и эксплицитно присутствующие в истории философской мысли аспекты содержательного поля понятия трансцендирования; обозначим социальные предпосылки, основания, сущность и механизмы трансцендирования.

Надеемся, что в результате нашего изыскания откроются новые существенные грани трансцендирования, что явится посильным вкладом в формирование востребованной в настоящее время теории духовного «самопревышения».

## **Глава 1. ОБРАЗЫ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ В ЗЕРКАЛЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

### **§ 1.1. Онто-гносеологические и этико-эстетические интуиции трансцендирования в античной философии**

В настоящей главе мы проанализируем основные западноевропейские философские учения и концепции с точки зрения экспликации сущности трансцендирования.

Уже на ранних этапах становления философии обнаруживается ярко выраженная трансцендирующая интенция сознания. Наиболее последовательно она прослеживается, на наш взгляд, в произведениях Платона и Аристотеля, в учениях стоицизма и неоплатонизма. Однако в них данная интенция содержится в скрытом, имплицитном виде и имеет различное лексико-терминологическое выражение. Рассмотрим подходы древних мыслителей.

Платон, основатель объективного идеализма, развивает важнейшее для становления научно-философского сознания Античности учение об идеях (эйдосах). Идеи выступают, с его точки зрения, и как трансцендентные сущности вещей, и как первообразы, проекты материального воплощения идеи, и как энтелехия существования вещи. В материально-чувственном мире идеи обнаруживаются как некий свет в предмете. Известно, что Платон понимает предметно-материальный мир как небытие. Но, несмотря на плотность, непрозрачность, затемненность этого мира, мыслитель видит возможность постичь и на этом уровне абсолютное совершенство идей.

Данная возможность обосновывается теорией анамнезиса, т.е. припоминания душой (которая также есть эйдос) времени её пребывания в мире идей и созерцания его совершенства. Перейдя в чувственный мир, душа «узнает» идеи в тех вещах материального инобытия, в которых первые воплощены наиболее полно и адекватно. Подобные воплощения идей воспринимаются человеческой душой как красота. Таким образом, именно восприятие прекрасных предметов материально-чувственного мира и есть первый шаг в познании вечных, бестелесных эйдосов.

Платон довольно определенно показывает, что интеллектуальное постижение трансцендентных сущностей возможно только при принятии установки на поиск красоты высшего порядка. В диалоге «Пир» античный мыслитель выстраивает иерархическую структуру, своеобразную «лестницу» познания красоты. Она, по сути, проявляется как процесс трансцендирования, движения к высшему. Согласно Платону, только погрузившись в особое устремленное состояние, влекомые силой любви (Эрота), люди могут, этап за этапом, постигать все более и более совершенное воплощение идей.

В «Пире» античный классик дает следующие характеристики любви, которые, на наш взгляд, родственны идее трансцендирования:

- жажда целостности и стремление к ней;
- желание вечного обладания благом;
- стремление к бессмертию.

Эти характеристики позволяют увидеть, что именно любовное стремление, источником которого выступают космические силы, трансформированное в интеллектуальных, религиозных, этико-эстетических исканиях человека, и является той пружиной, той силой, сообщающей энергию процессу трансцендирования.

Начальные импульсы этого процесса связаны с чувственной тягой к распознанной в некоем теле красоте. На данном этапе восхищение красотой отдельного тела возвышается до любви к прекрасным телам как таковым (т.е. до любви к идее прекрасного тела). Однако эта ступень не является исчерпывающей, так как на уровне осознания телесной красоты познать идею абсолютно-прекрасного невозможно.

Следующий этап – постижение красоты души человека, которая, при всех своих добродетелях, не отличается целостностью и постоянством.

Третий этап – познание красоты в еще более совершенном материале – в науках, охватывающих разнообразнейший человеческий опыт красоты. Но данный опыт чересчур пестр и разноречив, чтобы стать высшей мерой истинно-прекрасного. Однако именно научный опыт позволяет «...вернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождают великолепные речи и мысли ...»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>Платон. Пир. URL: <http://lib.ru/POEEAST/PLATO/pir/txt> (дата обращения: 17.10.2011).

Усовершенствовавшись в науках, человек достигает следующей ступени – сферы мудрости и блага. Это уровень знания прекрасного как чего-то вечного, единообразного, цельного и самодостаточного, созерцая которое, рождается истинная добродетель или понимание высшего единства Блага, Истины и Красоты.

Таким образом, трансцендирование в контексте платоновского диалога – это движение, путь познания чистой сущности прекрасного, равно как и чистой сущности благого и истинного. Это путь возвышения над конкретно-чувственным, конкретно-психологическим пониманием какого-либо явления, способ возвышения над конкретикой и разнообразием в мышлении, движение к единому, вечному, неизблемому инварианту.

Процессуальный характер трансцендирования отмечен выдающимися отечественными исследователями А.Ф. Лосевым и В.Ф. Асмусом. А. Ф. Лосев, в частности, пишет, что «единство знания и чувственности дано в «Пире» не как «застывшее» и «фиксированное», а как единство в *становлении*: бессмертное и смертное, вечное и временное, идеальное богатство и реальная скудость, знание и чувственность, красота и безобразие – соединились здесь в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в один самостоятельный результат, в одно становящееся тождество»<sup>9</sup>. При этом, как А.Ф. Лосев, так и В.Ф. Асмус, считают, что данное становление проходит в области познания: «Эрос «Пира» – «Эрос» *познавательного* и созерцательного восхождения; поучение Диотимы – поучение о том, какой путь *познания* необходим для того, чтобы достичь интуиции прекрасного, а сама эта интуиция в значительной мере характеризуется как интуиция ума, интеллектуальная. Воспитание чувств, которым сопровождается познавательное восхождение, образует ... лишь сопутствующий обертон»<sup>10</sup>.

В диалогах «Федр», «Филеб», «Федон», «Государство» и других произведениях, Платон раскрывает сущность диалектического метода, носящего также, на наш взгляд, характер трансцендирования. Диалектика – это интеллектуальный путь восхождения к эйдосам и понимание материально-чувственного мира сквозь призму данных эйдосов. Мыслитель говорит о том, что, познав высшие идеи, сознание уже никогда не будет интерпретировать физические данности исходя из самих этих данностей и их чувственного восприятия, а только основываясь на идеях, «видах» высшего порядка.

---

<sup>9</sup>Цит. по: Асмус В.Ф. Античная философия (история философии). М.: Высш. шк., 2003. С. 148.

<sup>10</sup>Там же.

Итак, из вышеизложенного можно сделать вывод, что трансцендирование, понятое в контексте философии Платона, проявляется:

- как особое стремление (любовь) к целостности, благу и бессмертию;
- поэтапное восхождение от материального мира к эйдосам;
- процессуальность, становление единства противоположностей (идеально-вечного и материально-чувственного);
- интеллектуально-созерцательное возрастание сознания человека;
- воспитание, облагораживание человеческих чувств.

Интенции, близкие трансцендированию, можно обнаружить и в ряде положений философии последнего представителя античной классики – Аристотеля. Рассмотрим центральные в рамках нашего анализа идеи.

Мир, согласно Аристотелю, – это целостное множество субстанций. Субстанция же представляет собой объединение формы и материи, т.е. слияние общего, определенного, сущностного с неопределенным, лишенным формы и вместе с тем заключающим в себе потенцию формы. Важнейшими, по Аристотелю, характеристиками мироздания выступают движение и изменение.

Развивая учение о четырех причинах бытия – материальной, формальной, действующей и целевой, великий ученик Платона приходит к выводу о том, что самыми основными из них являются формальная и материальная. Действительно, именно с этими принципами связано перманентное движение, процессуальность мира: «В природе все относится друг к другу как форма и материя, все предметы природы представляют собой их соединение, вечное оформление, непрерывное становление, превращение из возможности в действительность»<sup>11</sup>. Поэтому в данном контексте трансцендирование можно трактовать в самом широком смысле и охарактеризовать его как процесс перехода от потенциальности к актуальности всего в мире.

Из наличия процессов восхождения от возможного к действительному логически вытекает существование высшей актуальности, высшей действительности, каковой у Аристотеля выступает бог-перводвигатель, поэтому еще одним важным его учением в ракурсе нашего рассмотрения является концепция перводвигателя.

Бог, согласно Стагириту, выступает извечной причиной мира и его движения. Он неподвижен, бестелесен и есть «всецело *действительность*,

---

<sup>11</sup> Антология мировой философии: В 4 т., Т. 1. Ч. 1. Философия Древности и Средневековья / ред.-сост. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1969. С. 44.

и *только* действительность, не «материя», а всецело «форма» и *только* форма»<sup>12</sup>. Бог полностью духовен, совершенен, и вместе с тем – это живое существо, лишенное, однако, низших составляющих психики. Поэтому бог – это Ум, Нус, который «...мыслит сам себя, если только он превосходящее и мышление его есть мышление о мышлении»<sup>13</sup>. Подобное «мышление о мышлении» показывает себя как созерцание, т.е. нус обнаруживает еще и свою созерцательно-теоретическую специфику.

В.В. Соколов дает аристотелевскому богу-уму следующую характеристику: «Он совершенно не зависит от мира, не заинтересован в мире, ему присущи максимально общие мысли, лишенные любых индивидуально-конкретных аспектов. Но мир и человек полностью зависят от него, ибо он предел как бытия, так и мышления, не завершенных без понятия бога»<sup>14</sup>.

Вышеприведенные характеристики Абсолюта позволяют нам истолковать процесс трансцендирования как всеобъемлющее движение к высшей цели, своему высшему пределу. Они также позволяют понять изменения и развитие мира как протекающие в единственном направлении – от материального к божественному. В этом свете все явления природы выстраиваются в особую телеологическую иерархию: чистая возможность (чистая материя) → неорганическая материя → растительная жизнь → животная природа → человек → чистая действительность. В этом, на наш взгляд, и состоят узловые моменты трансцендирующей интенции философии Аристотеля.

Следующим важным учением в свете данного исследования является учение Плотина – виднейшего представителя неоплатонизма, создавшего свое учение под влиянием идей Платона, Аристотеля, неопифагореизма, стоицизма и индуизма. Опираясь на его философию, мы можем эксплицировать сущность процесса трансцендирования, обозначив его важнейшие этапы.

Учение основателя римской школы неоплатонизма зиждется на концепции Единого-Блага как сверхчувственной, сверхмыслимой, Божественной сущности. Единое-Благо – начало одновременно трансцендентное и

---

<sup>12</sup>Асмус В.Ф. Указ. соч. С. 210

<sup>13</sup>Аристотель. Сочинения: в 4 т. / ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 316.

<sup>14</sup>Соколов В.В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам: учеб. для высш. шк. М.: Академ. Проект, 2004. С. 213.

имманентное миру, выступает первой ипостасью всего – всей Вселенной и каждой её части. Благо как абсолютное и ничем не ограниченное начало способно истекать, излучаться, не теряя своей самодостаточности. Оно соединяет и скрепляет мир, проявляя себя как «абсолютная единичность мира, являющаяся принципом его устроенности и целостности, мешающая его распадению и исчезновению во мгле»<sup>15</sup>.

Плотин развертывает свою философию как эманацию Единого во всё более несовершенные уровни бытия, как поэтапное нисхождение, отпадение мира от своей первосущности и, затем, сознательно-волевое возвращение к ней путем очищения и преображения.

В данной иерархии второй ипостасью бытия, возникающей вследствие эманации Единого, является Ум (Нус). Ум – высшая целостность, чистая мысль, созерцающая только истинное. Однако, находясь в единстве с первой ипостасью, он все-таки «посмел» отпасть от нее и снизойти до Души.

Мировая Душа («псюхе») – третья ипостась – стремится к высшему началу, но не принадлежит Единому. Обращенная вовне, «она частично погружается в порядок мировой жизни, является бессознательным активным началом, осуществляет первообразец на материи»<sup>16</sup>. В то же время Душа – «меонизированный эйдос» (А.Ф. Лосев), «отличающийся от ума и эйдоса именно этой временностью, конкретностью и напряженностью бытия»<sup>17</sup>. Душа, находящаяся на границе миров Божественного и материального, хочет возвратиться к Абсолюту. Её свобода выражается в трансцендировании, устремленности к Благу.

Материя, низшая ступень в иерархии бытия, – начало чувственно-физического мира, в ней эманации Единого-Блага постепенно ослабевают и сходят на нет. Она неопределенна, лишена всех качеств, формы и красоты, т.е. является злом, небытием. Однако уровень материи необходим для совершенствования душ и умов путем победы над желаниями и страстями и воссоединения с Абсолютом. Материальный, меональный мир, так же как и Душа, – это становление, подражание миру идей. Материей оформляется застывший эйдос (смысл). Именно она необходима для трансфор-

---

<sup>15</sup> Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 720.

<sup>16</sup> Асмус В.Ф. Указ. соч. С. 307.

<sup>17</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 734.

мации элементов, для трансцендирования к Высшему Божественному порядку.

Итак, оказавшись на уровне не-сущего и неистинного, мир начинает восхождение к Божественному, прилагая к этому сознательные усилия ума и души. Путь восхождения выражается, во-первых, в стремлении к Высшей Красоте через музыку, поэзию, творчество. Во-вторых, он проявляется в нравственном самосовершенствовании посредством молитвы, аскезы, теургии.

В движении к Единому и Прекрасному Благу можно проследить определенные этапы. Восхождение начинается с постижения человеком прекрасного в предметах и явлениях материально-физического мира. Эти предметы и явления воспринимаются как прекрасные потому, что в них душа обнаруживает некие идеи (эйдосы), имеющие божественное происхождение.

Далее необходимо подняться над чувственным миром и искать красоту с помощью других, нечувственных структур психики. На этом этапе важен процесс приобретения знаний, обнаружение красоты нравственных измерений душевной жизни и возвышение над всяческими пороками, которые являются следствием связанности души с телом. Это возможно, по Плотину, посредством наблюдения прекрасных дел лучших людей а затем созерцания их душ. При этом важно исследовать и глубины собственной субъективности, формируя «сияющую красоту добродетели». По прохождении данного этапа «... душа очищенная становится эйдосом и логосом, вполне бестелесною, разумною, всецело принадлежит божеству, в котором источник прекрасного и всего подобного, что сродни ему»<sup>18</sup>.

Следующий уровень связан с Умом и Мировой Душой, которые общаются душе человека идею прекрасного. Плотин утверждает, что Ум, так же как и Мировая Душа, имеют своим источником Единое, и вместе эти три ипостаси составляют сущностную основу мира.

Итоговая ступень духовного восхождения ознаменована экстазом единения с Абсолютом, когда тот, кому открылось Совершенство, Благодать и Красота, «... бывает преисполнен изумления, смешанного с блаженством, испытывает безболезненное потрясение, любит истинной любовью, со страстным пылом, смеется над всякою другою любовью и презирает то, что прежде считал прекрасным»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup>Цит. по: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*: В 2 т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.-СПб.: Унив. кн., 1999. С. 35.

<sup>19</sup> Там же.

Таким образом, из вышеизложенного можно заключить, что трансцендирование, понятое в ключе платиновской философии имеет следующие сущностные характеристики:

- 1) изначальное ощущение духовного света Первосущности, его присутствия (пусть и смешанного на первых порах с «конкретностью и напряженностью бытия» (А.Ф. Лосев), погруженное в материально-вождедеющее начало физического мира);
- 2) стремление (в смысле платоновского Эроса) к высшей мудрости, высшей красоте, вечности, умопостигаемому космосу;
- 3) присутствие на всех этапах бытия и трансцендирования определенных типов материи как творческой потенции единого космоса;
- 4) диалектика Единого и множественного, ума, эйдоса и меона, трансцендирования и эманации;
- 5) осуществление трансцендирования душой (а не материей или умом) как «субстанциально-жизненным и самодвижным принципом» (А.Ф. Лосев).
- 6) триадичность и непрерывность трансцендирования: от Души к Уму, от него – к Первой ипостаси; движение от осмысления красоты и блага материально-физического мира к красоте и добродетелям души и от нее – к интеллигивельной красоте и Богу как её источнику.

Таким образом, на основе анализа некоторых учений античной философии складывается понимание трансцендирования как многогранного феномена, чье проявление многоаспектно. В частности, в философии представленных авторов неотъемлемыми сторонами трансцендирования выступают духовно-религиозная, телеологическая, динамико-диалектическая, рациональная, этическая, иррационально-мистическая.

Трансцендирование показывает себя как единство противоположностей – процессуального и созерцательного, материального (преходящего) и духовного (вечного), множественного и единого, чувственного и сверхчувственного, мистического и рационального, трансцендирующего и эманлирующего.

Важнейшие характеристики трансцендирования – тяготение к высшим духовным универсалиям (любви, благу, бессмертию, Богу, мудрости, красоте); стремление к духовному (рациональному, этическому) совершенствованию; бессознательно-иррациональное ощущение присутствия трансцендентного; наличие материального как основы и возможности трансцендирования; триадичность перманентного трансцендирования, выражающаяся в движении от душевного к духовному и от него – к интеллигивельному.

## **§ 1.2. Символико-анагогический характер трансцендирования средневекового христианского богословия**

В рамках данного параграфа мы сосредоточимся на анализе христианского богословско-теологического наследия Средних веков. При этом мы понимаем всю очевидность того, что колоссальный потенциал трансцендирования заложен не только в христианстве, но и в других религиях. Кроме того, подлинное трансцендирование осуществляется как посредством теоретических рассуждений богословов, так и в мистических учениях, религиозно-мистических, аскетических и экстатических практиках буддизма, ислама, христианства, даосизма, индуизма и других религий. Однако, во-первых, исследование трансцендирования в его аскетическом и мистико-экстатическом выражении, сложность данной проблемы и наличие богатого материала по этой тематике требуют отдельного рассмотрения. Во-вторых, историко-теоретический контекст данной главы ограничивает рассмотрение феномена трансцендирования именно формами богословско-теологических концепций.

Христианское богословие и теология заключают в себе огромную силу трансцендирования. Эта сила базируется, как мы считаем, на исходной дуалистической установке – идее непостижимости Творца, с одной стороны, и желания его постичь, почувствовать, пережить опыт общения с ним – с другой. Отличительные особенности средневекового западного и восточного христианства объясняют наличие широких семантических возможностей интерпретации феномена трансцендирования и его форм, поэтому далее мы проанализируем наиболее, на наш взгляд, показательные в этом отношении учения с целью выявления богатства содержания и форм трансцендирования, осуществляемого посредством христианской религии.

Теология и философия Августина Аврелия, крупнейшего из представителей патристики – это фундаментальное христианское учение, представленное в развернутом и систематическом виде. Августин строил свою систему на основе избирательного использования положений платонизма и неоплатонизма в ходе борьбы с манихейством, скептицизмом, пелагианством.

Теоцентрическая, по своей сути, философия епископа Гиппонского представляет окружающий мир как нечто иррациональное и непознаваемое, сотворенное, опекаемое и управляемое Креатором. Именно Бог как абсолютная личность выступает единственным источником бытия, истины, блага. Одними из первых сущностей, созданных им, являются нематериальные, разумные, бессмертные человеческие души.

Душа, согласно Августину, – совершенно автономная по отношению к телесности духовная субстанция, хотя и взаимосвязанная с физическим телом. Подобная спиритуальность и независимость свидетельствуют об отсутствии у неё конкретного месторасположения в теле, а также, о невозможности её пространственно-количественного понимания. Важнейшими сущностными характеристиками души предстают у Августина мышление, память, воля, и центральной из них является воля, причем воля свободная. Можно согласиться с мнением В.В. Соколова, который считает, что «...христианский философ усматривает определяющий фактор человеческой деятельности именно в воле, которая, таким образом, обладает очевидным преимуществом по сравнению с человеческим разумом. Призывая к неустанным поискам божественной истины и подчеркивая значение для этого твердой воли..., он постоянно демонстрирует в своих трудах страстность и эмоциональность этих поисков»<sup>20</sup>.

Исходя из обозначенного выше, мы считаем, что именно в *феномене свободной и твердой воли человека* можно заметить импульс и характеристику процесса трансцендирования как стремления познать Всевышнего. Именно активность воли продвигает человека на пути познания высших истин, возводя его к всё более высоким уровням собственной духовности.

Еще одним учением, в ряде аспектов которого можно, на наш взгляд, усмотреть идеи, созвучные теме трансцендирования, является учение Августина об откровении (сверхъестественном озарении). В данном учении великий представитель патристики высказывает мысль о том, что эмпирическое познание не ведет человека к абсолютной, аподиктической истине. Чувственные ощущения и восприятие, доказывает Августин, возникают в результате не телесной, а душевной, сознательной деятельности, поэтому подлинное познание имеет внеэмпирическую природу и только душа заключает в себе возможности уразумения наиболее фундаментальных и вечных истин, также выступая их вместилищем.

Крупнейший из Отцов католической церкви решает проблемы возникновения вечных значений души в форме математических символов, этических и эстетических категорий, норм и ценностей и т.д. в русле креационистских убеждений. Августин уверен, что источником всего бесконечного содержания души может быть только Бог и лишь один Бог делает

---

<sup>20</sup>Соколов В.В. Средневековая философия: учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: Высш. шк., 1979. С. 64.

возможным процесс человеческого познания. «В процессе познания человек оказывается лишь пассивным восприимчивым божественных идей. Сам по себе он ничего не знает, как и не может. Только сверхъестественное озарение, неожиданно приходящее от всеобщего и единого небесного учителя, поднимает человека до познания самых глубоких истин»<sup>21</sup>. Только с помощью Божественного откровения можно постичь последние истины мира и бытия, и только вера как необходимое условие снисхождения откровения является проводником человека на пути познания.

Августинианское понимание откровения, в основе которого лежат вера в Творца и углубление человека в свой собственный внутренний мир, в свое собственное сознание показывает, что трансцендирование к высшему может осуществляться через *погружение в пространство субъективности*, как своего рода *трансцендирование-самоуглубление, трансцендирование-самопознание*. В недрах человеческой субъективности и происходит соприкосновение с высшим содержанием: «Душа разумная и мыслящая ... не может сиять сама по себе, но сияет в силу участия в ином, правдивом сиянии»<sup>22</sup>, – писал Августин Аврелий. О подобном типе трансцендирования впоследствии размышлял С.Л. Франк, определяя его как «трансцендирование во-внутрь». Он писал: «"Душа" не только *в себе самой*, в своей собственной стихии, т.е. в своей субъективности безгранична и потенциально бесконечна, но ее бесконечность вместе с тем такова, что в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это «иное» проникает в нее и тем открывает себя ей»<sup>23</sup>.

Следующей областью теологии и философии епископа Гиппонского, в которой обнаруживается интенция трансцендирования, выступает его эстетическая система. Согласно величайшему представителю зрелой патристики, Бог – это абсолютная красота, равно как и абсолютная истина и абсолютное благо. Прекрасное, особенно духовно-прекрасное, показывает себя как одна из главных характеристик бытия. Восхождение к вершинам красоты – этап духовного совершенствования человека, ведущий к вечной блаженной жизни.

---

<sup>21</sup>Соколов В.В. Средневековая философия ... С. 70.

<sup>22</sup>Там же.

<sup>23</sup>Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 279.

Как верно отмечает В.В. Бычков, «само *блаженство* предстает в изображении Августина, по сути дела, высшей ступенью эстетического наслаждения – это некое состояние бесконечно длящейся неопишуемой радости, беспредельного ликования духа, высшее духовно-эмоциональное наслаждение: это абсолютно бескорыстное, лишенное малейшего момента утилитарности удовольствие»<sup>24</sup>. И вместе с блаженством отражают эстетическую природу бытия также такие характеристики, как целостность, число, равенство, подобие, соответствие, соразмерность, симметрия, гармония.

В Божественном творчестве заложены все основные закономерности красоты и искусства, и художник должен лишь следовать им в своем личном творчестве. Художнику нужно стремиться создавать прежде всего духовную красоту, духовные ценности, так как именно такое искусство приближает человека к Абсолюту. Таким образом, для Августина *красота и искусство – еще один способ осуществления человеческих устремлений, трансцендирования, этап достижения высших ступеней бытия и познания истины.*

И наконец, самой яркой интенцией трансцендирования у Блаженного Августина, как, впрочем, в христианстве в целом, выступает *сотериологическая доктрина*. Именно в спасении заключается наивысшая задача христианина, только в стремлении к спасению содержится настоящий смысл его жизни. И опять, как и в случае с душой, Августин утверждает, что истинное спасение, настоящую благодать человеку может подарить только Бог: избирая тех немногих, которых ведет в течение их жизни праведным путем, он предопределяет их спасение.

Итак, рассмотрев некоторые стороны христианской теологии и философии Августина Аврелия, можно заключить, что трансцендирование в семантическом поле его духовного наследия предстает как динамичный и даже страстный процесс. Его движущая сила – не пассивный разум, а свободная активная воля, всегда являющаяся исходной в жизнедеятельности человека. Стержневой составляющей трансцендирования выступает Божественное откровение, прикосновение к чему-то Другому, «дарующему» человеку представление о духовной глубине, многомерности и безбрежности бытия. Событие откровения, происходящее на уровне последних, интимных оснований субъективности, позволяет интерпретировать транс-

---

<sup>24</sup> Бычков В.В. Эстетика: учебник. М.: Гардарики, 2002. С. 19 - 20.

цендирование как процесс интроспекции и самоуглубления. Но в то же время усмотрение в сверхъестественном озарении анагогической (возводящей) специфики позволяет обнаружить амбивалентный и даже диалектический характер исследуемого феномена. Так, трансцендирование сначала направлено «вовнутрь», а затем в предельно глубокой внутренней потаенной области человеческой души происходит прорыв к наивысочайшим вершинам духовного универсума, открытие того, что существует иное, несоизмеримое с человеческим, бытие.

Принципиальным основанием трансцендирования, в ракурсе теологии Августина, выступает вера и фундированное на ней познание («верю, чтобы понимать»), необходимыми этапами которого являются постижение совершенной красоты и творение духовно-прекрасного искусства. Цель же трансцендирования – избавление от всяческих грехов и спасение человека.

Двойственность исходной установки христианского богословия порождает образно-символическое толкование Священного Писания, символизм культового искусства и самого Богослужения. Несмотря на то, что практика христианства выработала немало способов трансцендирования (молитва, таинства, аскеза, исихазм и др.), именно *символизм*, на наш взгляд, – *это та черта, которая выступает квинтэссенцией трансцендирования в христианском богословии и культовой традиции.*

Механизм трансцендирования как символического толкования Священных текстов и выражения христианских истин раскрывается, по нашему мнению, через процесс *анагогии (возведения)*. Именно о возведении различных смыслов и образов к высшему пониманию говорят Василий Великий Кесарийский, Григорий Нисский, псевдо-Дионисий Ареопагит и др.

Кроме этого, трансцендирующий, по сути, характер имеют *учения о Богопознании* восточных Отцов Церкви. Поэтому целью последующего анализа будет выявление особенностей средневекового христианского символизма, анагогии, путей Богопознания, в которых и заключается сущность феномена трансцендирования в восточно-христианском Средневековье.

Обратимся к современному наиболее широкому пониманию символа для того, чтобы сопоставить его со средневековым толкованием. В переводе с греческого символ – это знак, опознавательная примета. Не ставя задачу детально проанализировать различные интерпретации данного феномена, предложенные мыслителями последних столетий (например, К.Юнгом, Ч. Пирсом, Ю. Лотманом, Г. Гадамером, Э. Кассирером, П. Ри-

кером, А. Лосевым и др.), подчеркнем, что символ, и в этом мы согласны с С.А. Радионовой, фиксирует «способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия»<sup>25</sup>. Кроме того, символ проникает в потаенные сокровищницы внутреннего мира человека и способствует осуществлению «встречи» человека и высших идей.

Обращаясь к наследию выдающихся восточных богословов II – VIII веков, мы видим, что их трактовка символа и символического близка приведенному выше определению. Отцы Церкви в символе видели наилучший способ обозначения сверхъестественной реальности и считали, что и доступными трансцендентные смыслы становятся только через символы, образы, аллегории. Для них символически-иносказательный способ передачи высших, непостижимых разумом христианских догматов и библейских истин потому считается наиболее адекватным, что «... уму нашему невозможно подняться к невещественному подражанию и созерцанию небесных иерархий иначе, как через посредство свойственного ему вещественного руководства, полагая видимые красоты изображением невидимой красоты, чувственные благоухания – отпечатком духовных проникновений, вещественные светильники – образом невещественного озарения, пространственные священные учения – полнотой духовного созерцания, чины здешних украшений – намеком на гармоничность и упорядоченность божественного, принятие божественной Евхаристии – обладанием Иисусом, короче – все о небесных существах сверхблагопристойно передано нам в символах»<sup>26</sup>.

Огромный вклад в символично-аллегорическое толкование Священного Писания внесли такие Святые Отцы, как Ориген, Афанасий Александрийский, Феодорит Кирский, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, псевдо-Дионисий Ареопагит, преподобный Максим Исповедник и др.

Еще на заре патристики апологет Климент Александрийский писал: «Законодатель хотел возвысить наши умы в созерцательные области, а не останавливать их на материи. Поклоняться существу бестелесному, приемлемому лишь оком духовным, изображая его в чувственном образе,

---

<sup>25</sup>Радионова С.А. Символ // Новейший философский словарь. 3-е изд., исп. Минск.: Кн. дом, 2003. С. 899.

<sup>26</sup>Цит. по: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*: В 2 т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.-СПб.: Унив. кн., 1999. С. 335 - 336.

значит только унижать его...»<sup>27</sup>. Эти слова, направленные против тенденции изображения Бога, в то же время раскрывают как духовно-созерцательную природу Абсолюта, так и анагогический характер трансцендирования, стремления к нему.

Необычайно яркие интенции относительно трансцендирования человека имплицитно присутствуют в творчестве каппадокийских Отцов Церкви – Василия Великого Кесарийского, Григория Богослова Назианзина, Григория Нисского. В их богословском наследии учение о Творце и Богопознании, размышления о догматах и различных аспектах вероучения прочно связаны с пониманием человека как трансцендирующего, устремленного к высшим духовным сферам бытия, как восходящего и возводящего, развивающегося и преображающегося.

Так, у Василия Великого Кесарийского процесс Богопознания имеет две ступени: естественное Богопознание и Богопознание посредством Откровения (подобное двухступенное понимание Богопознания характерно и для других Отцов Церкви). Естественное Богопознание включает в себя два необходимых направления. Во-первых, это восприятие красоты и совершенства природы и осознание существования Первопричины, Творца этой гармонии; во-вторых, это самопознание, приоткрытие Бога через аналогию со своей бестелесной, пространственно неограниченной, невидимой душой.

Богопознание с помощью Откровения осуществляется изучением Священных текстов, в которых, по мнению архиепископа Кесарийского, ни одного слова не сказано случайно и впустую. Однако, как заключает он, ни через Откровение, ни, тем более, через естественное Богопознание, ни через что-либо иное, познать сущность Бога невозможно, так как вся полнота её не охватывается возможностями нашего чувственного и умственного познания. Поэтому Богопознание выступает как путь, как бесконечный процесс, как перманентное трансцендирование.

Размышления представителя зрелой патристики Григория Богослова Назианзина созвучны рассуждениям Василия Великого. Назианзин, так же как и Василий, говорит о непознаваемости Бога, в частности о его рациональной непознаваемости: «Представлять себя знающим, что есть Бог,

---

<sup>27</sup>Цит. по: Угринович Д.М. Искусство и религия. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1982. С. 118 - 119.

есть повреждение ума»<sup>28</sup>, «Божество необходимо будет ограничено, если оно постигается мыслью. Ибо и понятие сие есть вид ограничения»<sup>29</sup>. Св. Григорий считает, что опорой всякого Богопознания должны быть таинства, цель которых – сделать человека сопричастным Христу и горнему миру. Только через образ Божий и ум, который Назианзин считает высшим началом в человеке, можно идти по направлению к Богу. Трансцендирование у Григория Богослова можно увидеть и в феномене «обожения» тела и духа, проявляющегося в очищении и возвышении ума. «Обожение» предполагает отход от чувств и страстей, борьбу с ними, а также достижение особого, медитативно-бесстрастного состояния для соприкосновения с Богом. С точки зрения Григория Богослова, путь Богопознания – это своеобразная лестница аскетизма, по которой не все поднимаются и не в единое время: «... не всем и не сразу восходить на гору, вступать внутрь облака и беседовать с Богом. Иным, по нечистоте, лучше стоять внизу горы и внимать единому гласу и трубе, т.е. голым речениям благочестия, и не прилагаться к богословским научениям до времени, – но взирать на дымящуюся гору, окруженную молниями, как на угрозу и на чудо для неспособных взойти»<sup>30</sup>.

Именно поэтому Священное Писание, по Богослову, имеет два семантических уровня – явный и иносказательный, символический, причем второй доступен пониманию лишь тех, кто достиг высокой ступени духовного видения.

Особую роль в осмыслении процессов трансцендирования играет православное учение о Богопознании святителя Григория Нисского. Его позиция заключается в следующем. Во-первых, «...Бог не может быть охвачен ни именем, ни понятием, не иной какой постигающей силою ума, ... он пребывает выше всякого не только человеческого, но даже ангельского и премирного постижения»<sup>31</sup>. Но, во-вторых, «невидимый по естеству, делается видимым в действиях, усматриваемых в чем-нибудь из того, что окрест его»<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Давыденков О. Догматическое богословие: курс лекций. Ч. 1 и 2. М.: Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-т, 1997. С. 73.

<sup>29</sup> Там же. С. 74.

<sup>30</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века // Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1931 г.: репр. изд. М.: Паломник, 1992. С. 102.

<sup>31</sup> Давыденков О. Указ. соч. С. 74.

<sup>32</sup> Там же. С. 75.

Таким образом, Григорий Нисский проводит мысль о том, что во всей своей всеохватности Божественная сущность непознаваема, однако процесс Богопознания возможен, более того, он беспределен, и познать Бога мы можем в достаточной для человеческого спасения степени в естественных действиях Бога или энергиях. Поэтому трансцендирование в контексте христианского мировоззрения Святителя Григория Нисского можно интерпретировать как бесконечное постижение деятельности и энергий Творца, как бесконечное восхождение к духовному Совершенству.

Григорий Нисский – убежденный приверженец символично-аллегорического метода толкования Священного Писания, возводящего читателя к мистическому знанию о Боге. Он считает, что «все, приводящее нас ”к пониманию лучшего и возвышенного (ὕψηλότερον), мы называем уразумением Бога, ибо каждая возвышенная мысль представляет зрению нашему Бога”»<sup>33</sup>, поэтому Григорий стремится наиболее высоко и духовно интерпретировать библейские тексты. Так, полнее всего восхождение человеческой души к Божественному (трансцендирование) осуществляется, по мнению великого каппадокийца, через чтение Книги псалмов, Книги Притчей, Екклесиаста, Песни песней.

В частности, Книга псалмов, согласно Григорию Нисскому, состоит из пяти групп псалмов, логика развертывания которых постепенно возводит человека к созерцанию Высшего бытия. «Сначала Псалмопевец отделяет нас от порока, с которым мы прочно срослись; затем отсекает излишки вещества и начинает придавать нашей душе вид, подобный первообразцу, ”обучением более тонким мыслям и, очищая и выравнивая наш разум, отпечатыванием добродетели отображает (ἐμμορφοί) в нас Христа, по образу которого мы были сотворены и снова такими становимся”»<sup>34</sup>.

Книги Притчей, Екклесиаста, Песни песней (в указанной последовательности) также понимаются епископом Нисским как важнейшие ступени движения к Абсолюту: сначала важен этап жизненного и нравственного совершенствования, затем – сосредоточения на восприятии красоты духовного, чувственно не воспринимаемого мира, а потом, в Песни песней, – единение с Богом посредством блаженной и совершенной любви.

Итак, в творчестве восточных Отцов IV века трансцендирование предстает как работа над собой, борьба со всем низменным и плотским, как бесконечный процесс душевного и духовного самосовершенствования.

---

<sup>33</sup>Цит. по: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetic. С. 326.

<sup>34</sup>Там же. С. 329.

Важнейшие идеи относительно природы христианской символики, аналогии и трансцендирования в процессе Богопознания высказывает богослов V – начала VI века псевдо-Дионисий Ареопагит. Для него символ, как верно считает В.В. Бычков, «... выступает в качестве наиболее общей философско-богословской категории, включающей в свое семантическое поле почти на правах синонимов *образ, знак, изображение, прекрасное*, ряд других терминов, а также – сами предметы и явления реальной жизни и особенно культовой практики как свои конкретные проявления в той или иной сфере»<sup>35</sup>.

Псевдо-Дионисий считает, что человек нуждается в предметно-символическом описании Божественного мира, так как он, по своей телесной природе, не имеет возможности непосредственно воспринимать сущности горнего мира. Важно то, что в своем трактате «О небесной иерархии» Ареопагит придает особое значение так называемым «несходным подобиям» Божества, т.е. его изображениям с помощью апофатики, отрицания и использования низких, намеренно не подчеркивающих совершенство творца, символов. Именно посредством такого рода изображений и происходит трансцендирование – возведение человека к Божественной сущности: «Апофатическое «не» не следует перетолковывать и закреплять ката – означает не ограничение или исключение, но возвышение и превосходство, – «не» не в системе тварных имен, но в противопоставлении всей этой системы тварных имен и даже самих категорий космического познания. Это совершенно своеобразное «не», символическое «не», – «не» несоизмеримости, а не ограничения...»<sup>36</sup>.

В таком же ключе трансцендирование показано и в трактате «О мистическом богословии». В нем Ареопагит указывает на то, что трансрациональное познание – это «упрощение и умолкание» (Г. В. Флоровский), понятое в аскетическом смысле. Оно осуществляется на основе катарсиса – очищения всех деятельностных сил человека, т.е. исчезновения горизонта дольного мира (достижения полного его незнания), остановки всякой активности сознания и отрешения от функционирования чувств и разума. При вхождении в подобное состояние наступает экстаз, «выход из себя», высший этап трансцендирования, понимаемый как «мистический Мрак неведения», в котором и происходит соединение с Абсолютом. Следует до-

---

<sup>35</sup>Цит. по: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*. С. 335

<sup>36</sup>Флоровский Г.В. Восточные Отцы V - VIII веков // Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1933 г.: репр. изд. М. : Паломник, 1992. С. 102.

бавить, что понятие экстаза генетически связано с понятием Эроса как непреодолимого любовного стремления души к Божеству, также понимаемого нами как одна из форм трансцендирования.

Глубокие и значимые комментарии относительно состояния экстаза в его дионисиевском контексте, а также характера истинного (апофатического) богословия мы встречаем у В. Н. Лосского: «... мистическое соединение есть состояние новое, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел»<sup>37</sup>. В свете этого трансцендирование выступает как опыт, переживание неизведанного, непостижимого, трансцендентного Абсолюта. «Если Дионисий говорит об экстазе и соединении, если его негативное богословие, отнюдь не являясь чисто интеллектуальной деятельностью, имеет в виду мистический опыт, восхождение к Богу, он и здесь хочет показать, что, даже поднявшись на высочайшие вершины, доступные существам тварным, единственное "разумное" понятие, которое можно будет и тогда иметь о Боге, будет понятие о Его непознаваемости. Таким образом, богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое понимание»<sup>38</sup>.

И еще одна модель трансцендирования просматривается у автора «Ареопагитик». Она, на наш взгляд, имплицитно присутствует в концепции небесной иерархии. Понятие «иерархия» у Дионисия, как замечает И. Мейендорф, «...предполагает движение, некое динамическое устремление творения по направлению к Богу»<sup>39</sup>. По Ареопагиту, цель небесной иерархии – максимальное, насколько это возможно, уподобление Богу, т.е. её сущностью является трансцендирование, восхождение к Абсолюту.

Богословию псевдо-Дионисия Ареопагита, которое, как мы увидели, имплицитно содержит идею трансцендирования, во многом близки интуиции Максима Исповедника. Преподобный Максим, вслед за предшественником, утверждает, что путь к познанию Наивысшего Божественного бы-

---

<sup>37</sup>Лосский В.Н. Опыт мистического богословия восточной церкви // Боговидение. М.: АСТ, 2006. С.136 - 137.

<sup>38</sup>Там же. С. 137.

<sup>39</sup>Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций / пер. с англ. Л. Волохонской. Вильнюс – М.: Весть, 1992. С. 291.

тия лежит через исступление из себя, из своего мышления, т.е. через экстаз. Именно в экстазе, через отказ от всего мирского, самоотречение и любовь только к одному Богу, через полное свое преображение, ум возносится в мистический Божественный Мрак и в молчании встречается с сокровенной тайной прекрасного бытия Божества.

Для Максима Исповедника познание Бога заключается, прежде всего, в осмыслении мира как сокровищницы великих дел Творца. В дальнейшем же восхождении по лестнице Богопознания, т.е. трансцендирования к Богу, описанному преподобным, можно выделить несколько этапов.

Основанием лестницы Богопознания является «чистая молитва», которая поднимает человека выше всяких чувственных образов и логических конструктов. В процессе такой молитвы ум преображается и приобретает качества отрешенности и безобразности. Подобное состояние ума Максим Исповедник называет совершенной любовью, т.е. отречением от любви к тварному и пестованием любви исключительно к Богу. Именно такого рода любовь, согласно преподобному Максиму, и является тем подвигом, через который только и возможен прорыв к Творцу. Вместе с совершенной любовью и также через подвиг человек достигает ступени созерцания Божественного логоса, т.е. созерцания Божественных смыслов и значений созданного мира. И только после данного этапа наступает экстаз, исступление, погружение в таинственный мрак бытия Троицы.

Известно, что процесс познания Бога при помощи метода восхождения и возведения (анагогии) осуществляется Максимом Исповедником в творческом символично-аллегорическом толковании Священного Писания. Как справедливо отмечает В.В. Бычков, «фактически символично-аллегорический образ любого имени, термина, события, предмета, упоминаемых в Св. Писании, открывают перед ним мистико-эстетический путь выхода на духовные уровни бытия, что вполне естественно и воспринимается им как прорыв к "истинным" смыслам, пресущественным "логосам"<sup>40</sup>. Движение к Высшему бытию в пространстве символично-интерпретативной деятельности обретает еще и этико-эстетическую форму: от естественной красоты слова, присущей имеющим разум, происходит восхождение к красоте разума (т.е. к красоте добродетели), от него – к красоте созерцания Высшей истины и, наконец, к мудрости, которая характеризуется как «... полное успо-

---

<sup>40</sup>Цит. по: В.В. Бычков. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*. С. 341 - 342.

коение ума, уход его от всего преходящего, полное единение с Причиной всего в "безмолвном покое" и "всеблаженнейшем молчании"<sup>41</sup>.

Таким образом, рассмотрев некоторые аспекты учений западной и восточной христианских церквей, можно сделать следующие выводы. Во-первых, обнаруживается ряд состояний, установок, процессов, раскрывающих феномен трансцендирования. В западной теологии – это динамизм и страстность, активность свободной воли; процессы интроспекции и самоуглубления. В восточном богословии – это таинства, обожение (очищение и возвышение ума), преображение ума, аскетизм, отрицание (апофатика), катарсис (очищение всех деятельностных сил человека, прекращение активности чувств и разума), экстаз, исступление, соединение, любовное стремление (Эрос) «чистая молитва», отрешенность, медитативность, бесстрастность, без-образность, самоотречение, совершенная любовь, подвиг, «безмолвный покой», погружение в таинственный Мрак неведения.

Во-вторых, в проанализированных рассуждениях христианских мыслителей хотелось бы подчеркнуть то обстоятельство, что Богопознание (в нашем случае – трансцендирование) понимается как анагогически-диалектический, многоэтапный, уходящий в бесконечность, процесс. Условно в этом процессе можно выделить три этапа. В качестве начальной стадии обычно выступает эстетическая по своей сути ступень. Это констатация красоты и гармонии природы, наслаждение её совершенством и осознание существования Высшей точки, Абсолюта, создавшего такой прекрасный материально-физический мир. Следующий этап трансцендирования можно назвать этическим. На данной ступени происходит постижение сущности человеческой добродетели и изживание всего низменного, порочного, плотского (особенно ярко эта стадия проявляется у Григория Нисского). Вместе с тем достигается созерцательно-бесстрастное состояние, усиливается аскетическая составляющая активности человека, в результате чего происходит прозрение и созерцание Высшей Добродетели. И, наконец, третья ступень – мистическая (которую можно, как мы считаем, назвать также бессознательной). Здесь наблюдается отрешение от всего мирского, отказ от чувственной и разумной деятельности, выход из себя – экстаз, соединение с Абсолютом в молчании и покое, в которых приобретает не знание трансцендентного, а опыт непостижимости, таинственности Высшего начала бытия. Таким образом, в высшей своей точке трансцендирование проявляет себя как опыт – опыт непознаваемого запредельного.

---

<sup>41</sup>Цит. по: В.В. Бычков. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*. С. 342.

### **§ 1.3. Трансцендирование как интеллектуальное постижение Бога и самосовершенствование в эпоху Возрождения**

В данном параграфе выявлена специфика смыслового поля трансцендирования в некоторых учениях Возрождения и Нового времени – периодов, значимых в плане образования полисемии трансцендирования. Предпринят поиск его метафор и близких по смыслу понятий с целью формирования более полного понимания этого глубинного процесса духовного возрастания.

Трансцендирование в эпоху Возрождения в основном связано, по нашему мнению, с востребованными в это время идеями неоплатонизма, органично вплетенными в различные религиозные, чаще христианские мировоззрения. Многие мыслители Ренессанса – Н. Кузанский, Дж. Бруно, Г. Плифон, М. Фичино, Пико делла Мирандола, Ф. Патрици, Б. Телезио – испытали влияние данного учения поздней Античности и в чем-то его трансформировали.

Одной из значительнейших фигур, испытавшей огромное воздействие неоплатонизма и богословия псевдо-Дионисия Ареопагита, был Николай Кузанский. В его христианской философии, стоящей на апофатической стезе, во многом переосмысливаются такие подходы и установки схоластики, как катафатика, рациональное обоснование религиозных истин, антропоморфизм и персонифицизм в представлении о Боге. В наследии Н. Кузанского немало, на наш взгляд, размышлений относительно направленности мира и человека к Божественному совершенству, что делает их созвучными проблеме трансцендирования.

Так, близким понятию трансцендирования у Кузанского выступает, как мы считаем, понятие развертывания. Именно развертыванием является процесс движения от Бога к миру и от мира к Богу; развертывание – это самораскрытие, развитие Абсолюта в мире, это констатация того, что мир представляет собой целостность, а не иерархию. Развертывание – это вечное, вневременное творение Богом мира, характеризующее Божество как абсолютный максимум, абсолютную максимальную необходимость.

Венцом божественного творения, по Кузанцу, является человек. Он обладает такой природой, которая, «...поднявшись до соединения с максимальностью, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека дос-

тигло бы своей высшей ступени»<sup>42</sup>. Другими словами, человеческая природа может обрести божественное совершенство, но только в лице всего человечества (а не индивида) или же в лице сына Божьего – Христа. Однако Кузанский отмечает, что и отдельный человек может быть понят как Бог, но не в смысле чего-то высшего, совершенного, абсолютного, а как «ограниченный максимум», как развертывание в нем божественной сущности, т.е. как *трансцендирование*.

Важно то, что раскрытие в человеке Божественного, трансцендирование к Высшему Кузанец связывает с процессом познания, с творчеством разума, под которым понимается развертывание способности суждения на основе восприятия и понимания сокровищницы Божественного бытия – природы. Причем существует только одна высшая познавательная способность, достигающая истинного знания, – это интеллект, «... который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта»<sup>43</sup>. Он возвышается над ограниченным рассудком, познающим мир материальных объектов и способен интуитивно познавать безграничное – Бога. Высшее интеллектуальное созерцание – бесконечный процесс, так как бесконечен сам объект познания; поэтому интеллектуальное постижение Николай Кузанский называет «ученым незнанием», стремясь подчеркнуть, с одной стороны, эту неисчерпаемость, а с другой – то, что разум знает о наличии безусловного бытия, несопоставимого с материально-физическим и человеческим миром. Отсюда «ученое незнание» есть знание собственно разума, а не нечто религиозно-мистическое: «Только разум обладает оком для созерцания чуждойности, которую можно созерцать лишь в истинной причине, каковая есть источник всякого стремления»<sup>44</sup>.

Таким образом, трансцендирование, интерпретированное в пространстве философии мыслителя из Кузы, – это саморазвитие Абсолюта в мире, сопряженное с интеллектуальным постижением («ученым незнанием») человеком данного саморазвития, т.е. развертывание Бога и интеллектуальное развертывание человека.

Интересные идеи с точки зрения исследуемой проблемы мы обна-

---

<sup>42</sup>Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. / общ. ред. и вступ. ст. З.А. Тажуризиной. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С.150 - 151.

<sup>43</sup>Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. / общ. ред. З.А. Тажуризиной. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 99.

<sup>44</sup>Тажуризина З.А. Философия Николая Кузанского. М.: Изд-во МГУ, 1972. С. 130.

руживаем у Марсилио Фичино. В своей философской системе глава флорентийской платоновской Академии проводит мысль о единстве и динамической взаимосвязи всех ступеней мира. Олицетворением этого единства является душа, занимающая срединное место в пятиуровневом мироустройстве и понимаемая как природа и жизнь. В мире непрерывно осуществляются два противоположных процесса – нисхождение от Бога к материи и восхождение от материи к Богу. Но протекают они не одновременно, а друг за другом – в круговом движении. Такое «круговое» единство мироздания Фичино определяет как любовь: «Все части мира, поскольку они являются созданием одного мастера и членами одного и того же мироздания, подобны друг другу в бытии и в жизни, так что справедливо именовать любовь вечной связью и узами мира и его частей, недвижимой его опорой и прочным основанием всего мироздания»<sup>45</sup>.

Любовь свидетельствует о гармонично устроенном универсуме, в котором всё, даже материальный мир, одушевлено, светится красотой, является совершенным и восхитительным творением Бога. Знаменитый гуманист поэтому утверждает, что «...этот единый круг, идущий от бога к миру, и от мира к богу, называется тремя именами: поскольку он берет начало и влечение от бога – именуется красотой; поскольку, приходя в мир, охватывает его – любовью; поскольку, возвратившись к своему создателю, соединяется с ним – наслаждением»<sup>46</sup>. Согласно Фичино, мироздание и Бог едины, Бог присутствует во всех вещах и явлениях, озаряя их высшим светом, адаптируя к ним свои бесконечные возможности. Отсюда становится понятным, что Бог в своем тварном воплощении доступен познанию, а мир может представлять собой, как нечто высшее, одну из целей трансцендирования.

Еще одной целью трансцендирования может выступать человек, так как Марсилио Фичино его трактует как существо, почти подобное Богу. Флорентийского мыслителя восхищает в человеке его мощь, высочайшие способности к творчеству и познанию. Именно эти качества, а также стремление к собственной свободе и управлению «всем земным кругом» делают его совершенным, возвышая над физическим миром.

---

<sup>45</sup>Цит. по: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения: учеб. пособие. М.: Высш. шк., 1980. С. 88.

<sup>46</sup>Цит. по: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения: учеб. пособие. М.: Высш. шк., 1980. С. 87 - 88.

Таким образом, трансцендирование, рассмотренное в ракурсе философии Николая Кузанского и Марсилио Фичино, предстает как развертывание Бога в мире, осознающееся человеком в качестве единства мира, его красоты и гармонии, основанных на божественной любви. Кроме этого, трансцендирование – это человеческое стремление к разумному познанию Высшего и свободному перманентному творчеству. Человек как высшая, но всё же ограниченная ступень сотворенного Богом мира, всегда будет стараться совершенствовать себя, раскрывать в себе Божественное (духовное), а значит – трансцендировать.

Дальнейшее развитие идей, близких теме трансцендирования, мы обнаруживаем у младшего современника М. Фичино Джованни Пико дела Мирандола. Он, как и его старший единомышленник, констатирует красоту и совершенство мироздания. Но, в отличие от главы флорентийского кружка, красота в понимании Мирандолы образуется в результате единения различных противоположных начал и некоторых несовершенств и поэтому возникает не в самом Боге, а в сотворённом им мире. Целостность созданному мирозданию придает тяготение, устремленность, т.е. *трансцендирование* мира к своей высшей цели – Богу.

Бог, согласно философии флорентийского неоплатоника, располагается как вне космической иерархии – ангельского, небесного, элементарного миров, так и внутри неё в качестве глубинной совершенной сущности мироздания. Поэтому трансцендирование к Богу может, как мы считаем, иметь и вертикальную, и горизонтальную направленность и выражаться как в постижении единства в многообразии, так и в обнаружении чего-то истинного, неподдельного в сложных и противоречивых явлениях. «Поскольку бог, как мы сказали вначале, есть то, что является всем вне всякого несовершенства, то, если избавить всякую вещь от несовершенства, которое она заключает в своем роде, и от частности её рода, оставшееся явится богом»<sup>47</sup>.

Интересно понимание Мирандолой человека. Философ помещает его вне космической иерархии. Человек свободен, не скован никакими ограничениями, не имеет собственной природы и призван сам ваять свой образ согласно им же выбранному канону. «Пико ставит в центр внимания свободу выбора, как главное условие всякого деяния и его моральной оценки. Речь идет о новом понимании человеческой природы – как природы становящейся, вернее, «самостояющейся». Она предстает как результат само-

---

<sup>47</sup>Цит. по: Горфункель А.Х. Указ. соч. С. 95 - 96.

стоятельной творческой деятельности человека, а не как раз навсегда данная»<sup>48</sup>. Представленная точка зрения дает полное, как мы считаем, основание говорить о трансцендирующей природе человека, жаждущей познания и творчества, существующей в постоянном движении, поиске, стремлении к истине, благу и красоте.

Таким образом, Пико дела Мирандола также высказывает суждения, во многом близкие изучаемой нами проблеме. И самыми интересными в ракурсе данного исследования являются мысли о стремлении всего существующего к высшему, достижения в этом высшем единства (или постижение единства через связь с высшим), а также идея самостановящейся, творчески организующей себя природы человека.

Качественно иное понимание трансцендирования складывается при обращении к философскому наследию Джордано Бруно. Его натурфилософия испытала на себе влияние всей, включая возрожденческую, традиции неоплатонизма, а также воздействие средневекового свободомыслия. Несмотря на существенную близость в некоторых аспектах философии Николая Кузанского, система Бруно раскрывает совершенно новую трактовку бытия – бытия как единой Вселенной, в которой слиты духовное и материальное начала.

Единое, согласно уроженцу Нолы, пронизывает всё мироздание. В этом единстве важнейшие функции выполняет материя, которая является и потенцией, т.е. источником всего мира, и собственно материалом для создания оного. Способность материи, Души мира, как называет её Ноланец, к формообразованию основывается на таком качестве, как всеобщий ум. Он простирается по всему миру, иницируя зарождение и становление разнообразных проявлений существующего. Именно эта самодостаточность, одушевленность и совершенство позволяют выдающемуся натурфилософу определить материю как Богиню или, выражаясь иначе, отождествить Бога, материю и природу.

Согласно Бруно, человеческое познание также проистекает из одушевленности и ума, присущих Вселенной. Важнейший этап познания – постижение вечных законов непрерывного движения мироздания. Для выполнения данной задачи необходимо последовательно пройти ряд «ступеней»: от ощущений и чувств подняться к воображению, от него – к рассудку, затем вознестись к интеллекту и, наконец, к уму. Умное видение – это высший уровень человеческого познания, на котором и осуществляется его

---

<sup>48</sup>Цит. по: Горфункель А.Х. Указ. соч. С. 95 - 96.

основная цель – интуиция Бога, непосредственное его усмотрение (в его тождестве с материей и природой).

Таким образом, в смысловом поле философии Дж. Бруно трансцендирование может быть истолковано (используя высказывание С.Л. Франка, не относящееся непосредственно к воззрениям Ноланца) как «трансцендирование в *познавательной интенции*», в «”идеальной” направленности «взора» на реальность, которая в силу этого становится нашим идеальным «достоянием» и предметно познается нами»<sup>49</sup>. Однако это не столько бесконечное познание Творца, как у Н. Кузанского и М. Фичино, сколько познание сути природных явлений. Данный контекст раскрывает иную трактовку трансцендирования, отличную от толкования, сложившегося у нас в результате анализа идей ренессансного платонизма и неоплатонизма.

Примечательно в свете исследуемой проблемы натурфилософское учение итальянца Бернардино Телезио. Он утверждает, что, поскольку разумная человеческая душа существует в теле, то она тесно с ним связана, а следовательно, и познание осуществляется именно телесной, а не бестелесной душой. Душа субстанционально едина: «”дух” распространяется во всем теле, он заполняет собой нервную систему человека, и центральным средоточием его является мозг»<sup>50</sup>.

«Природность» человека предопределяет желание самосохранения как наивысшее благо. Из самосохранения, по Козентинцу, проистекают человеческие переживания, все его совершенства и несовершенства. И именно самосохранение, на наш взгляд, можно трактовать в качестве исходного момента и способа трансцендирования. Стремясь защитить и сохранить себя как индивидуальную природную сущность, человек выходит за пределы своей единичности и образует общности, построенные на взаимопомощи, поддержке, согласии. Тем самым трансцендирование предстает в его социальном аспекте – как трансцендирование к человеческому обществу.

Бернардино Телезио постулирует существование, помимо природной души, еще одной – богодухновенной, нематериальной и вечной. Важность её наличия обуславливается несводимыми к «жизненному духу», необъяснимыми с помощью него интенциями к совершенному знанию,

---

<sup>49</sup>Франк, С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. С. 217 – 218.

<sup>50</sup>Цит. по: Горфункель А.Х. Указ. соч. С. 242.

способностями человека к самопожертвованию, верой в Создателя. Такая характеристика высшей души дает возможность, как мы считаем, истолковать её вместилищем и орудием трансцендирования как стремления к абсолютным, вечным ценностям во имя сохранения социальной стабильности, порядка.

Итак, в контексте философии Б. Телезио феномен трансцендирования обнаруживает, на наш взгляд, еще один, ранее не раскрытый аспект – аспект социальный. Размышления Козентинца показывают, что возрожденческая семантика трансцендирования может раскрываться не только в стремлении к Единому, творчеству, самосовершенствованию, познанию высшей реальности и др., но и в потребности образовывать человеческие сообщества, объединения, содружества, т.е. возводить жизнь разрозненных индивидов к качественно иному, более совершенному уровню их существования – существования в лоне цельного социального организма.

В целом, таким образом, семантика трансцендирования, обнаруженная в наследии Возрождения, указывает на такие характеристики исследуемого явления, как разнообразие путей умственного постижения Бога (в том числе и познания природы, отождествляемой с Богом), как стремление к разностороннему творческому – интеллектуальному, эстетическому и социальному самосовершенствованию.

#### **§ 1.4. Рационально-интуитивное и системное начала трансцендирования в философской рефлексии Нового времени**

Новые смысловые грани трансцендирования мы находим в философских размышлениях таких мыслителей Нового времени, как Рене Декарт, Блез Паскаль, Иммануил Кант, Иоганн Фихте.

Рене Декарт, французский философ, математик, естествоиспытатель – один из основателей науки и философии нового типа. Он заложил традицию свободного и ответственного рационального мышления, опирающегося на отчетливость, последовательность и тот тип достоверности, в основе которого располагается естественный свет разума. Р. Декарт пытается преодолеть аристотелевско-схоластические способы организации процесса получения знаний и строит иную, фундированную на принципах математической дедукции, рациональную методологию.

Во-первых, основами подобной дедуктивной системы должны быть, согласно Декарту, некие аподиктически достоверные предпосылки. В их поисках Картезий осуществляет процедуру методического сомнения. В ходе этой процедуры мыслитель последовательно рассматривает философию, чувственное восприятие, логическую аргументацию и делает вывод о том, что все эти виды познания не могут быть использованы в качестве фундамента новой науки ввиду их возможной недостоверности. Несомненным же основанием наук и философии является осознание наличия субъективного мышления (сознания) и уверенность в собственном существовании (*cogito ergo sum*).

Во вторых, несомненным основанием декартовой системы показывает себя существование Бога как Совершенного Существа. Именно Бог выступает источником истинного познания, так как он, не являясь обманщиком, «...создал нас способными к достоверному познанию, вложив в нас естественный свет разума, или, что то же самое, ясные и отчетливые идеи: ведь душа видит ясно и отчетливо благодаря естественному свету разума. Только благодаря всемогуществу Бога, создавшего сознание, оно может быть залогом истины»<sup>51</sup>. Такое понимание Бога говорит о том, что сознание субъекта не изолировано от мира и бытия (Бога), не впадает в субъективизм, а сопричастно бытию как критерию объективности: «Самосознание у Декарта не замкнуто на себя, а разомкнуто, открыто богу, выступающему источником объективной значимости человеческого мышления»<sup>52</sup>.

Два рассмотренных выше основания человеческого познания можно, по нашему мнению, трактовать как две точки, два полюса в пространстве трансцендирования. На первый взгляд, эти полюсы отнюдь не равноправны и не автономны, и один из них – Бог – не нуждается в другом. Первый полюс («я») показывает себя в качестве не оформившегося, несовершенного, сомневающегося, стремящегося к Богу как «...к этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости

---

<sup>51</sup>Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. Гл. 3.: Рационализм Декарта. URL: [http://krotov.info/history/16/gaydenko/gayd\\_05.html](http://krotov.info/history/16/gaydenko/gayd_05.html)(дата обращения 5.06.2011).

<sup>52</sup>Гайденко П.П. Декарт // Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энцикл., 1983. С. 143.

мышления...»<sup>53</sup>. Второй – Наивысшее Совершенство, Бог – наделяет человека «естественным светом разума», «врожденными идеями» и создает формы познания. Однако, если «я» становится *cogito*, т.е. чистым сознанием, свободным от всего неуправляемо-стихийного, зыбкого, изменчивого, то оно приобретает свободу и суверенность, выступая «...сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное (создающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях)»<sup>54</sup>. Более того, чистое сознание управляется свободной волей, более великой по объему, чем разум, и всегда дооформляющей акт познания. Поэтому контекст философии Картезия, как мы считаем, не противоречит идее об определенной равноценности, равнозначности полюсов трансцендирования, а также об их определенной независимости и даже дистанцированности. Кроме того, можно говорить о взаимосвязанности этих двух крайних точек пространства трансцендирования, о том, что их интенции, как это вытекает из обозначенных идей Декарта, всегда сосредоточены друг на друге.

Претворением принципов универсальной математики, равно как и примером трансцендирования в его «познавательной интенции» (С.Л. Франк), являются у французского мыслителя установки научного мышления и поиска, сформулированные в «Правилах для руководства ума». Стержневое, по мнению Картезия, правило состоит в требовании начинать познавательный процесс с самого простого, отчетливого и очевидного (установка первичности интуиции в познании). Наряду с этим необходимо применять дедукцию и, не пропуская ни одной ступени в этой последовательности, выводить все более сложные суждения (т.е. использовать эnumerацию).

Таким образом, центральной составляющей метода Декарта, а значит и узловым моментом трансцендирования, является интуиция. Мыслитель подчеркивает её интеллектуальный характер. Согласно великому рационалисту, интуиция – «не вера в шаткое свидетельство человеческих чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения», а «прочное понятие ясного и внимательного ума, порожденное лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедук-

---

<sup>53</sup>Алексеева Е.А., Тузова Т.М. Декарт // Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Минск: Кн. дом, 2003. С. 293.

<sup>54</sup>Там же. С. 293.

ция...»<sup>55</sup>. Именно интуиция является фундаментом, началом хода дедуктивных построений, развертывающих все более и более сложное содержание, все более и более далекие следствия.

Итак, указав на основные пункты рационалистической методологии Картезия, можно заключить, что, согласно Декарту, важнейшей особенностью человека выступает его разум, а началом его деятельности – интеллектуальная интуиция, «естественный свет». Именно разум трансцендирует эмпирическую реальность, и именно его трансцендирование в представленной мыслителем логике укореняет человека в неких непреложных истинах. В трансцендировании, осуществляющемся в ходе рационального познания, определяются две конечные точки, два полюса – Бог и человек, интенции которых направлены друг на друга. Можно предположить, что трансцендирование проявляется как взаимодействие двух сообщающихся систем, что это процесс, показывающий себя как особая коррелятивная связь двух фактически равноценных чистых сознаний.

Уникальной для XVII века и стоящей в своей уникальности особняком, является личность Блеза Паскаля – великого французского математика, физика и глубокого философа. С одной стороны, его можно охарактеризовать как приверженца рационализма в духе Картезия. С другой – это мыслитель, сомневающийся во всемогущести разума и его независимости от чувств и страстей.

Как методолог, Паскаль считал, что для наук, обнаруживающих и изучающих различные истины, наиболее приемлемым выступает аксиоматико-дедуктивный метод познания. Он основан на использовании точных дефиниций и обязательной доказательности всех положений, причем «доказательность ... предполагает наличие неких «первичных терминов» и «аксиом», которые спасают «геометрический ум» от дурной бесконечности оснований и следствий»<sup>56</sup>. Однако данные «первичные термины» и «аксиомы», как считает мыслитель, возникают с помощью интуиции. Это значит, что истину человек познает отнюдь не только разумом, но и сердцем, непосредственным чувством. Отсюда и развивается уверенность Паскаля в отсутствии абсолютного превосходства разума как в отношении научно-

---

<sup>55</sup>Цит. по: Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов. М.: Высш. шк., 1984. С. 249.

<sup>56</sup>Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов. М.: Высш. шк., 1984. С. 320.

го познания, так и в его взаимодействиях с телесно-чувственной стороной человека.

Французский мыслитель говорит о неспособности разума воспринимать и умопостигать предельные основы бытия, любое бесконечно большое и бесконечно малое содержание, так как он «ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между ничто и все; он бесконечно далек от постижения крайностей; цель и начала вещей надежно скрыты от него непроницаемой тайной»<sup>57</sup>. Именно поэтому на смену твердому рационализму, характерному для научных исследований Паскаля, приходит молчание и преклоненное созерцание осознаваемой и переживаемой им бесконечности. Мыслитель убеждается в том, что человеку суждено владеть истиной только относительной, неполной, абсолютное же знание подвластно только Богу.

Человек для Паскаля – это ярчайший пример выражения «бесконечности в малом», это слабое, неразумное, эгоистичное и властолюбивое существо. Большинство его деяний проистекает не из доводов разума, а продиктовано различными бессознательными импульсами и страстями, главная из которых – себялюбие. В своей слабости человек напоминает тростинку, только в отличие от обыкновенной тростинки человек – это тростинка мыслящая. Его существование зыбко и кратковременно, он одинок, затерян в безбрежных пространствах Вселенной и сама жизнь его может зависеть от дуновения ветра или капли воды.

Но вместе с тем Б. Паскаль уверен в величии человека. «Величие человека столь очевидно, что оно проистекает даже из его ничтожества. Ведь то, что естественно для животного, для человека считается ничтожным; из чего мы заключаем, что если ныне его природа подобна природе животных, то это есть падение высшей природы, которая была ему свойственна прежде»<sup>58</sup>. И еще: «Величие человека даже в его страстях, в том, что он сумел из них вывести удивительный порядок и создать образ и подобие милосердия»<sup>59</sup>. Из этих цитат видно, что французский философ трактует человека как соединение низшего и высшего начал, под которыми, как известно, имеется в виду телесная и духовная субстанции. Величие человека Паскаль связывает с сознанием, духом, в котором он особенно под-

---

<sup>57</sup>Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 133.

<sup>58</sup>Там же. С. 106

<sup>59</sup>Там же.

черкивает важность мышления, разума, всячески развивая который люди постепенно возвышаются над собственной низменной природой и ничтожеством.

Переживание бесконечности и бездны, окружающих «мыслящую тростинку», осознание греховных и низменных сторон человека, а также понимание бессмысленности своей судьбы, приводят, по Паскалю, к мысли о необходимости существования Бога, который только и может преодолеть эту бессмысленность. Бог – это живая сокровенная личность, это тайна и на пути его познания необходим посредник. Таким посредником является Иисус Христос. Поэтому важно ощущение постоянной личной связи с Христом, «... сознание, что вот эти капли крови Он пролил именно за тебя, что агония его длится по сей день и все это время ты должен бодрствовать с Ним, как просил Он своих учеников, что нет никого и ничего, кроме него, достойного твоей любви и твоих помыслов»<sup>60</sup>. Другими словами, необходимым и единственным стремлением человека должно быть стремление к спасению, для чего нужно искать Бога через Иисуса Христа, а обретши – любить.

Таким образом, из проведенного выше краткого анализа некоторых узловых пунктов философии Б. Паскаля, можно сформировать следующее представление о трансцендировании. В размышлениях великого француза обнаруживаются два типа трансцендирования. Первый – это трансцендирование в его познавательном измерении, осуществляющееся в процессе интенсивной научно-исследовательской деятельности разума. Оно свойственно человеку только при познании конечных вещей, материального мира. Второй тип трансцендирования, трансцендирования в его религиозно-мировоззренческом измерении, присутствует, реализуется во время осознания «мыслящей тростинкой» существования актуальной бесконечности, «бесконечности в большом» (*l'infinité de grandeur*), т.е. Бога. Проявляется этот тип трансцендирования, во-первых, в раскрытии столь незначительным существом как человек своего величия, заключающегося в развитии природной способности к мышлению. Во-вторых, и это главное, – это поиск Божества, возможный только при условии убежденности в собственном ничтожестве; а затем – самозабвенная любовь к нему. Таким Блез Паскаль видит высшее и единственно подлинное существование человека.

---

<sup>60</sup>Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 106

В особом ключе предстает трансцендирование в контексте некоторых положений «Критики чистого разума» Иммануила Канта. В этой эпохальной для истории философии и науки работе кенигсбергский мыслитель ставит в качестве основного вопрос, который, как мы считаем, напрямую связан с семантикой трансцендирования. Это вопрос о том, каким образом осуществляется переход из сферы опыта в сферу знаний, как возможно чистое, внеопытное знание, или, выражаясь иначе, как происходит «конструирование нашей познавательной способностью условий опыта»<sup>61</sup>. В результате размышлений над этой проблемой Кант конституирует трансцендентальные эстетику, аналитику, диалектику, формирует трансцендентальную философию.

Термин «трансцендентальное» имеет у И. Канта два значения. Во-первых, трансцендентальными выступают априорные (внеопытные) условия, предпосылки, формы познания, упорядочивающие всякий опыт. Во-вторых, трансцендентальное понимается как имманентное и в этом свете противопоставляется трансцендентному, т.е. знанию такого рода, которое выходит за пределы возможного опыта, «которое переступает за границы человеческого разума и является в этом смысле недоступным теоретическому познанию, становясь исключительно предметом веры»<sup>62</sup>. И именно трансцендентальное, понятое как априорное, раскрывает, на наш взгляд, одну из специфических черт процесса трансцендирования.

Можно утверждать, что системообразующим фактором всей философско-теоретической работы мыслителя по конструированию мощнейшей системы критического идеализма выступает трансцендирование, поэтому узловые принципы его конструкции – принцип активности сознания и принцип продуктивного воображения.

Тезис об активности сознания основоположник немецкой классической философии считал важнейшим своим достижением, сравнивая открытие данной активности с коперниканским переворотом. Он считал, что «сначала нужно поставить вопрос о сущности познания, а затем уже о сущности вещей, а не наоборот, как это было в предшествующей философии»<sup>63</sup>. И такой переворот в теории познания вполне обоснован, закономе-

---

<sup>61</sup>Гулыга А.В. Кант. М.: Мол. гвардия, 2005. С. 95.

<sup>62</sup>Румянцева Т.Г. Трансцендентное и трансцендентальное // Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Минск: Кн. дом, 2003. С.1058.

<sup>63</sup>Цит. по: Ильин В.В. История философии: учеб. для вузов. СПб.: Питер, 2003. С. 304.

рен, так как сознание обращено к «вещам-для-нас», т.е. к той части мира, с которой человек непосредственно взаимодействует, влияя на нее. Кроме того, сознание трансцендирует духовное пространство мировой культуры и в этом плане также является конституирующим. И наконец, сознание трансцендирует наиболее общие понятия – категории, выступающие, наряду с данными опыта, возможностью научного познания.

Принцип продуктивного воображения, утвержденный Кантом, свидетельствует о творческом, даже художественно-творческом характере интеллектуальной деятельности. В этом мы согласны с А. Гулыгой, который пишет, что «сухой педант из Кенигсберга увидел поэтическое начало в науке, в акте образования понятий. Человек, живший как автомат, отверг наименование автомата по отношению к интеллекту человека. Интеллект, по Канту, – свободный художник»<sup>64</sup>. Идея продуктивного воображения еще раз показывает активность познающего сознания, но подчеркивает в ней уже несколько иное – самопроизвольное, неконтролируемое умом начало, т.е. деятельность подсознания.

Продуктивное воображение в философии И. Канта, предстающее в свете современных научных исследований как один из вариантов интуиции, выполняет роль своеобразного «турбореактивного двигателя», выводящего сознание во все более высокие абстрагирующие слои, реализующего переход из сферы чистой чувственности к чистому рассудку.

Выявляя роль продуктивного воображения в процессе взаимодействия чувственности и рассудка, немецкий классик писал: «... связь (*conjunction*) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства, и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь – сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным – есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали бы сами...»<sup>65</sup>. Этим автор хотел показать, что достоверное знание может быть только синтетическим, т.е. вытекать из

---

<sup>64</sup>Гулыга А.В. Указ. соч. С. 95, 104.

<sup>65</sup>Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным. М. : Эксмо, 2007. С. 127.

единства чувственности и рассудка. А нам это еще раз говорит о трансцендирующей роли продуктивного воображения.

Что касается чистого разума, то он, согласно трансцендентальной философии Канта, продолжает категориальный синтез рассудка, приводя его к «степени, превышающей всякий возможный опыт»<sup>66</sup>, т.е. к творению «вещей-самих-по себе», наиболее общих идей и идеалов. Способом трансцендирования в сфере разума выступают, на наш взгляд, антиномии – «исключающие друг друга равнодоказуемые суждения»<sup>67</sup>. Осознание неразрешимости антиномических противопоставлений приводит к необходимости признания их ложными, что свидетельствует о непознаваемости трансцендентных «вещей-самих-по себе» и о невозможности «всякого синтетического познания чистого *разума* в его спекулятивном применении»<sup>68</sup>, т.е. неосуществимости достоверного познания с помощью одного только «рацио». Отсюда разум выходит за свои пределы и трансцендирует к целостности, единству самопознания, трансцендентальному единству апперцепции. А далее осуществляется трансцендирование к практическому применению разума в гносеологической, нравственной и религиозной областях, что выражается в таких глобальных вопросах разума, как: что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться.

Таким образом, великий кенигсбергский мыслитель разворачивает целостную систему трансцендирования. Ее основание и пространство – сфера трансцендентального как сфера априорных условий познания, а важнейшими подсистемами выступают активность сознания, продуктивное воображение, антиномии разума и трансцендентальное единство апперцепции. Как необходимые элементы подобной системы показывают себя априорные формы чистой чувственности, чистого рассудка и чистого разума, единство которых возводит их к использованию в практической сфере свободы.

Позиция И. Г. Фихте, ярчайшего представителя немецкой классической философии, также теснейшим образом связана, по нашему мнению, с проблемой трансцендирования.

Центром философской системы Фихте является свобода, которая, в свою очередь, выступает сущностью самосознания. Оно деятельностно и возникает в результате деятельности по осознанию себя. Активность само-

---

<sup>66</sup>Цит. по: Ильин В.В. Указ. соч. С. 308.

<sup>67</sup>Гулыга А.В. Указ. соч. С. 112.

<sup>68</sup>Кант И. Указ. соч. С. 592.

сознания выражается в свободном духовном творчестве, нравственности, вере. Именно свободно-производящая природа личности, «Я», самосознания, на наш взгляд, – то основание, та «точка Альфа» (используя терминологию П. Т. де Шардена), из которой вырастает трансцендирование как обретение некоего высшего единства жизнедеятельности человека, как процесс его становления человеком. «Преимущество человека состоит... в способности по собственной свободной воле давать потоку своих идей определенное направление, и чем больше человек осуществляет это преимущество, тем более он человек...»<sup>69</sup>.

В то же время Фихте говорит и о существовании абсолютного «Я», которое понимается им в позднем периоде творчества как Бог, актуальное бытие, внутри которого «Я»-самосознание только и обретает свою подлинность. Именно поэтому абсолютное, сверхчувственное «Я» выступает еще одним основанием, «точкой Омега» (П.Т. де Шарден) трансцендирования. Отсюда понятно, почему трансцендирование в контексте учения немецкого классика принимает различные формы, имея как бы несколько измерений, несколько ступеней, среди которых – социально-личностная, нравственная, трансцендентно-духовная.

Так, в работе «Несколько лекций о назначении ученого» (1794) Фихте пишет, что высшая цель жизни человека как разумного существа – быть в согласии с самим собой. Данное согласие мыслитель рассматривает двояко: «... как согласие *воли* с идеей вечно значащей воли, или *нравственная доброта* (*sittliche Güte*), и как согласование вещей вне нас с нашей волей (разумеется, с нашей разумной волей), или *блаженство*» (*Glückseligkeit*)<sup>70</sup>. Для осуществления согласия необходимо преодолеть, обуздать неразумное начало и совершенствовать себя до бесконечности, развивая нравственность в себе, в обществе и «... улучшать все вокруг себя в *чувственном смысле* (*sinnlich*)...»<sup>71</sup>. Фихте особо отмечает, что высшая цель человека в качестве именно человека, а не Бога, должна быть по определению недостижима, поэтому, по сути, его высшее предназначение выглядит как «*приближение до бесконечности к этой цели*», «*усовершенствование до бесконечности*»<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup>Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т.1. С. 675.

<sup>70</sup>Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 17.

<sup>71</sup>Там же. С. 18.

<sup>72</sup>Там же.

Из изложенного видно, что трансцендирование в данном ключе понимается как бесконечное движение человека и общества к совершенству. В этом движении просматриваются несколько узловых пунктов, этапов. Можно согласиться с исследовательницей Н.В. Громыко, которая, анализируя работу Фихте «О назначении ученого» (1811), обнаруживает следующие этапы трансцендирования (в её понимании и терминологии – акты трансценденции): «1) выход за рамки собственного индивидуального сознания, когда возникает чистая «Яйность»; 2) выход за рамки собственного сознания при взаимодействии с другим «Я»; 3) выход за границы собственного сознания при занятии и последовательной реализации сословной позиции; 4) ... выход за границы собственной сословной позиции при взаимодействии с другими сословиями, когда возникает осознание позиции ученого как «учителя рода человеческого»<sup>73</sup>. Такие варианты трансцендирования можно отнести к типам социально-личностного и нравственного трансцендирования.

В работе «О назначении ученого» (1811), а также в поздних версиях его наукоучения представлен иной тип трансцендирования (и в этом мы также согласны с Н.В. Громыко). В данных сочинениях раскрывается процесс обнаружения ученым Абсолюта, обретения собственного способа, собственных закономерностей связи с ним, выработка собственной схемы трансцендирования. В частности, в статье «Наукоучение в его общих чертах» великий немецкий мыслитель пишет: «Но если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самом совсем так, как он есть. Но такое обнаружение есть образ или схема»<sup>74</sup>. Подобное «узнавание» Абсолюта вызывает кардинальную внутреннюю перестройку личности ученого, формирует самый глубинный слой его знания и влечет за собой прозрение фундаментальных оснований собственного творчества.

В результате этого ученый становится как бы пророком, проводником идеального бытия с помощью подлинного научного знания. Именно он, ученый, в состоянии задать вектор трансцендирования целой нации,

---

<sup>73</sup>Громыко Н.В. Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года. URL: <http://circleplus.ru/circle/reflexum/archive/34> (дата обращения 10.06. 2011).

<sup>74</sup>Фихте И.Г. Сочинения. в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 774.

проанализировать этот трансцендирование, наметить пути национального развития. «В лице ученого (или сообщества ученых) каждая нация ... может и должна «прорыть» для себя ход к миру абсолютных идей, и потому должна осуществлять процесс трансцендирования. Благодаря этому нация может строить свой путь более осмысленно, избегая войн и прочих трагедий, а ее представители могут делать меньше ошибок»<sup>75</sup>.

Отсюда понятна та миссия, которую возлагает мыслитель на ученого и все сообщество ученых. Он призывает к осуществлению трансцендирования не только каким-либо «избранным пророком», но всеми учеными и настаивает на привитии способности к трансцендированию у студентов, потому что именно духовное видение в будущем выступит основой их серьезного научного творчества. Однако Фихте предостерегает от копирования другими учеными найденного кем-то собственного метода трансцендирования. Абсолютное основание бытия проявляет себя как безбрежное разнообразие таких методов, принципов, позиций, как свободу и открытость поисковых ходов, ведущих к новым свершениям в философии и науке.

Таким образом, как мы выяснили, трансцендирование у Фихте предстает в двух ипостасях. Во-первых, это трансцендирование как бесконечное приближение к собственному совершенству, а также совершенствование других. В этом контексте соизмерение своей деятельности с бесконечным и сверхчувственным Абсолютом еще не представляется принципиальным. Во-вторых, это трансцендирование как вхождение в духовное поле Абсолютного бытия, находящегося за чертой всякого чувственно-предметного знания. И главное, – трансцендирование как учреждение установлений и закономерностей данного поля в качестве исходных, фундамирующих всю творческую деятельность ученого, т.е. именно духовное видение, по Фихте, выступает фундаментом человеческого и научного самоопределения, придает единство всем духовно-творческим актам, совершенным ученым в течение жизни, выстраивая их в цельный закономерный процесс.

Подводя итоги рассмотрения семантики трансцендирования в учениях Нового времени можно заключить, что в представленной культурно-исторической эпохе обнаруживается яркая смысловая палитра трансцендирования. Ее семантическая гамма простирается от идеи разумного познания Бога и научных истин до идей становления, самосовершенствования и свободного духовного творчества человека. Важнейшими состав-

---

<sup>75</sup>Громько Н. В. Указ. соч.

ляющими процесса трансцендирования выступают активность сознания и неповторимость индивидуальной сознательной деятельности; вовлечение в трансцендирование разума, интуиции («сердца»), продуктивного воображения; наличие сферы трансцендентального как области не связанных с опытом условий познания; антиномии разума и трансцендентальное единство апперцепции; системность (приобретение трансцендированием признаков системы). Кроме этого, необходимо подчеркнуть, что трансцендирование в данную эпоху проявляет себя в гносеологическом, аксиологическом (этико-эстетическом), социальном и религиозно-мировоззренческом (духовном) измерениях. Оно характеризует человека как незавершенное, вопрошающее, ищущее, метафизическое, устремленное в высшие слои духовности существо. Вместе с тем трансцендирование отражает тяготение личности к конституированию социальной и нравственной целостности и гармонии.

### **§ 1.5. Трансцендирование как «фундаментальный проект» самоосуществления человека в феноменологии и экзистенциализме**

Итак, мы убедились, что философская мысль предшествующих эпох имманентно содержит в себе идею трансцендирования. Но, как стало видно в результате рассмотрения развернутой выше панорамы философской рефлексии, данная идея присутствовала имплицитно. И лишь в таких направлениях, как экзистенциализм и феноменология, постепенно обнаруживается, осознаётся и тематизируется собственно трансцендирование как феномен и термин. Поэтому, как мы считаем, важно обратиться к анализу трактовки трансцендирования данными направлениями.

По мнению многих авторов, зарождение и созревание экзистенциализма во многом «проглядывается» в творчестве датского мыслителя, богослова, писателя Сёрена Кьеркегора. Анализ его философского наследия позволяет раскрыть трансцендирование как интимно-личностный процесс.

Исходной категорией философии Кьеркегора является экзистенция. В ней закреплён принцип приоритета личностного существования над панлогизмом объективно-исторического бытия. Мыслитель трактует человека как соединение противоположных желаний, поступков, чувств и именно в этом разноречии он усматривает величие человека. В то же время в своем существовании человек изначально несчастен и наполнен переживанием страха, трепета, бессмысленности, тревоги, отчаяния. Именно от-

чаяние и ужас перед «ничто» открывают ему его же подлинность, вынуждая искать пути, ведущие к единственно верному измерению существования. И тогда человек старается еще глубже разобраться в самом себе, ища смысловые ориентиры для выстраивания собственной жизненной магистрали. Высшей точкой такого поиска выступает отношение к Богу, соотносясь с которым человек из «эстетического человека» перерастает в «этического», а затем становится «религиозным».

Исследователи часто предлагают упрощенное понимание кьеркегоровского учения о трех стадиях экзистенции (эстетической, этической, религиозной) – как последовательное прохождение данных стадий одной цельной личностью. Однако правильнее было бы усмотреть, и в этом мы согласны с П.П. Гайденко<sup>76</sup>, раздвоенность ищущего, мятущегося человека. Первая его личность, «языческая» (С. Кьеркегор), действительно едина, ясна; «...крайние точки этого духовного мира – чувственно-непосредственное..., и, с другой стороны, нравственно-опосредованное, долг, всеобщее»<sup>77</sup>. Такая личность не несет в себе даже представления о возможности чинить зло, если она знает, *что* такое зло. Второй тип духовности – «христианский» (С. Кьеркегор) – отличается романтическим демонизмом и расколотостью, «... ему только тогда доставляет что-либо глубокое, болезненное наслаждение, когда последнее связано с грехом, то есть с нарушением некоторого духовного установления, заповеди»<sup>78</sup>. Этот тип личности отличается развертыванием субъективной воли, жизни наперекор всеобщей нравственности и единственным балансом такой крайней своевольности может выступить другая крайность – вера в бессмыслицу, «коварного и страшного бога – ироника»<sup>79</sup>, поэтому религиозная экзистенция, по Кьеркегору, не содержит в себе ни йоты этического, которое предполагает примат всеобщего над индивидуальным. Тем самым религиозность становится равноценной злу и греху.

Можно предположить, что трансцендирование происходит внутри именно демонической личности и проявляется как ничем не объяснимый и, может быть, своевольный, но определенно качественный «скачок» из сферы

---

<sup>76</sup>Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.; Его же. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М.: Искусство, 1970. 247 с.

<sup>77</sup>Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М.: Искусство, 1970. С. 228.

<sup>78</sup>Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М.: Искусство, 1970. С. 229.

<sup>79</sup> Там же. С. 229.

демонического эстетизма в сферу демонической религиозности, веры в Бога. Однако Бог как объект трансцендирования оказывается в философии Кьеркегора таким же своевольным и ироничным (в том смысле, в котором понимают иронию романтики), как и сама личность, с той лишь разницей, что в своей иронии он свободно возвышается не только над самой демонической личностью, но и над всем сотворенным миром. В своей свободе и произволе Бог показывает себя абсолютно непредсказуемым, трансцендентным. И если «трансцендентность бога и абсурдность, парадоксальность веры – понятия тождественные»<sup>80</sup>, то в силу этого возникает нелепая ситуация веры в абсурд как единственно возможного способа общения с Богом. Именно поэтому трансцендирование в контексте раздумий датского философа выглядит как пребывание в абсурдной, бессмысленной ситуации, как её поиск и «прыжок» к ней. Этот «прыжок» означает выбор, выбор кардинальный, абсолютный, между всеми привязанностями мира и Богом (который, как известно, сам Кьеркегор осуществляет в пользу Бога).

Разумеется, такой отказ от мира и людей в прорыве к Богу нельзя считать обоснованным, если только не понимать его как всего лишь этап трансцендирования, требующий дальнейшего поиска Абсолюта, когда и Бог, и люди, и любовь к ним и миру объединились бы в одной, уже не абсурдной вере. Вполне может быть, что Кьеркегор в своей духовной эволюции обрел бы такую веру, проживи он дольше. В пользу этого свидетельствует активный, конструирующий, прометеевский характер его мышления как мышления экзистенциального. Сущность такого способа мысли очень удачно выразил Л. Шестов: «Там, где философия спекулятивная видит конец всяких возможностей и безвольно складывает руки, там философия экзистенциальная начинает великую и последнюю борьбу. Философия экзистенциальная не есть рефлексия (Besinnung), допрашивающая действительность и ищущая истины в непосредственных данных сознания, она есть преодоление того, что нашему сознанию кажется непреодолимым»<sup>81</sup>.

Преемницей идей Сёрена Кьеркегора в XX веке стала философия экзистенциализма. Но так как экзистенциализм испытал также огромное влияние Э. Гуссерля, широко используя созданный им феноменологический метод, вначале дадим очень краткую характеристику феноменологи-

---

<sup>80</sup>Гайденок П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М.: Искусство, 1970. С. 229.

<sup>81</sup>Цит. по: Долгов К.М. От Кьеркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М.: Искусство, 1990. С. 42 – 42.

ческой философии в гуссерлевском варианте, охватив те её стороны, которые выводят на идею трансцендирования.

Исследовательские интересы Гуссерля связаны с поиском истоков, первоначал человеческого опыта, поэтому феноменология изучает «чисто психическое», «чистое сознание», свободное от натуралистических пред-рассудков и наслоений. Вместе с тем феноменология отталкивается от непосредственного, первичного психического опыта и, по мнению Дж. Г. Чемберлина, американского философа образования, «оспаривает дедуктивную процедуру»<sup>82</sup>. Феноменологический анализ обнаруживает, что человек непосредственно контактирует с окружающим миром с помощью тех характеристик сознания, которые «отвечают» за восприятие реальности. Причем исследователю важно понять, через какие именно составляющие доступен реальный мир, как образуются смыслы и содержание этого мира, какова структура и логическая основа данных процессов.

Феноменология, на наш взгляд, содержит в себе большие потенции относительно всего того, что связано с трансцендированием. Можно, как мы считаем, утверждать, что трансцендентальное сознание изначально имеет трансцендирующую установку, так как обладает такой характеристикой, как интенциональность, понимаемой как устремленная направленность вовне, на предмет, как активное его осмысление. И если в трансцендентальной феноменологии Гуссерля речь идет об интендировании чистого, трансцендентального Его в пределах самого же трансцендентального Его, то в его феноменологии жизненного мира и интересубъективности, а также в последующих вариантах развития идеи интенциональности (например, у Ж.-П. Сартра) Его помещается в мир и утрачивает свою трансцендентальность. Поэтому именно интенциональность позволяет понять человека не как замкнутого в своем внутреннем мире, а как существо, страстно желающее конституировать мир вокруг себя, существовать в мире социума и культуры.

Кроме того, процесс и специфику трансцендирования человека раскрывают, на наш взгляд, и другие понятия и концепции гуссерлевской феноменологии, такие как темпоральность, рефлексия, очевидность, эпохе, феноменологическая редукция и пр. Они могут быть трактованы и экспли-

---

<sup>82</sup>Chamberlin J. Gordon. Phenomenological Methodology and Understanding Education // Existentialism and Phenomenology in education. Coll. essays. D.E. Denton, ed. NY.-L., Teachers college press, 1974. – P. 119.

цированы в качестве полноценной методологии трансцендирования, причем эффективность данной методологии, как мы считаем, наиболее ярко проявляется в искусстве, в сфере художественных процессов. По этой причине необходима тщательная последовательная экстраполяция гуссерлевского подхода в сферу методологии художественного трансцендирования, что требует отдельного основательного рассмотрения.

Феноменология как метод и как комплекс определенных принципов, особенностей и идей многовариантна. Идеи и понятия классической, гуссерлевской феноменологии развиваются, прогрессируют («жизненный мир», «темпоральность»), претерпевают критику и корректировку («интенциональность», «феноменологическая редукция»), вызывают несогласие («трансцендентальный субъект»). В этом развитии и полемике возникают постклассическая и современная фазы феноменологии.

На современном этапе своего развития феноменология обращается к различным областям гуманитарного знания – от лингвистики до психиатрии, стремясь обнаружить новые подходы к решению актуальных проблем. В том числе она предоставляет очень солидный концептуальный и методологический багаж для усмотрения феномена трансцендирования, а философам и педагогам указывает иные пути понимания их рода занятий<sup>83</sup>. Феноменологией выработаны способы наблюдения над внутренней жизнью сознания, предложены пути возвращения человека к истокам индивидуального осмысления всего богатства жизненного мира, культуры. Именно феноменологическая методология была воспринята и впитана интеллектуально-духовной традицией экзистенциализма и оказала огромное влияние на развитие его идей. Далее, в процессе экспликации содержательного поля экзистенциальной философии в её связи с проблемой трансцендирования, мы вновь и вновь будем обращаться к таким его версиям, в которых феноменология и экзистенциализм тесно переплетены, образуя неразрывное единство.

---

<sup>83</sup>См., например: Chamberlin J.Gordon. Phenomenological Methodology and Understanding Education // Existentialism and Phenomenology in education. Coll.essays. D.E.Denton, ed. NY.-L., Teachers college press, 1974. 223 p.; Vandenberg Donald. Fenomenology and Educational Research // Existentialism and Phenomenology in education. Coll.essays. D.E.Denton, ed. NY.-L., Teachers college press, 1974. P.182 – 220; Collins Clinton. The Multiple Realities of Schooling // Existentialism and Phenomenology in education. Coll.essays. D.E.Denton, ed. NY.-L., Teachers college press, 1974. P.139; Ferrara L. Philosophy and the analysis of music. Bridges to musical sound, form and reference. 1991.

В экзистенциально-ориентированных и близких к ним философских построениях термин «трансцендирование» мы встречаем у К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Н. Гартмана, Э. Левинаса, Э. Мунье и др. Их философские интуиции во многом описывают именно процесс трансцендирования, выявляя его характер, специфику, логику и элементы. Мы стараемся выявить заложенный в рассматриваемых философских течениях потенциал темы трансцендирования, затрагивая важнейшие её аспекты и контексты.

Как следует из размышлений представителей экзистенциализма, эта философия буквально пронизана идеей трансцендирования. Аргументируем этот тезис, рассмотрев наиболее яркие примеры экзистенциального мировоззрения и мироощущения.

К. Ясперс, выдающийся философ XX века, считает, что причиной возникновения трансценденции является экзистенция. Он, вслед за С. Кьеркегором, определяет способ бытия экзистенциального существования следующим образом: «Существование есть то, что относит себя к самому себе и в этом – к своей трансценденции»<sup>84</sup>. Именно К. Ясперс впервые определил особое экзистенциальное движение к трансценденции (абсолютному бытию), форму связи с ней как трансцендирование (das «Transzendieren»).

Немецкий философ признает существование трансцендентной реальности. Однако трансцендентное – это не потусторонний мир. Это, скорее, символическое бытие, бытие неких символов. Трансцендентное проявляется в языке, мифах, религии, метафизических объектах и постигается как конец, граница эмпирического мира.

Ясперс выделяет три измерения бытия – бытие как Dasein, (предметное существование), бытие как экзистенция (бытие-для-самого-себя) и бытие как трансценденция (сущее-само-по-себе). Данные измерения выступают крайними точками сущего и не составляют единого целого. Вообще, как считает немецкий философ, мир изначально не является цельным, а всегда предстает в виде глубоких трещин, разломов, руин, т.е. воспринимается как тотальное крушение. Именно в ощущении подобного крушения и заключается, как считает автор, возможность философского трансцендирования, которое, как трансцендирование к единству, целостности бытия,

---

<sup>84</sup>Болльнов О.Ф. Философия экзистенциализма: Философия существования. СПб.: Лань, 1999. 222 с. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/bollnow.htm> (дата обращения 27.09.2011) .

может реализовываться тройко – через мироориентацию, просветление экзистенции и метафизику.

Посредством осуществления философской мироориентации преодолеваются закрытость, ограниченность мира, необоснованность суждений о нём. Причем совершается данный переход во всех областях реальности мира, в частности в таких проявлениях, как наука, политика, воспитание, мировоззрение, философия. Перед лицом выявленных недостаточности и неопределенности возникают, согласно К. Ясперсу, два потенциальных альтернативных способа их превосхождения – возврат к религии и движение к философской суверенности.

Просветление экзистенции, показывающей себя как «...прорыв мирового бытия, прорыв, находящийся все время в действии»<sup>85</sup>, носит характер мыслительного подтверждения экзистенции. Однако способы подобного просветления должны быть адекватны неуловимости, непредметности «прорыва мирового бытия». «Просветляющая мысль никогда не может схватить экзистенциальную действительность, ибо та наличествует лишь в фактическом делании. Тем не менее, она сама, если она не просто мыслится, но мыслится как трансцендирующая к экзистенции (которая в свою очередь есть трансцендирование), представляет собой осуществление экзистенциальной возможности и может схватить возможную экзистенцию»<sup>86</sup>. Тем не менее пути просветления экзистенции, в числе которых – формирование всеобщего в его особенностях, способствуют выработыванию только формальной экзистенциальной схемы, пригодной в качестве примерной предварительной инструкции взаимодействия с экзистенцией.

Экзистенция, как и трансценденция, являясь непостижимой для разума, раскрывается через трансцендирование, которое проявляется многопланово: в пограничной ситуации, в коммуникации, историчности и свободе.

Пограничные ситуации – это нечто нисходящее в мир в виде особых представлений, знаков, шифров. Среди них – эротика, единство человека с миром, свобода, смерть, крушение. Понять шифры трансцендентного помогают, по мнению Ясперса, искусство во всех его видах и философия. Зыбкость, неустойчивость бытия побуждает человека к поискам вечного, постоянного, стремлению «видеть знак непреходящего в более или менее

---

<sup>85</sup>Бохенский Ю.М. Современная европейская философия (первой половины XX века). URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/fil/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/fil/index.htm) (дата обращения 12.10.2011).

<sup>86</sup>Бохенский Ю.М. Указ. соч.

эмпирически устойчивом, длящемся. Долг, терпение, надежда в душе человека противостоит нигилизму и страсти к разрушению, свидетельствуя о трансцендентном, о Боге»<sup>87</sup>. Переживание указанных ситуаций, прочтение шифров предстает именно как трансцендирование, открывающее человеку лишь присутствие трансцендентного, но не его понимание и выступает глубинным процессом осуществления полноты экзистенциального бытия.

Коммуникация – это форма существования экзистенции как трансцендирования. В экзистенциальной коммуникации выявляется и обретает действительность самость Я, обоюдно создаются самости участвующих в коммуникации сторон. «Коммуникация – это *любовная борьба*, в которой экзистенция борется за безусловную открытость. Но это борьба особого рода, ибо здесь не стремятся ни к превосходству, ни к победе и каждая сторона предоставляет все в распоряжение другой»<sup>88</sup>. Именно в коммуникативном трансцендировании осуществляются добро, верность, ответственность и философствование.

Историчность представляет собой еще одну сущностную сторону экзистенции и её трансцендирования. Стремящееся к целостности, т.е. трансцендирующее, бытие экзистенции всегда исторично. «Историчность – это единство наличного бытия и экзистенции, необходимости и свободы: в историческом сознании сняты как абсолютная необходимость, так и не знающая сопротивления свобода»<sup>89</sup>. Вследствие этого историчность предстает целокупностью конечного (временного) и бесконечного, отраженного в мгновении.

Экзистенция – глубинное ядро личности, она есть свобода. Понимая себя как свободу, человек тем самым постигает свою трансценденцию, явлением которой он и оказывается через свободу. Экзистенция не коренится в повседневности, а напротив, противостоит ей, опираясь на свободное от утилитарных мотивов сознание ничто. Экзистенция – это, с одной стороны, «сопротивление» (Trotz), а с другой – «самоотдача» (Hingabe). В «сопротивлении» проявляется человеческая свобода, которая устремляет человека к познанию и самопознанию. Этот порыв определяет только человеку присущее разнообразие путей духовного роста. Он, предстающий как свободное самосознание, «свободная воля», «вырывает» человека из природы, отделяет его от божества и противопоставляет как природе, так и

---

<sup>87</sup>Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. М.: Проспект, 1998. С. 312.

<sup>88</sup>Бохенский Ю.М. Указ. соч.

<sup>89</sup> Там же.

божеству. Однако в своем стремлении к трансцендентному, проявляющемуся в поисках истины, одной свободной воли недостаточно. Важно совершить скачок от противостояния, свободного отрицания к полной самоотдаче. «Божество не желает слепой самоотдачи, оно хочет свободы, которая сопротивляется, и только из противостояния может возникнуть полная самоотдача»<sup>90</sup>. Таким образом, человек обретает себя через свою свободу и трансцендирование.

Итак, сущность трансцендирования в контексте философии К. Ясперса, коренится в невыразимом существе экзистенции и её неизбежном тяготении к абсолютному бытию. Именно в трансцендировании экзистенция обретает целостное бытие. Трансцендирование может проявляться в пограничной ситуации, коммуникации, историчности, свободе. Философское трансцендирование реализуется посредством мироориентации, просветления экзистенции и метафизики. Трансцендирование ставит человека перед альтернативой принятия либо религиозных, либо философских истин. Оно носит характер качественного скачка от противостояния к самоотдаче; принимает форму свободного и решительного выбора вечных, непреходящих ценностей человеческого бытия, отрицающих пустоту и бессмысленность «повседневного сна», излечивающих слепоту духовного ока. Так понятое трансцендирование включает в себе, на наш взгляд, момент внутренней борьбы, борьбы духа с обыденностью, низменностью и трагизмом человеческой жизни, борьбы как прорыва к подлинному, экзистенциальному существованию.

Несколько иначе характеризует трансцендирование французский философ-персоналист Эммануэль Мунье. Для него рассматриваемый процесс тесно связан с вовлечением (engagement). Вовлечение означает присутствие человека в мире; активную, осознанную и ответственную позицию. Трансцендирование же, по словам И.С. Вдовиной, российской исследовательницы творчества Э. Мунье, – «это самоопределение человека, его постоянное движение вперед и опорой ему является Абсолют, несоизмеримый с миром, но именно поэтому и задающий ориентиры как отдельной личности, так и истории в целом»<sup>91</sup>.

Вовлечение, трансценденция и трансцендирование предстают у Мунье как характеристики подлинного человеческого, личностного бытия. Французский мыслитель показывает их внутреннюю контрастность и по-

---

<sup>90</sup>Jaspers K. Philosophie. Heidelberg, 1973. Т. III. P. 79.

<sup>91</sup>Мунье Э. Что такое персонализм. М.: Гуманитар. лит., 1994. С. 7.

лифоничность. Так, вовлечение – это пребывание в мире, которого человек не выбирает, «это тяжкое бремя, но не проклятие». Благодаря вовлечению сдерживается человеческий эгоцентризм и конформизм, поддерживается моральное равновесие, позволяющее избежать крайностей «призрачного ангелизма и грубой животности»<sup>92</sup>. Жизнь и радостна и трагична, и это делает человека способным к ответственности, творческой деятельности, свободе, порыву, целеполаганию.

Трансценденция человека, или философия Абсолюта, выражает стремление к универсальному, новому, неизведанному. Именно Абсолют вызывает к жизни вовлечение, которое без высшего ориентира примет искаженные формы. Оно либо приведет к упадку и отчаянию, либо, «успокоившись», превратится в ничто. «Разломы, совершаемые в бытии от имени Абсолюта, становятся безвозмездными жертвоприношениями. Они не только сообщают деятельности трагический характер, но и делают ее вечно молодой и полной обещаний»<sup>93</sup>.

Вполне оправданно, что Мунье призывает установить равновесие между вовлечением и трансценденцией (и трансцендированием) в различных областях жизни, например технике и политике. В частности, рассуждая о трансценденции в политике, Мунье отмечает, что политика погубит себя, если не научится прислушиваться к известным истинам, свидетельствующим в пользу Абсолюта.

Таким образом, понимание Э. Мунье трансцендирования позволяет увидеть в этом процессе, прежде всего, соотношение себя с неким Высшим существованием, увидеть преодоление, имеющее смысл и назначение, выводящее человека за собственные границы. Очевидна нерасторжимость взаимовлияния вовлечения и трансценденции. Для вовлечения трансценденция выступает принципом неуничтожимой свободы, а для свободы она является принципом непрекращающегося вовлечения, поэтому это дает возможность истолковать трансцендирование не столько как интимно-личностное духовное движение вперед, сколько как открытое развертывание и развитие своей личностной позиции – гражданской, научной, мировоззренческой, как переход духовной активности из экзистенциального плана в социальный, как познание и принятие Высших ценностей через деятельность, поступки и сотрудничество.

---

<sup>92</sup>Мунье Э. Что такое персонализм. М.: Гуманитар. лит., 1994. С. 7.

<sup>93</sup>Там же. С. 44

Мартин Хайдеггер создает учение о творческом, по сути, трансцендирующем характере бытия человека. Только творчески открывая возможности какого-либо феномена, можно найти истину.

Бытие для Хайдеггера – не личное внешнее сущее, а бытие человеческое, *Dasein*, Присутствие. Человеческое сознание настроено на бытие-в-мире и обладает способностью интерпретации. Такая экзистенциальная интерпретация проявляет себя, на наш взгляд, как процесс трансцендирования, открывающий возможности, заложенные в существующем, прорывающийся к истине как характеристике бытия<sup>94</sup>. Действительно, как мы видим у немецкого философа, взаимодействие *Dasein* и мира представляет собой двойную трансценденцию. С одной стороны, мир трансцендентен по отношению к Присутствию, с другой стороны, оно трансцендентно по отношению к миру, поэтому *Dasein* является двойным трансцендированием, сливаясь с миром, встраиваясь в него, а также конституируя и раскрывая бытие сущего как свою сущность.

Хайдеггер связывает с *Dasein* еще один тип трансценденции – трансценденцию ничто. Онтологически ничто – это исток и конечная точка *Dasein*, из ничто человеческое бытие рождается, в ничто и уходит; это, как сказал Ю.М. Бохенский, сущее без бытия, неинтеллигибельный хаос. И именно «здесь-бытие» посредством трансцендирования творчески наделяет этот хаос смыслами, значениями, упорядочивает его.

Немецкий мыслитель настаивает на том, что процесс интерпретации бытия и духовные искания человека являются творческими. То, что выглядит само собой разумеющимся, что дано в традиции, в завершенном виде, то скрыто от человека. Нужно задаваться вопросами, уметь по-новому видеть привычное, т.е. во всем усматривать волнующее тебя, актуальное для тебя. «Поставить вопрос – значит обнаружить целое гнездо возможностей, из которых только одна реализовалась в учении того или иного философа, физика или математика. Исходя из какой-либо философской концепции или математической теории, творческое мышление реализует одну из возможностей, заложенных в исходном пункте, в том вопросе, ответом на который является рассматриваемая концепция, причем таким ответом, который представляет собой реализацию другой из бесчисленного количества возможностей. Тем самым творческое мышление дает ответ на тот же са-

---

<sup>94</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad MARGINEM, 1997. 452 с.

мый вопрос, но ответ новый»<sup>95</sup>. Только таким способом, творчески мысля, а не жонглируя накопленной информацией, можно, по Хайдеггеру, «распахнуть» истину.

Таким образом, субъектом трансцендирования в философии М. Хайдеггера выступает Dasein, которое трансцендирует к миру, творчески его конституируя, освещая его человеческими смыслами и значениями. Подобное творчество, как это следует из рефлексии Хайдеггера, предполагает в качестве своей цели преодоление своей «заброшенности», страха, осуществление заботы. Оно показывает себя как превосходение человеком неподлинного бытия, несмотря на конечность, временность своего существования, и выражается в актах совести и решимости исполнить собственное жизненное предназначение.

Ж.-П. Сартр, французский философ, писатель, литературовед и публицист, интерес к чьим философским взглядам выражается во все более растущем числе публикаций его работ и в их анализе на страницах отечественной печати<sup>96</sup>, также высказывает продуктивные идеи, семантически связанные с трансцендированием.

Прежде всего, философ утверждает, что все сущее, т.е. бытие-в-себе, представляет собой полностью актуализированное и стабилизированное бытие, «застывшее в-себе» (Сартр), и исключает как иное бытие, так и какие-либо возможности его возникновения. Человек представляет собой иной род бытия – бытие-для-себя, которое в своей сущности выступает как ничто (le neant) и является источником потенциального. Как сущее-для-себя, человек осуществляет несколько эк-стазов – эк-стаз к ничто, эк-стаз к другому и эк-стаз к бытию. Их необходимость вызвана тем, что «человеческая реальность представляет себя в начале своего существования как неполное бытие. Она понимает себя как то, чем она не является, в присутствии единичной целостности, ей недостающей, которой она является в форме небытия и которая есть то, чем она является. Человеческая реаль-

---

<sup>95</sup>Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблемы культуры: Критика философии Мартина Хайдеггера. М.: Высш. шк., 1963. С. 66.

<sup>96</sup>См., например: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // От Я к Другому: сб. пер. по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога / науч. ред. А.А. Михайлов, сост. Т.В.Щитцова. Минск: Менск, 1997. Ч. 3. С.143 – 170; Бытие и ничто // Филос. поиск. 1995. № 1. Заключение; Его же Воображение // Логос, 1992. № 3. С. 98 –116; Его же Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 207 – 228; Его же Проблемы метода. М., 1993. 240 с.; Его же Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. 396 с.

ность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется»<sup>97</sup>.

Эк-стаз к ничто – это переход к сознанию и свободе. Сознание, по Сартру, наличествует лишь как сознание ничтожения, оно осуществляет раздел, «предполагает разрыв между непосредственным психическим прошлым и настоящим»<sup>98</sup> и именно этот разрыв выступает как ничто. Свобода проявляет себя как тождество бытия-для-себя. Формой сознания свободы французский экзистенциалист считает тревогу. Именно в тревоге человек осознает собственную свободу, именно тревогой человек, по сути, и является. Стремясь «ничтожить» (Сартр) тревогу, индивид убегает от нее и в этом бегстве «ничтожит» свои возможности «ничтожения» (неантизации). Таким образом, он не в состоянии избавиться от тревоги. В его силах – только поддаться «непреднамеренному обману» (Сартр), показывающему себя как неантизируемое им ничто, для того чтобы «...заполнить ничто, чем я являюсь в моем отношении к самому себе»<sup>99</sup>.

Эк-стаз к другому – это восприятие и феноменологическое описание другого не как абстрактного субъекта, а как субъекта конкретного, унитарного, воображающего, зримого. Именно зримого, так как структурой связи между целостностями «я» и другого выступает условие видимости, созерцания «я» другим: «... мое восприятие другого как объекта ... по своей природе отсылает к фундаментальному постижению другого, в котором другой не откроется мне больше как объект, но раскроется как «личное присутствие»; «... если другой – объект определяется в союзе с миром как объект, который *видит* то, что вижу я, моя фундаментальная связь с другим – субъектом должна сводиться к моей постоянной возможности *быть видимым другим*»<sup>100</sup>.

Однако возможность быть увиденным, взгляд другого в сущности, направляет бытие-для-себя к себе же самому. Этот взгляд воспринимается «я» как то, что превращает его в объект, как то, что отчуждает его воз-

---

<sup>97</sup>Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. – С. 121 – 122.

<sup>98</sup>Там же. С. 64.

<sup>99</sup>Там же. С. 80.

<sup>100</sup>Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // От Я к Другому: сб. пр. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / науч. ред. А.А. Михайлов, сост. Т.В. Щитцова. Минск: Менск, 1997. Ч. 3. С. 162 – 163.

возможности. «В страхе, в тревожном или благородном ожидании я чувствую, как эти возможности, которыми на самом деле я *являюсь* и которые являются условием моей трансцендентности, даются в другом месте другому, чтобы быть трансцендированными, в свою очередь, его собственными возможностями. Другой, как взгляд, является только этим – моей трансцендированной трансцендентностью»<sup>101</sup>. Это значит, что другой создает для себя того, кого он видит, в качестве объекта и преобладающим отношением между людьми, как считает Сартр, выступает стремление сделать другого своим объектом. Причем ими руководит желание обладать объектом, и обладать не только как вещью, но и как свободой.

Таким образом, движение к ничто и к другому не ведут к желанной цели – восполнить свое неполное бытие, создать самого себя, поэтому человек постоянно алчет бытия, стремится стать бытием-в-себе-и-для-себя, т.е. Богом. Но этот «фундаментальный проект» (Сартр) неосуществим и исходным основанием конституирования реальности должен стать, согласно французскому мыслителю, свободный выбор человека.

Какой же характер приобретает семантика трансцендирования в философии Ж.-П. Сартра?

Во-первых, автор опирается на буквальный смысл данного понятия, который состоит в выходе за пределы чего-либо. Именно в этом ключе он пишет о трансцендировании настоящего, трансцендировании расстояния, о трансцендировании сознания к миру, будущему, прошлому, о трансцендированной трансцендентности и т.д. Согласуясь именно с этим значением, мыслитель обнаруживает наличие трех фундаментальных актов трансцендирования человека, выходов за пределы своей субъективности – экстазов к ничто, к другому и к бытию, отражающих стремление субъекта стать единством бытия-в-себе и бытия-для-себя, что внутренне противоречиво и потому приводит к фиаско.

Во-вторых, выстраивая экзистенциализм в его атеистическом варианте, философ не усматривает в трансцендирующей деятельности человека аспектов духовного возвышения, восхождения по духовной вертикали через преодоление, прорыв. Его трансцендирование, в частности трансцендирование трансцендентности бытия-для-себя посредством взгляда друго-

---

<sup>101</sup>Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 286.

го, – это деятельность вширь, в горизонтальном направлении (в этом мы согласны с Ю. Бохенским), не приводящая, по сути, ни к какому определенному результату. Хотя в этой деятельности по-своему и проявляется тяга к высшему и совершенному, но это высшее – не Бог, а бытие-в-себе-и-для-себя, поэтому трансцендирующая активность, интерпретированная в пространстве сартровской философии, – это, по нашему мнению, совокупность многообразных и неудачных попыток-процессов «совпадения с собой», попыток самоосуществления человека как «фундаментального проекта», как экзистенции.

Особую значимость в контексте настоящего исследования приобретают идеи Мориса Мерло-Понти. В его творчестве последовательно и ярко проведена тема двух сущностных центров человека – телесности и духовности, которые могут быть поняты как две принципиально значимые сферы трансцендирования человека. Рационализм Э. Гуссерля предполагает один путь поиска истин – рефлексию трансцендентальной субъективности, но впоследствии автор трансцендентальной феноменологии осознает его недостаточность, начиная разрабатывать тему интересубъективности. Он вводит понятие вчувствования (*Einfühlung*), обозначает различие тела *Körper* и тела-*Leib* (чувственно-воспринимаемое тело вообще и тело меня самого). Основатель феноменологии открывает направление, которое разрабатывается философией XX века. Работы М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Бубера, Г.-Х. Гадамера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Ю. Кристевой и других философов отражают эту тенденцию. Вслед за Э. Гуссерлем М. Мерло-Понти ставит проблему смысловой связи человека и мира, человека и человека, первичным и основополагающим моментом которой является восприятие, поэтому его подход предлагает, по нашему мнению, очень важные направления в выявлении трактовки трансцендирования в феноменолого-экзистенциальной традиции.

По мнению В.В. Фурс, «Мерло-Понти ставит перед собой задачу показать, что человек в своем существовании не является ни чистым «в-себе-бытием» (вещью, материальным телом), ни чистым «для-себя-бытием» (мыслящей вещью, суверенной свободой), и попытаться обнаружить решение проблемы в синтезе, ”между двух бытий”»<sup>102</sup>. Именно по-

---

<sup>102</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия // От Я к Другому: сб. пер. по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога / науч. ред. А.А. Михайлов, сост. Т. В. Щитцова. Минск: Менск, 1997. С.171.

этому французский феноменолог ставит в центр своего исследовательского внимания человеческую субъективность, причем трактует ее как единение считаемых ранее несоединимыми начал: духовности и чувственности, сознательного и бессознательного. Однако в данном слиянии обнаруживается доминанта, очерчивающая жизненное пространство субъективности, и эта доминанта не «разум, синтезирующий согласно априорным правилам разобщенное многообразие ощущений или чувственных качеств», а «живое психосоматическое «я», тело, воспринимающее мир – и самим фактом восприятия образующее его и осмысливающее – в подлежащих феноменологическому прояснению универсальных формах или образах»<sup>103</sup>.

Исследуя человека как телесность, М. Мерло-Понти размышляет о неотъемлемой его характеристике – свободе. Свобода, считает ученый, является тогда, когда человек принимает определенное решение, и реализуется она в постоянном изменении способов бытия-в-мире, предстывая как «власть прервать свои планы», «власть начать что-то другое»<sup>104</sup>. В то же время, отмечает мыслитель, человек осуществляет собственную свободу в уже заданном пространстве и времени, и потому никогда не бывает полностью независимым. «Если мы и в самом деле помещены в бытие, то наши действия с необходимостью приходят извне, если мы возвращаемся к конституирующему сознанию, то необходимо, чтобы они шли изнутри. Но мы только что научились признавать порядок явлений. Мы смешаны с миром и с другими в неразрывном беспорядке. Идея ситуации исключает абсолютную свободу в самом начале наших вовлеченностей. Впрочем, она исключает ее равным образом и из их окончания»<sup>105</sup>.

Мерло-Понти развивает такую трактовку личности, согласно которой человек есть по своей сути бесконечная открытая потенциальность. Ни одним из проявлений человека не ограничивается его постоянно творимое бытие<sup>106</sup>. Тем не менее французский исследователь замечает, что человек в своем становлении не замкнут, что единственная стабильная характеристика бытия личности – это интерсубъективность, «несвобода игнорировать других».

---

<sup>103</sup> Мерло-Понти М. Око и дух / пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992. С. 11.

<sup>104</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия С.194.

<sup>105</sup> Там же. С. 196 – 197.

<sup>106</sup> Губин В.Д. Концепции творчества в феноменолого-экзистенциальной традиции: автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1987. 33 с.

Вышеизложенное дает основания считать, что телесность человека, «живое психосоматическое ”я”» выступает мощным регулятором трансцендирования. Именно в телесности отзываются, находят отклик самые высокие откровения духовной жизни, именно телесность выступает материально-физическим фундаментом, на котором «вырастают» многообразные интенции духовного по своему истоку и природе процесса трансцендирования. Именно телесность подпитывает трансцендирующего человека эмоционально-чувственной, телесной энергией. Вместе с тем трансцендирование «помещено в бытие», и потому испытывает влияние внешних природных и, особенно социальных, воздействий. Отсюда трансцендирование не может быть признано сферой исключительной, ничем не ограниченной свободы, а оказывается всегда связанным с той социальной ситуацией, в которую вмещен человек.

Трансцендирование человека можно также интерпретировать как бесконечную открытую возможность духовного возрастания. Оно всегда интересубъективно, не выступает замкнутым, закрытым процессом и невозможно без участия в этом процессе сообщества других личностей: «Другие, не бывающие для меня просто особями одного со мной рода ..., но захватывающие меня и захватываемые мной, «другие», вместе с которыми я осваиваю единое и единственное, действительное и наличное Бытие ...»<sup>107</sup>, являются индивидуально-личностным пространством, полем свободы или «обусловленной свободой»<sup>108</sup>. Итак, трансцендирование в контексте экзистенциальной феноменологии М. Мерло-Понти показывает себя как сфера «обусловленной свободы».

М. Мерло-Понти считает, что индивиды общаются между собой посредством самовыражения, цель которого – сообщить другим результаты собственного опыта восприятия. Перцептивный опыт в процессе самовыражения выводится на уровень символизации. Безмолвная символизация (природное выражение) основывается на индивидуальном стиле субъекта, языковая (искусственная) символизация функционирует благодаря взаимодействию стабильных форм языка и трансцендирования-творения новых значений говорящим субъектом. Тем не менее французский исследователь не ограничивает трактовку феномена говорения лишь лингвистическими формами. Искусство, особенно литература и живопись, является «говорящим словом», где язык из средства сообщения трансформируется в язык

---

<sup>107</sup> Мерло-Понти М. Око и дух. С. 11 – 12.

<sup>108</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия С.196.

смыслоговорящий и где, таким образом, человек доказывает свою способность к трансцендированию, творчеству, инициативе. Другими словами, акт говорения выступает одним из центральных путей трансцендирования, в котором «реализуется начатое еще на эмоциональном уровне взаимное пересечение перспектив отдельных индивидов, образующее человеческую историю в живом слове, как ни в каком ином человеческом акте интерсубъективности и историчности спаяны воедино»<sup>109</sup>.

Следующая важная идея последователя Гуссерля связана с тем, что интерсубъективность как сфера взаимного трансцендирования возникает в момент восприятия индивидуальным телом тела «другого» как видения мира и носителя поведения, как «первичного культурного субъекта»<sup>110</sup>. Для нас представляется бесспорным то, что первичный момент появления отношения к миру, отношения между субъектами является важнейшим импульсом, определяющим весь ход дальнейшего общения. Данный изначальный импульс создает ту основу, на почве которой формируются и вырастают человеческая личность и человеческая культура.

Какова же природа этого «импульса»? Мерло-Понти пишет, что индивид воспринимает сначала другую чувственность, или сенсорные поля, а затем «другого человека и другое мышление»<sup>111</sup>. Следовательно, принципиальное значение в создании интерсубъективного пространства трансцендирования имеет восприятие сенсорных полей или, в ином терминологическом выражении, индивидуальной вибрации, энергетики субъекта.

Мысль об участии в межличностном общении особой энергии в научной литературе не нова. Однако вопросы, связанные с энергетикой, все еще остаются мало изученными. Более того, до сих пор маловоспринята точка зрения о применимости энергетического подхода к изучению области духовного. Тем не менее мы считаем, что исследования в области точных, естественных, гуманитарных наук (и особенно экзистенциально-феноменологические поиски) выводят именно на энергетическую трактовку первичных уровней интерсубъективного общения. В своих исследованиях Мерло-Понти интерпретирует человеческую субъективность таким образом, что ни чувственная, ни мыслительная уникальность конкретной личности не ставится под сомнение. И в этом велика роль изначального восприятия те-

---

<sup>109</sup>Мерло-Понти М. В защиту философии / пер. с фр., примеч. и послесл. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1996. С. 243.

<sup>110</sup>Там же. С. 241.

<sup>111</sup>Там же. С. 153.

лесной данности на психофизическом энергетическом и эмоциональном уровнях. Таким образом, один из ключевых моментов в концепции Мерло-Понти – телесное восприятие другой телесности, в том числе и энергетики (синергию), – можно рассматривать в качестве основания дальнейшего философско-теоретического выявления значения интерсубъективности, в частности её первичных слоев в процессе трансцендирования человека.

Продолжая рассмотрение процесса восприятия, Мерло-Понти в большинстве своих работ уделяет внимание способности видения, опыту мира, благодаря которому видящий общается с мирозданием, приближает его к себе. Подобная способность видения предстает как важный элемент системы трансцендирования, когда человек может осуществляться «...вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия» и его «я» завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне»<sup>112</sup>. Человек направляет свой взгляд на себя, на Других, на поиски истины, но не располагает никакими другими ресурсами познания, кроме своего Я. Взирая на окружающее и окружающих, индивид не ищет абсолютной, раз и навсегда данной истины, а обнаруживает ее в событии и оттого постоянно открыт для нее. Воспринимая мир, углубляя и расширяя свою перцепцию, человек вначале несколько отстраняется от истины для того, чтобы впоследствии сильнее почувствовать связь с ней. В итоге своего перцептивно-рефлектирующего трансцендирования человек-философ «обнаруживает не бездну собственного я или абсолютного знания, а обновленный образ мира и самого себя, укорененного в этом новом мире и живущего среди других людей»<sup>113</sup>.

Итак, подводя итог сказанному, можно утверждать, что трансцендирование осуществляется «живым психосоматическим ”я”», духовным, соединенным с телесностью. Духовное содержание трансцендирования у М. Мерло-Понти всегда слито с чувственно-телесным началом, данный процесс всегда предстает как синтез «души и тела», «восприятия и cogito».

Трансцендирование «помещено в бытие», в человеческое бытие, а значит, сопряжено с социальной действительностью. Оно всегда разворачивается в интерсубъективном поле и проявляет себя как сфера обусловленной сообществом других личностей свободы.

---

<sup>112</sup>Мерло-Понти М. Око и дух. С. 51.

<sup>113</sup>Мерло-Понти М. В защиту философии С. 44.

Важнейшим проявлением интерсубъективности является общение через самовыражение – безмолвное и языковое. На уровне безмолвного, природного общения большое значение имеет восприятие сферы чувственности другого (сенсорных полей), т.е. осуществление своеобразного синергетического обмена (что позволяет увидеть в межличностном общении, и, следовательно, в трансцендировании признаки самоорганизующейся системы). Языковое (символическое) самовыражение реализуется в говорении, которое понимается М. Мерло-Понти очень широко – как стремление к высшим смыслам культуры, их творение, и в этом контексте выступает в роли одного из главных способов трансцендирования в обществе.

Особое значение французский феноменолог придает способности видения, организующей специфически человеческий опыт мира. Данная способность предстает как неотъемлемый элемент сложной и динамичной системы трансцендирования. Пробужденный опыт мира как целостное телесное переживание этого мира помогает человеку двигаться, т.е. постоянно обновляться, творить образ мира и себя, постоянно саморазвиваться и совершенствоваться, возвращаться к себе на новом, более высоком духовном уровне. Таким образом, трансцендирование, помещенное в смысловое пространство экзистенциальной феноменологии М. Мерло-Понти, приобретает черты целостной, перцептивно-рефлектирующей, конституирующей деятельности человека.

Итак, проведенный анализ трансцендирования на примере творчества К. Ясперса, Э. Мунье, М. Хайдеггера, Н. Гартмана, М. Мерло-Понти показал вариативность его проявлений. Так, трансцендирование может осуществляться, скрытое в глубинах человеческой личности, т.е. как *интимно-экзистенциальный процесс*. Но также может выглядеть как активная, осознанная практическая деятельность, основанная на четкой, смелой, созидательной и ответственной позиции, т.е. выступать как *процесс социальный, реализующийся в сфере интерсубъективности*. И тот и другой тип опыта трансцендирования одинаково ценен, так как утверждает стремление человека к новым вершинам, новым позитивным целям и горизонтам.

Мы выяснили, что коррелятами трансцендирования являются экзистенция и вовлечение, поэтому трансцендирование носит характер живого, свободного и решительного единства и внутренней игры-«борьбы» сущностных сил сознания в их прорыве к высшим универсалиям культуры. Кроме того, акты трансцендирования имеют творчески-познавательны ха-

ракти и выступают особым методом человеческого познания, выводящим психику на качественно новый, трансцендентально-эйдетический уровень.

И, наконец, трансцендирование обнаруживает важные, причем противоположные аспекты своей сущности. Во-первых, рассматриваемый процесс – это самоосуществление человека как фундаментального стремления к *целостности и подлинности бытия* (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер), во-вторых, – это самовыражение человека *посредством* своей психосоматической *целостности* (М. Мерло-Понти). При этом фундаментальное самоосуществление не всегда понимается как восхождение человеческого духа по вертикали. Подчас оно предстает процессом, развертывающимся внутри мира, т.е. превосхождением его неподлинности, преодолением «заброшенности» (М. Хайдеггер) и неудачными попытками обретения своего совершенного бытия как бытия-в-себе-и-для-себя (Ж.-П. Сартр).

### **Выводы по главе 1**

Трансцендирование – это целостное и многогранное явление. Его философская полифония включает в себя онтологическое, гносеологическое, динамико-диалектическое, рациональное, религиозное, иррационально-мистическое, трансцендентальное, этическое, эстетическое, экзистенциальное, личностно-мировоззренческое, интерсубъективно-социальное измерения.

В ходе исследования нами были выявлены многочисленные аналоги, метафоры и полиморфы трансцендирования. Это показывает, что трансцендирование – это неустранимая характеристика, коренной принцип не только обретения человеком своей духовности и, в целом, духовности общества в её ментальном, этическом, эстетическом и религиозном аспектах, а также перманентного прирастания таковой. Стремление к трансценденции у человека существовало всегда, но к закономерному терминологическому оформлению этого процесса философия пришла только в XX веке. Причем важно отметить, что трансцендирование при всех разнообразных вариантах его проявлений в истории философии диалектически включает в себя, как мы считаем, только позитивные с точки зрения продвижения личностной и социальной духовной эволюции, духовного возрастания, процессы преодоления и превосхождения.

В качестве смысловой основы трансценденции мы приняли платоновско-аристотелевские рассуждения, касающиеся превосходения сфер индивидуально-психологического и феноменального бытия и устремленности к высшим ноуменальным и духовным сферам. Но, как было отмечено выше, трансцендирование очень часто скрывается в облике изоморфных ему видов деятельности и процессов. Так, трансценденция средневекового богословия выражается в волевой направленности и самоуглублении, в символическо-аллегорическом толковании Священного Писания и в различных путях Богопознания. Трансцендирование в эпоху Возрождения обретает форму разностороннего самосовершенствования человека, общества и интеллектуального постижения саморазвертывания Абсолюта. В эпоху раннего Нового времени трансцендирование, в основном, изоморфно научно-исследовательской активности разума, системе трансцендентальной деятельности по переходу из области опыта в сферу знаний, а также систематическому процессу становления человека как осознания своего величия и ничтожества, как гражданского и научного становления. В философии XIX – XX веков трансцендирование – это тяготение экзистенции к абсолютному бытию, свободный и решительный выбор высших смыслов и ценностей, деятельность по превосходению мира и вместе с тем самовыражение человека через собственную психосоматическую целостность.

Однако в подобной полиморфности и полисемии не происходит, по нашему мнению, растворения и исчезновения стержневого, платоновско-аристотелевского смысла трансцендирования. Напротив, данное семантическое ядро эволюционирует, не утрачивая свой исходный пафос перехода, выхода за пределы. Так, «развертывание» Николая Кузанского во многом описывает интеллектуальное восходящее движение от мира к Богу, хотя и в пантеистическом ключе. В познавательно-творческом порыве человека, представленном в учениях флорентийских неоплатоников, Дж. Бруно и Б. Телезио, обнаруживается желание взрастить в человеке высшее творческое состояние, постичь ноуменальный мир в виде закономерностей природы, а также в виде стремления к более совершенным типам общежития в их высшей, социальной, степени единства. Различные версии развития смысловой основы трансцендирования мы находим в философии Р. Декарта, Б. Паскаля, Лейбница, И. Канта, Фихте, С. Кьеркегора, К. Ясперса, Мунье и многих других авторов, как рассматриваемых, так и не рассматриваемых в рамках данной работы. Даже в рефлексии Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера превосходение мира, по нашему мнению, опять-таки направлено на обретение высшего, ноуменального, пусть и не божественного, а чело-

веческого бытия. Для Ж.-П. Сартра этим бытием выступает целостное бытие как бытие-в-себе-и-для-себя, а для М. Хайдеггера им является бытие подлинное.

Феномен трансцендирования показал себя гармоническим единством противоположностей. Среди них – материально-физическое и духовное, динамическое и медитативное, рационально-систематическое и интуитивное, трансцендентальное и трансцендентное, трансцендирующее и вовлеченное, трансцендирующее и эманулирующее, индивидуальное и всеобщее, чувственное и сверхчувственное, экзистенциальное и социальное, обращенное вовнутрь и вовне, устремленное к целостности и оперирующее целостностью, вертикальное (направленное к духовным вершинам) и горизонтальное (преодолевающее различные проблемы окружающей человека действительности).

При всем разнообразии выявленных нами характеристик трансцендирования, особо хочется выделить те, которые раскрывают два наиболее значимых, на наш взгляд, типа трансценденции, а именно *вертикальное и горизонтальное направления*.

Важнейшими состояниями, характеристиками и процессами, которые можно объединить понятием «*вертикальный тип трансцендирования*», выступают:

- стремление к высшим духовным универсалиям (любви, благу, бессмертию, Богу, истине, мудрости, красоте);
- движение от душевного к духовному и от него – к интеллибельному;
- восхождение по этапам эстетического, этического и мистического постижения Абсолюта;
- интроспекция и самоуглубление;
- анагогия, таинства, обожение, преображение, аскетика, апофатика, катарсис, экстаз, соединение, любовное стремление, «чистая молитва», отрешенность, бесстрастность, без-образность, самоотречение, совершенная любовь, подвиг, «безмолвный покой», погружение в таинственный мрак неведения;
- разностороннее творческое – интеллектуальное, эстетическое и личностно-социальное – самосовершенствование;
- познание сущности природных явлений; рациональное познание, интенсивная научно-исследовательская деятельность;
- дополнение познавательных-трансцендирующих актов эмоционально-трансцендирующими актами;

- ощущение и осознание существования актуальной бесконечности;
- чередование индивидуального внутреннего духовного развертывания и проявления своего имманентного содержания во внешнем духовно-материальном окружении;
- вхождение в духовное поле Абсолютного бытия;
- активность сознания и продуктивного воображения, трансцендентальное единство апперцепции;
- наличие пограничной ситуации, коммуникации, историчности, свободы;
- осуществление через мироориентацию, просветление экзистенции, метафизику;
- открытое развертывание и развитие своей личностной позиции;
- переход от экзистенциального существования к социальному;
- конституирование социально-нравственной гармонии.

Характеристиками, состояниями и процессами, охватываемыми понятием *«горизонтальный тип трансцендирования»* являются:

- интенциональность сознания;
- темпоральность и рефлексивность сознания;
- творческое конституирование мира, его смыслов и значений;
- последовательное осуществление психологического, эйдетического, трансцендентального этапов феноменологической редукции;
- превосхождение человеком своего неподлинного бытия;
- преодоление «заброшенности» и страха, осуществление заботы;
- эк-статические выходы за пределы собственной субъективности по направлению к ничто, к другому и к бытию, т.е. желание реализовать единство бытия-в-себе и бытия-для-себя;
- множественные попытки самоосуществления человека как экзистенции.

Таким образом, трансцендирование предстает сущностной характеристикой положительного, т.е. имеющего созидательный характер, *становления человека*. Посредством трансцендирования человек обретает свое бытие, познает и общается, рождается как человек эстетический, этический, религиозный, социальный. Именно через трансцендирование открывается весь опыт мира, его различные вершины, измерения и горизонты, что не возможно без принятия особой установки на созидательное самопревышение, самопревосхождение, саморазвитие и самосовершенствование.

## Глава 2. ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ В ГОРИЗОНТЕ СОЦИАЛЬНОГО

### § 2.1. Теория социальных систем Н. Лумана как методологическое основание социальной трактовки трансцендирования

Никлас Луман – крупнейший социолог, мыслитель, а также правовед второй половины XX века. По мнению А.Ф. Филиппова, «социологов такого масштаба после второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»<sup>114</sup>. В разработке своего фундаментального учения об обществе ученый применяет системный подход. В основе теории социальных систем Н. Лумана лежат математическая логика различений Дж. Спенсера Брауна, концепции нейрофизиологов Х. Матураны и Ф. Варелы («аутопойезис»), Х. фон Фёрстера («кибернетика второго порядка»), а также некоторые выводы психологии и философии радикального конструктивизма. Луман не приемлет старую метафизическую онтологию и основывает реальность социальных систем на наблюдении, предполагающем операции различения и указания на что-либо. Его усилия сосредоточены на конструировании таких построений, которые отражали бы «полицентризм» и «поликонтекстуальность» социума, направлены на выявление его конститутивных функционально-структурных связей. В свете указанных задач, Луман создает обширную теорию открытых самопроизводящихся аутопойетических самореферентных социальных систем.

В настоящее время принципы теории социальных систем Никласа Лумана активно изучаются и «нуждаются в подробнейшем изложении, интерпретации и адаптации их к русскому языку и к принятым у нас постановкам проблем»<sup>115</sup>. Кроме того, немецкий ученый вводит очень большое количество понятий, концептов и концепций, иногда не давая им подроб-

---

<sup>114</sup>Филиппов А.Ф. Памяти Никласа Лумана // Современная западная философия: словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 2000. С. 234 - 236.

<sup>115</sup>Антоновский А.Ю. Никлас Луман: социально-эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФРАН, 2007. С. 5.

ных объяснений, что также требует основательной их проработки, детального анализа, интерпретации.

Выбор теории социальных систем Н. Лумана в качестве методологического фундамента социальной трактовки трансцендирования связан с теми широкими возможностями, которые, по нашему мнению, содержатся в этой теории. Обращение к ней позволит провести корректный анализ сущности и роли трансцендирования в таких аутопойетических системах, как религия и искусство.

В основе теории социальных систем немецкого мыслителя располагается общая теория систем. Выстраивание системной теории начинается с утверждения парадигмы различения между системой и окружающей средой, когда системы «конституируются и сохраняются путем создания и сохранения различия с окружающим миром и пользуются своими границами для его регулирования»<sup>116</sup>. Подобное основополагающее различие – «отдифференциация» – порождает целую цепь такого же рода различий, но уже внутри сформировавшихся систем, поэтому такое различие Луман называет системной дифференциацией, «повторением образования систем в системах».

Немецкий социолог отмечает, что ситуация исходного различения влечет за собой изменения в трактовке причинности. Таковая начинает рассматриваться исходя из принципов производства (воспроизводства, саморепродукции, аутопойезиса) системы. Оказывается, что не все причины концентрируются в системе, происходит отбор лишь некоторых, из которых благодаря эволюции и планированию образуется комплекс «продуктивных причин», «избыток возможностей производства»<sup>117</sup>.

Автор подчеркивает важность различия элементов и отношений системы, считая, что данное различие выступает еще одним, наряду с различием системы и окружающего мира, принципом конституирования систем. Луман утверждает, что принадлежность элементов к системе определяется и квалифицируется самой системой: «...элементом каждый раз является то, что выступает для системы в роли далее неразложимого единства... «Далее не разложимое» означает одновременно, что система может конституироваться и меняться лишь посредством отношений своих эле-

---

<sup>116</sup>Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории / пер. с нем. И.Д. Газиева. СПб.: Наука, 2007. С. 42.

<sup>117</sup>Там же. С. 47.

ментов, но не путем их разложения и реорганизации»<sup>118</sup>. (Однако, признав такую особенность принципиальной для систем, исследователь предостерегает от применения данного наблюдения в их анализе, так как при этом упускается фундаментальное различие системы и окружающего мира).

Отношения между элементами системы являются обусловленными, регулируемы, т.е. зависящими от того, происходит или не происходит что-либо в системе. Обусловливания вводятся в систему контингентно (случайно), но если они дали возможность появлению чего-то важного для системы, их уже отбросить невозможно.

Еще одним необходимым условием существования систем выступает установление достаточно определенных границ. С их помощью системы могут проявлять себя как закрытыми, так и открытыми. Чем более высокоорганизованна система с внутренне-закрытой самореференцией, тем более четкие границы должны у нее быть. Н. Луман подчеркивает, что «при их ясном выделении наблюдатели системы могут воспринимать большее количество непрерывных отношений и процессов, протекающих между системой и окружающим миром (например, действия, обусловленные социализацией), нежели сама система кладет в основу своей практики»<sup>119</sup>.

Социолог вводит в свою теорию идею комплексности, которая, как несколько иронично замечает он сам, является «слишком комплексной для ее понятийного изображения»<sup>120</sup>, т.е. чрезвычайно многогранной. Понятие комплексности может быть приложимо как к системам, так и к окружающему миру, но автора теории социальных систем интересует функционирование «организованной комплексности» при формировании систем как «комплексности с избирательными отношениями между элементами»<sup>121</sup>. Ученый замечает, что, чем больше становится элементов системы и окружающего мира системы, тем определеннее просматриваются ограничения, не позволяющие образовывать связи между всеми без исключения элементами. Это свидетельствует о процессе структурирования комплексности, т.е. отборе элементных взаимоотношений в целях «собственного конституирования и сохранения»<sup>122</sup>. Другими словами, комплексность систем претворяется в жизнь осуществлением редукции комплексности, а также селективной ее обусловленностью.

---

<sup>118</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 49.

<sup>119</sup>Там же. С. 60 – 61.

<sup>120</sup>Там же. С. 52.

<sup>121</sup>Там же.

<sup>122</sup>Там же С. 52.

Н. Луман дает еще одно понятие комплексности «как меры неопределенности или недостатка информации»<sup>123</sup>. В этом ключе она выступает информацией, «которой не хватает системе для полного понимания и описания своего окружающего мира (его комплексности) или себя самой (комплексности системы)<sup>124</sup>. Данное понимание нужно применять, как считает Луман, в смысловых системах как важнейший фактор необходимых действий системы.

Одной из основных тем теории систем крупнейшего немецкого социолога является тема самореференции, которую он связывает с понятиями самоорганизации и аутопойезиса. В буквальном смысле самореференция означает «ссылка на самое себя», а для Лумана предстает как «единство, которое является для себя самого элементом, процессом, системой»<sup>125</sup>, как единство, которое реализует идею оперативного (операционального) обращения системы к самой себе, соотнесения с самой собой. Самореферентная система создает свои элементы как «функциональные единства» (Луман), осуществляя перманентное самоконституирование вне связи с окружающим миром. В этом свете самореферентные системы выступают закрытыми системами и могут быть названы аутопойетическими, т.е. такими, в которых процессы воспроизведения актуальны только для внутреннего самосозидания. Причем, «самореферентная, на уровне элементов «аутопойетическая», репродукция должна обеспечивать элементы тех типов, которые определены системой. ... Так, в системах действий вновь и вновь должны воспроизводиться действия, а не клетки, макромолекулы, представления и др.»<sup>126</sup>.

Самореферентная система не основана на применении одностороннего контроля своих частей и элементов. В подобной системе, как предполагает немецкий социолог, осуществляется взаимный контроль ее частей (тем более это вероятно для смысловых систем). Самореферентность применяет самонаблюдение, посредством которого включает в систему различие между ней самой и окружающим миром. Самонаблюдение показывает себя аутопойетической операцией, так как воспроизводит элементы системы как аутентичные именно данной системе.

Таким образом, концепция самореферентности системы может составить представление о закрытости систем для окружающего мира. Но

---

<sup>123</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 57.

<sup>124</sup> Там же.

<sup>125</sup> Там же. С. 640.

<sup>126</sup> Там же. С. 67.

это не так: системы открыты по отношению к окружающей среде и именно их самореферентная замкнутость формирует возможности более многообразных связей с внешним миром.

Сложной проблемой в процессе построения Н. Луманом основ общей теории систем выступает проблема времени. Социолог выдвигает тезис о временном характере систем, в которых именно время фундирует селекцию комплексности, и лишь его бесконечность обеспечила бы налаживание тотальных взаимосвязей в системе. Именно поэтому «...время есть символ того, что если происходит нечто определенное, то всегда совершается и нечто иное, так что ни одна отдельная операция не может когда-либо приобрести полный контроль над своими условиями»<sup>127</sup>. Из временной специфики систем следует, что все в ней происходящее может быть расценено как изменение, которое показывает себя как обратимым, так и необратимым. Причем, как считает Н. Луман, лучше основываться на представлении о времени как необратимом, так как это позволяет различать в делящемся настоящем аспекты прошлого и будущего и задавать специальный временной масштаб.

Согласуясь с фактором времени, комплексная система может ориентироваться не только на синхронную корреспонденцию с окружающей средой, но и переходить к асинхронным действиям. Это значит, что «... в отношении системы и окружающего мира должны быть встроены сдвиги во времени – взаимно соответствующее, исправляющее и дополняющее себя не обязательно должно происходить одновременно или непрерывно следовать друг за другом»<sup>128</sup>. В такой ситуации большая система обладает широкой вариативностью своих действий, «комплексными комбинаторными возможностями» (Луман) и вынуждена дифференцировать их. Подобная дифференциация направлена на упорядочивание и усугубление отбора, что обеспечивается его рефлексивностью. Рефлексивность процесса отбора означает направленность его на самого себя прежде совершения им конкретного выбора. Формами рефлексивности процесса отбора являются взаимно обуславливающие друг друга структура и процесс.

И та, и другая формы носят временной характер, при этом структуры обозначают обратимость времени, а процессы – необратимость. Структуры обеспечивают отбор в плане соединения элементов в наиболее предпочтительных сочетаниях, а процессы создают временную цепочку событий от-

---

<sup>127</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 76.

<sup>128</sup> Там же. С. 78.

бора. Все это позволяет сформировать «относительно широкую область предпосылок», учесть «всю совокупность возможных элементов»<sup>129</sup>. Тем самым наличие в системе данных возможностей усугубления отбора обусловливает подчинение им всех ее элементов и организует, регулирует аутопойезис. Но, замечает Н. Луман, в условиях окружающей среды такой контроль «всей совокупности возможных элементов» не может использоваться тотально и функционирует как «схема различия» событий и процессов. Увеличение упорядоченности в системе поэтому выражается в умении «ориентироваться и настраивать свои операции на эти различия»<sup>130</sup>.

Время может быть использовано системой для того, чтобы усилить свою комплексность, т.е. произвести темпорализацию комплексности, нужной для адаптации системы к необратимости времени. В результате избирательного объединения элементов во времени появляется «новая взаимозависимость разложения и репродукции элементов»<sup>131</sup>, которая означает, что «системы с темпорализованной комплексностью обречены на постоянный распад»<sup>132</sup>. Именно поэтому такие системы являются быстрыми, стремительными и их функционирование выражается «в обусловливании взаимозависимости распада и репродукции»<sup>133</sup>. Все вышесказанное свидетельствует о том, что системы с темпорализованной комплексностью не добиваются равновесия через снятие нестабильности, не стремятся к константности, постоянству системы, а направлены на перманентное ее обновление, т.е. выступают *динамически устойчивыми*.

Системам с темпорализованной комплексностью присуща эмерджентность, т.е. в них появляются свойства, которых не было на более низких ступенях функционирования. В этом смысле они также могут выступать основанием для возникновения более высокоорганизованных систем. Однако для таких систем (в том числе социальных) нужен «динамический окружающий мир с необходимыми для этого предпосылками условий организации и сохранения собственной комплексности»<sup>134</sup>.

Итак, мы описали сущность лумановской теории систем, в основе которой лежит конституирующая всю теорию парадигма различия между системой и окружающей средой. Основными концептуальными узлами

---

<sup>129</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 80.

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Там же. С. 83.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же.

<sup>134</sup> Там же. С. 88.

данной теории являются: от-дифференциация, т.е. установление четких границ между открытой окружающей миру системой и самим окружающим миром; различия элементов и отношений системы; идея комплексности системы, реализующаяся путем редукции комплексности; аутопойетическая самореферентность как оперативная (операциональная) корреляция системы с самой собой; проблема времени. В анализе временной составляющей своей теории Н. Луман выделяет: синхронность и асинхронность действий системы; усиление отбора, обеспечивающееся рефлексивностью данного процесса; темпорализацию комплексности, т.е. её усиление; динамичность и эмерджентность систем с темпорализацией комплексности.

Выделенные характеристики позволяют нам понять трансцендирование – выход во вне – как различие, основанное на различии аутопойетической системы и окружающего мира, точнее, порожденное цепью различий, исходящих из базового различия система/среда. В связи с этим возникает множество взаимосвязанных вопросов. Вот лишь некоторые из них. Как можно интерпретировать трансцендирования в свете системной теории Н. Лумана? Существуют ли взаимосвязи и каковы они между трансцендированием и самореферентией? Какие subsystemы и их конструктивные элементы важны для реализации трансцендирования? Является ли трансцендирование частью этих subsystem или выступает особой subsystemой? Каковы отношения трансцендирования и элементов системы? Какие функции в аутопойетической системе выполняет трансцендирование? Что является результатом (целью) трансцендирования? В чем особенности протекания трансцендирования во времени, какова его структура, что может охарактеризовать его как процесс? Эти и другие вопросы требуют дальнейшего обращения как к общей теории систем Н. Лумана, так и его теории социальных систем.

## **§ 2.2. Субстанция трансцендирования в социальных системах**

Опираясь на анализ лумановской теории систем, мы утверждаем, что трансцендирующей субстанцией в социальных системах выступает смысл.

Концепция *смысла* показывает себя краеугольным камнем рассматриваемой теории. Согласно классике современной социальной мысли, смысл является крайне необходимой формой переработки комплексности

и самореферентности в психических и социальных системах. Более того, данные системы могут проводить подобную переработку исключительно лишь в форме смысла и никак иначе. «Для них смысл становится формой мира и преодолевает тем самым различие системы и окружающего мира. Окружающий мир тоже дан им в форме смысла, и границы с ним являются смысловыми границами, отсылая тем самым вовнутрь и вовне. Тогда смысл вообще и его границы в частности гарантируют непрерывную связь системы и окружающего мира...»<sup>135</sup>. Проявляется смысл в системе в форме избыточности, «избытка указаний», «избыточных возможностей», направленных на широкое поле ресурсов, потенциальных действий или переживаний. Тем самым смысл ставит перед необходимостью осуществлять дальнейший отбор, а также усиливает определенность.

Смысл позволяет охватить комплексность мира и представить ее в доступном виде для оперирования психическими и социальными системами. Однако это не ведет к прояснению и упрощению мира, его комплексность не исчезает. Посредством смысла пересматриваются возможности выбора того или иного действия, ситуации и т.д. Это происходит в форме репродукции комплексности, выхода на эту комплексность. В этом случае смысл «...удостоверяет каждый раз такой доступ как отбор и, если можно так выразиться, берет его под свою ответственность»<sup>136</sup>.

Смысл самореферентен и действует в закрытых самореферентных системах. Он актуализируется только посредством ссылки на другой смысл, но никогда не направляет за грани постигнутого. Подобная самореферентность смысла дает возможность конституировать, а также вновь и вновь актуализировать беспредельную открытость мира. Но это не означает, что смысл предстает как единственная реальность. Иные системы, не связанные со смыслом, могут иметь и другие формы операций. Это лишь означает, что в смысловых системах все воспринятое, помысленное, активированное может выражаться только смыслами, «...чтобы иначе не оставаться мгновенным импульсом, мрачным настроением, даже шоком без связности, коммуникабельности и системного эффекта»<sup>137</sup>.

Смысл изменчив, внутренне неустойчив и обнаруживает себя как развертывание своей нестабильности. Данное развертывание состоит в применении различий с целью дальнейшей обработки информации. Смысл

---

<sup>135</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 101.

<sup>136</sup> Там же. С. 100.

<sup>137</sup> Там же. С. 103.

безостановочно формирует различия актуальных смыслов и шлейфа потенциальных, причем в этом формировании одна из потенциальностей избирается как будущая актуальность. В темпоральном срезе смысл выступает поэтому «единством актуализации и виртуализации, ре-актуализации и ре-виртуализации в качестве процесса (обусловленного системами) с собственной тягой»<sup>138</sup>. Такое саморазвитие показывает смысл с его нечеткостью, неоднозначностью необходимым участником аутопойезиса системы, создающим набор важных качеств для появления системных элементов. В данном процессе смысл обретает возможность прояснять себя посредством ссылок, указаний на другие элементы системы. Руководит подобным аутопойезисом стремление достичь семантически определенных результатов – различий и идентичностей.

Любое воспроизводство смысла, согласно Н. Луману, реализуется с помощью информации. Информация – это «событие, определяющее состояние системы»<sup>139</sup>, событие, «актуализирующее использование структур»<sup>140</sup>. Информационные события уникальны, неповторимы, кратки, поэтому показывают себя процессуальными элементами. Заканчиваясь как событие, информация оставляет «структурный эффект» и вызывает ответную реакцию системы на произошедшие изменения в структурах, реакцию посредством самих же модифицированных структур, т.е. именно признак «изменения состояния системы» причем, системы самореферентной, позволяет различать информацию и смысл.

Информация в состоянии как редуцировать комплексность, так и повышать ее, и этот фактор обуславливает возможность совершенствования форм смысла, двигаясь к обретению ими большей мощности. Посредством смысла и информации как утвердившихся этапов эволюции «...может начаться собственная эволюция смысла, пробующая практически, какие схемы получения и переработки информации оправданы с точки зрения возможностей присоединения...»<sup>141</sup>. И именно эта эволюция создаст определенные формы и структуры смысла.

Н. Луман утверждает, что в любой системе, создающей смысл, существуют только осмысленные процессы. Стремление выйти за пределы смысла только расширяет его, а необходимость принимать во внимание не только смысл, но и мир вынуждает систему становиться тем, чем она пы-

---

<sup>138</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 105.

<sup>139</sup>Там же. С. 107.

<sup>140</sup>Там же.

<sup>141</sup>Там же. С. 109.

тается не быть. Другими словами, смысл и мир прочно связаны, и связь эта проявляется в модуле «самоописания мира в мире», которое включает не только самоописание мира как таковое, но и самоописание мира трансцендирующего (например, как отношение к Богу). Рассуждая о мире, социальный мыслитель подчеркивает, что он является суммой и единством «...всех возможностей осуществления смысловых указаний»<sup>142</sup>, поэтому каждая система формирует свое единство мира, т.е. собственное различие системы и окружающего мира.

В поле внимания Н. Лумана находится универсальное понятие смысла, понятие, не имеющее отношения к «субъектам и контекстам». Автор намеревается развернуто охарактеризовать способ его функционирования, его декомпозицию и реализует это намерение посредством понятия «*смысловое измерение*». Создатель теории социальных систем утверждает, что смысловой опыт начинается с различия актуального и возможного, поэтому декомпозиция (разъединение, разложение) смысла предстает не только как различие, но и как *декомпозиция на различия*. Подобную декомпозицию Н. Луман называет *смысловым измерением*, выделяя в нем *предметное, временное и социальное измерения*.

Предметное измерение касается смысловой интенциональной предметности в психических системах и содержания, тематики смысловой коммуникации в социальных системах. Основопологающим моментом предметного измерения выступает «*первичная дизъюнкция*», разделяющая «нечто» и «иное». В силу этого дальнейшая работа приобретает два направления, два плана – внутренний и внешний, которые, проявляясь в виде взаимосвязанных указаний, существуют как два горизонта, участвующие в бесконечном, как бесконечно приближение к горизонту, конституировании смысла.

Временное измерение основывается на различии «до» и «после», а его горизонтами являются прошлое и будущее. Это означает, что «...время выступает для смысловых систем лишь интерпретацией реальности в отношении различия прошлого и будущего»<sup>143</sup>, и что прошлое и будущее «...не могут быть пережиты или подвергнуты обработке»<sup>144</sup>. Настоящее же как промежуток между прошлым и будущим демонстрирует два своих аспекта: с одной стороны, необратимость времени как смены событий, а с

---

<sup>142</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 110.

<sup>143</sup>Там же. С. 121.

<sup>144</sup>Там же.

другой – обратимость, которая осуществляется в смысловых системах посредством самореферентного обращения к прошедшим актам сознания и деятельности. Другими словами, с помощью времени в психические и социальные системы поступает информация о существующих необратимостях, которые, через присущие таким системам самореферентность и смысл, приобретают качества обратимости.

Социальное измерение принимает во внимание все, что позиционируется как «аналогичное мне», «alter Ego». В силу того что социальное измерение открывает смысловые линии «я» и «другого/других я» как релевантные для всего, оно обладает глобальной значимостью. В отличие от предметного измерения смысла, социальное измерение преодолевает недостатки западноевропейского гуманизма, состоящие в разграничении природы и человека, и приобретает «всепроницающую самостоятельность»<sup>145</sup>. В этом свете смысл становится социальным «...не как связь с определенными объектами (людьми), а как носитель своего рода удваивания возможностей понимания»<sup>146</sup>. Именно поэтому как «я», так и «другое я» выступают в качестве горизонтов, которые создают социальное измерение, накопывая и объединяя смыслы. Стимулом конституирования социального является противоположность «консенсус/диссенсус». В случае перспективы возникновения диссенсуса и начинает функционировать двойной горизонт, вследствие чего формируется «... особая семантика социального, которая в качестве теории этого различия, со своей стороны, вновь может обеспечить консенсус или диссенсус»<sup>147</sup>. Таким образом, социальное измерение дает постоянную возможность сравнивать жизнь своего сознания и деятельность с сознанием и деятельностью других.

Предметное, временное и социальное измерения с их двойными горизонтами встают перед необходимостью выбора, который в свою очередь выступает требованием как системы, так и каждой операции в целях самоопределения, поэтому все три измерения нуждаются в усилении схематизации выборов. Схематизация опосредуется через соотнесение (атрибуцию): в предметном измерении – через внешнее и внутреннее соотнесения, во временном – через отнесение постоянных или непостоянных факторов, в социальном – через Ego и Alter. Причем схематизация в социальном измерении показывает, что «...социальное отнесение может быть в подве-

---

<sup>145</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 124.

<sup>146</sup> Там же.

<sup>147</sup> Там же. С. 126.

шенном состоянии по отношению к устоявшемуся предметному миру и осуществляться самореферентно и что диссенсус на этом уровне не отменяет тотчас с необходимостью также вещи, личности или события предметного измерения»<sup>148</sup>. Схематизм редуцирует комплексность, отсекает указания, увеличивает взаимопонимание и упрощает присоединение того, что раскрыто смыслу. Осуществление схематизма посредством атрибуции показывает его предпосылкой и катализатором коммуникативных процессов. При этом схематизм не только ускоряет коммуникацию, но и делает ее беспрерывной «...при сохранении открытости обратных тематизаций...»<sup>149</sup>.

Рассматриваемые смысловые измерения разъединяются лишь условно, в анализе. На деле же, в применении какого-либо смысла, они всегда присутствуют вместе, составляя некую комбинацию, композицию. Однако социокультурная эволюция смысла ведет к тому, что различимость для нас предметного, временного и социального измерений только возрастает. «Так, четкость и различимость горизонтов прошлого и будущего, которые для древнего мышления в конечном счете совпадали во мраке края света, увеличивается в той мере, в какой предметные различия можно теперь объяснять иначе, а именно различием внутреннего и внешнего»<sup>150</sup>. В процессе эволюции смысла в целях обслуживания усиливающейся дифференциации образуются особые смысловые системы – в первую очередь системы времени и социального. Увеличиваются также возможности анализа, комбинирования, рефлексии, виден прирост объема и качества исторического сознания. Отсюда становится сложнее связывать между собой измерения смысла, и комплексность начинает пониматься либо в предметном, либо во временном, либо в социальном контекстах. При этом стратегии редукции расширяются, становятся все более разнообразными. И это важный вывод, к которому приходит Н. Луман при рассмотрении смысловых измерений.

Классик социальной мысли выдвигает еще одно положение, раскрывающее понятие смысла. Согласно его идее, самореферентная реализация смысла нуждается в *символических генерализациях*. «Символическое» в данном ключе выступает как путь конституирования единства, а «генерализация» – как его функция по переработке плюралистического разнообразия. «Очень приблизительно говоря, – замечает Н. Луман, – речь идет о

---

<sup>148</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 130 – 131.

<sup>149</sup>Там же. С.131.

<sup>150</sup>Там же. С.133.

том, что множество подчиняется единству и символизируется им»<sup>151</sup>. Тем самым в самореферентных системах возникает различие двух уровней – оперативного и символического.

Генерализация раскрывает разнообразные ответвления смысла, который, по меткому выражению Н. Лумана, «...о-генерализовывается во всех измерениях»<sup>152</sup>. Посредством символической генерализации всякая «осмысленно понимаемая данность» (Луман) обеспечивается возможностью постоянно быть доступной для использования, т.е. «... потоки переживаний наделяются идентичностями – идентичностями в смысле всякий раз редуktивных отношений к себе»<sup>153</sup>. Но вместе с тем генерализация купирует процесс бесконечного разложения смысла для того, чтобы применить какой-либо определенный смысл.

Символические генерализации направляют совокупность указаний смысла к *ожиданиям* последствий смысловой ситуации. (Равно как и наоборот, подтвердившиеся ожидания ведут к генерализациям, корректируя их.). В социальных системах, как отмечает Луман, наличествуют поведенческие ожидания, что в структурном выражении принимает форму генерализованных поведенческих ожиданий. Согласно понятию ожидания, введенному немецким ученым, «... структура указаний предметов или тематики смысла может быть использована лишь в сжатой форме»<sup>154</sup>, поэтому именно в ожиданиях сосредоточены нуждающиеся в генерализации указания. Таким образом, избирательность использования смыслов проявляется в виде «... *выбора ожиданий, перекрывающих смысловые разрывы и могущих себя попробовать в качестве генерализаций*»<sup>155</sup>.

В заключение своего анализа смысла теоретик социальных наук делает вывод о том, что смысл показывает себя истинной «субстанцией», эмерджентным явлением ко-эволюции психических и социальных систем. В силу самореферентного производства своей репродукции смысл существует самостоятельно, без какого-либо «носителя». И все различие в психических и социальных структурах состоит в различиях их операционных форм. В психических системах такой формой выступает сознание, а в социальных – коммуникация, когда смысл вливается в «... последовательность, содержащую понимание других»<sup>156</sup>.

---

<sup>151</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 139.

<sup>152</sup> Там же. С.141.

<sup>153</sup> Там же. С.140.

<sup>154</sup> Там же. С.143.

<sup>155</sup> Там же. С. 144.

<sup>156</sup> Там же. С. 145.

Сознание и коммуникация как активация смысла, детерминированы самой смысловой актуальностью, развертываясь с самого начала как таковые, а не раскрываясь после. Их различие определяет поэтому селективность, избирательность актуализации указаний. И, наконец, сознание предстает «самореферентно закрытой системой», а коммуникация, что очень важно в рамках проводимого нами исследования, «...вообще возможна как событие, трансцендирующее закрытость сознания, – как синтез большего, нежели содержание отдельного сознания»<sup>157</sup>.

Итак, в процессе изложения лумановской концепции смысла были обнаружены перспективные идеи, связывающие смысловую тематику с феноменом трансцендирования. Эти идеи раскрывают высказанное в начале параграфа утверждение о смысле как трансцендирующей субстанции социальных систем.

Во-первых, становление смысла, смыслообразование осуществляется как трансцендирование. Во-вторых, закрытое трансцендирование (трансцендирование внутри смысла) обеспечивает реализацию открытого (внешнего) трансцендирования – трансцендирования системы. В-третьих, отношение смысла и окружающего мира может быть описано посредством понятия трансцендирования.

В защиту первого тезиса можно сказать, что смысл, имеющий избыточный потенциал указаний, демонстрирующий свою внутреннюю непостоянность, безостановочно развертывающий актуальные и потенциальные смыслы, обнаруживает в этих характеристиках, как мы считаем, признаки трансцендирования как постоянного стремления превзойти самое себя, стремления расширять собственные границы. Особенно показательными в этом отношении являются предметное, временное и социальное измерения смысла, имеющие двойные горизонты смыслового конституирования. В них трансцендирование претворяется через выбор и усиление схематизации выборов. Схематизация, опосредуемая через атрибуцию, реализует редукцию комплексности, снимает излишние указания, способствует непрерывной коммуникации. Тем самым происходит движение к новым определениям смыслов.

Трансцендирование, осуществляющееся внутри смысла, развертывает трансцендирование в системе. Так, самореферентность смысла, т.е. его функционирование в закрытых самореферентных системах, позволяет системе открывать все новые и новые грани окружающего мира. Саморефе-

---

<sup>157</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 146.

рентность трансцендирует смысл в символическое содержание, переводя его в символические генерализации. Они устремляют смысловые указания к ожиданиям ситуации, складывающейся на фоне имеющихся смыслов. Происходит отбор ожиданий, «перекрывающих смысловые разрывы» (Луман), и, таким образом, система, трансцендируя, постоянно создает, ваяет себя.

Отношения смысла и окружающего мира, заключающиеся в самоописании мира, позволяют выявить весь потенциал реализации смысловых указаний. Это значит, что сформированное системой единство мира можно считать результатом именно смыслового трансцендирования. Кроме того, система, вынужденная реагировать не только на смысл, но и на окружающий мир, также совершает трансцендирование, становясь тем, чем она в данный момент не является, приобретая новые характеристики. Система приобретает эмерджентные признаки и это также свидетельствует о наличии процессов трансцендирования в ее функционировании.

### **§ 2.3. Форма трансцендирования в социальных системах**

Одна из основных концепций теории социальных систем – концепция коммуникации. Именно она позволит, на наш взгляд, прояснить вопрос о форме, в которой протекает трансцендирование в социальной системе, определить специфику, функции и значение процессов трансцендирования.

Согласно Никласу Луману, «социальная система возникает, если из коммуникации развивается в коммуникацию»<sup>158</sup>. Тем самым немецкий ученый подчеркивает, что коммуникация обнаруживает в себе признаки базального процесса, способного отвечать за создание элементов и образование социальной системы. Коммуникация, в его представлении, тесно переплетена с действием, образует отношение с ним, поэтому Н. Луман всесторонне рассматривает коммуникацию как находящую свое выражение в действии.

Цель коммуникации – смена состояния получателя информации, вызванная пониманием смысла. В соответствии с данной целью коммуника-

---

<sup>158</sup>Луман Н. Введение в системную теорию / пер. К. Тимофеевой. М.: ЛОГОС, 2007. С. 80.

ция проявляет себя двояким образом – как ограничивающая (исключает энтропию) и как расширяющая возможности (задает вероятность образования противоположного смысла). Иницируя принятие или непринятие смысла, коммуникация демонстрирует собственную способность присоединения как способность «... снова стать различием в другой форме, а именно различием принятия и отклонения»<sup>159</sup>, как способность модифицировать различие «... информации и сообщения в различие принятия или отклонения сообщения...»<sup>160</sup>, т.е. демонстрирует возможность осуществления перехода от «и» к «или».

Понимая в качестве основополагающих моментов коммуникации различие информации – «отбора из репертуара возможностей»<sup>161</sup> и сообщения – отбора как «самоопределения ситуации с воспринятой двойной контингентностью»<sup>162</sup>, можно, согласно теоретику социальных систем, выявить значение языковой коммуникации. Оно состоит в том, что язык оказывает содействие в от-дифференциации процессов коммуникации из области усложненной перцепции. Благодаря этому происходит от-дифференциация социальных систем. Кроме того, с помощью языка реализуется рефлексивность коммуникации, т.е. направленность коммуникации к самой себе. Рефлексивность покрывает «... риск более высокой комплексности и более жесткой избирательности»<sup>163</sup>. Другими словами, язык, как и коммуникация в целом, помогает выработать отношения усиления отбора. Этот процесс зиждется на исходном различии, продуцирующем, в свою очередь, различие информации и сообщения, затем – оформление ожидания и развитие и кодирование речи. В коммуникации тем самым подчеркивается важность различия, создающего её как свободный процесс.

Принципиальной особенностью коммуникации является координированная избирательность, вступающая в силу тогда, когда Его устанавливает свое состояние в зависимости от сообщенной информации. Причем к подобному установлению относятся как принятие, так и отклонение информации, поэтому простейшее событие коммуникации показывает себя как «минимальное единство, которое еще можно отрицать»<sup>164</sup>. Данное отрицание имеет не логическую, а коммуникативно-практическую форму, выступает как реакция, ответ на информацию и сообщение. И этот ответ в

---

<sup>159</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 206.

<sup>160</sup> Там же. С. 206 – 207.

<sup>161</sup> Там же. С. 197.

<sup>162</sup> Там же. С. 209.

<sup>163</sup> Там же. С. 211.

<sup>164</sup> Там же. С. 213.

качестве окончания коммуникативного события раскрывает сущность единства коммуникации, которую в этом свете нельзя трактовать как действие.

Комплексные коммуникативные события основываются на процессуальной взаимосвязи многих единичных коммуникативных актов, возникает «темпоральное связывание множества избирательных событий через взаимное обусловливание»<sup>165</sup>. Здесь коммуникативный процесс проявляет себя и как рефлексивный, и как диалогичный, и как пресекающий и упорядочивающий произвольность. Предпосылкой его осуществления является *различие тем и выступлений*.

Как темы, так и выступления упорядочивают, организуют коммуникативные связи, представляя собой разные уровни упорядочивания. Темы более долговечны, они связывают выступления в единую смысловую цепочку, имеющую различную продолжительность. Темы осуществляют регулирование выступающих, выступлений, вероятностей отрицания, а различие уровней тем и выступлений «устраняет слишком узкие возможности отрицания, неизбежно касающиеся личностей»<sup>166</sup>.

Темы показывают себя в качестве предметных, временных, социальных структур процесса коммуникации, работающих как генерализации. (Социальные структуры, в частности, отвечают за объединение участников коммуникации в форме самопрезентации, выражения своих мнений, взглядов, причем объединяющий эффект усиливается при использовании моральных тем коммуникации). Именно темы приводят в действие смысловые указания, именно темы осуществляют редукцию комплексности, именно они проверяют коммуникацию на соответствие себе. Соотнося поэтому коммуникацию с темами, можно сказать, что коммуникация, в основном, выступает «тематически управляемым процессом» (Луман), в котором темы «...являются как бы вербальными программами действия»<sup>167</sup>.

Рассмотрев коммуникативный процесс, Н. Луман ставит вопросы о возможности нормального, правильного функционирования коммуникации, о ее осуществлении как переработки информации. Дело в том, что коммуникация в процессе своей реализации должна преодолеть множество трудностей и преград. Главными на ее пути, как считает социальный философ, оказываются три невероятности: невероятность взаимопонимания

---

<sup>165</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 213.

<sup>166</sup> Там же. С. 214.

<sup>167</sup> Там же. С. 217.

«я» и «другого я» при их духовно-телесной автономности; невероятность достижения коммуникацией большего количества людей, чем только участвующих в данной коммуникации; невероятность успеха коммуникации, т.е. ее принятие к действию или взятие на вооружение. Однако коммуникация осуществляется, без нее невозможно формирование социальных систем. Это позволяет предположить, что эволюция справляется с этими трудностями и невероятностями, инициирует создание систем, перерабатывает невероятности в возможное. Таким образом, в ходе социокультурной эволюции происходит «...преобразование и расширение возможностей перспективной коммуникации...»<sup>168</sup>, усиление и уплотнение «...ожиданий, вокруг которых общество затем образует свои социальные системы...»<sup>169</sup>. Социокультурная эволюция предстает как избирательность вероятных социальных систем, как отклонение невыполнимого.

Тем не менее невероятности в процессе эволюции не претерпевают постепенное переделывание, а подавляются, проявляясь затем в виде других трудностей. Н. Луман называет это «гидравлическим процессом ограничения и распределения давления проблем»<sup>170</sup>. В связи с этим требуются особые средства, призванные разрешить возникающие трудности, средства, функцией которых являлась бы «трансформация невероятного в вероятное»<sup>171</sup>. Таковыми выступают язык, средства распространения (письмо, печать, радио) и символически генерализованные средства коммуникации. Они и направлены на преодоление трех указанных немецким ученым невероятностей.

Язык, оперирующий знаками, предстает как «...регулирование различия поведения по передаче сообщения и информации»<sup>172</sup>. Он почти беспредельно раздвигает пространство ясной коммуникации, гарантируя, что практически все события и явления могут «...представать и обрабатываться как информация»<sup>173</sup>.

На вербальном фундаменте «вырастают» средства распространения, бесконечно увеличивающие расстояние коммуницирующих сторон. Они, с одной стороны, увеличивают, а с другой – сокращают количество коммуникаций, пригодных для последующих коммуникаций.

---

<sup>168</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 219.

<sup>169</sup> Там же.

<sup>170</sup> Там же.

<sup>171</sup> Там же. С. 220.

<sup>172</sup> Там же.

<sup>173</sup> Там же. С. 221.

Символически генерализованные средства коммуникации привлекают «...генерализацию для символизации связи отбора и мотивации, т.е. представляют ее как единство»<sup>174</sup>. Таковыми выступают, по мнению Н. Лумана, истина, любовь, собственность, власть, религиозная вера, искусство и т.д. Немецкий исследователь общества считает, что символически генерализованные средства коммуникации, ввиду их высокой избирательности, являются «функционально привилегированными способами коммуникации»<sup>175</sup>, поэтому именно посредством них реализуется наиболее полная и удачная коммуникация, содержащая обширные для будущего возможности и следствия, потенции формирования социальных систем.

Развитие средств «трансформации невероятного в вероятное», расширяя коммуникацию, еще и модифицирует ее способ актуализации. В эволюции коммуникации с помощью обозначенных средств совершаются развертывание, укрепление и углубление сущностной коммуникативной черты – различия сообщения и информации. Активизируются «...процессы контроля истинности, процессы артикуляции подозрения с последующей его универсализацией в психоаналитическом и/или идеологическом направлении»<sup>176</sup>.

Эволюция коммуникации включает также её социальное воспроизводство, которое связано с репродукцией тем, формирующих выступления. В актуальной коммуникации темы не являются хаотично представленными, хотя и не все из них в равной мере кристаллизуются в языке, поэтому социуму нужен тематический резерв, содержащий в себе перспективные для коммуникации темы. Таким тематическим запасом, а равно как и «памятью общества», «фильтром забвения – запоминания и задействованием прошлого для определения рамок варьирования будущего»<sup>177</sup>, по мнению Н. Лумана, выступает культура. Ее тематический запас, существующий исключительно в целях коммуникации, мыслитель называет семантикой – «историей понятий и идей». И здесь важно то, что социальный философ, согласуясь со спецификой своей теории, дает иное, отличное от традиционной философской трактовки, понимание культуры. Культура, по его мнению, «...не является с необходимостью нормативным смысловым содержанием, она является, пожалуй, установлением смысла (редукцией),

---

<sup>174</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 221.

<sup>175</sup>Там же.

<sup>176</sup>Там же. С. 223.

<sup>177</sup>Луман Н. Эволюция. М.: Логос, 2005. С. 204.

способствующим различию в тематических коммуникациях подходящих и неподходящих выступлений, либо корректного или некорректного использования тем»<sup>178</sup>.

Дальнейший ход анализа коммуникации опять возвращает Лумана к вопросу об исходном компоненте в конституции социальных систем. Ученый стремится прояснить, как соотносятся действие и коммуникация, можно ли интерпретировать коммуникацию в качестве действия?

В ответах на эти вопросы Луман следует своему фундаментальному принципу различия. Во-первых, он пишет, что коммуникация и коммуникативный процесс никоим образом не должны пониматься как действие и последовательность действий. Во-вторых, считает социолог, «коммуникация включает в свое единство больше избирательных событий, нежели акт сообщения. ... В коммуникацию всегда входит и избирательность сообщаемого, информации, и избирательность понимания. Именно те различия, которые обеспечивают это единство, составляют сущность коммуникации»<sup>179</sup>.

Социальный мыслитель отмечает, что социальные системы, сформированные с помощью коммуникации, имеют лишь один способ декомпозиции своих элементов, и этот способ – коммуникация. Это свидетельствует, на наш взгляд, об исключительно важных функциях коммуникативной конститутивности – декомпозиции (разложении) элементов, и конституции единства информации, сообщения и понимания.

Луман поясняет, что коммуникация не поддается прямому наблюдению, а может быть только открыта, выявлена. В целях такой открытости наблюдению, самонаблюдению и самоописанию она должна быть рассмотрена сквозь призму действия. Включение измерения действия в коммуникацию позволяет асимметризовать ее симметричность, «... лишь благодаря этому она приобретает направление от отправляющего к принимающему сообщению, которая может оборачиваться лишь вследствие того, что принимающий в свою очередь начинает что-то сообщать и, таким образом, действовать»<sup>180</sup>. Кроме того, только с помощью действия замечается, фиксируется коммуникационное событие, так как действие в социальном контексте проявляется как информация и как трансляция сообщения.

Действие, его единство обнаруживается только в социальной системе. В ней происходит перманентное производство действий, что можно

---

<sup>178</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 224.

<sup>179</sup>Там же. С. 225.

<sup>180</sup>Там же. С. 226.

интерпретировать как реализацию «сопутствующего самонаблюдения». Действия как элементы темпорализованной системы могут быть как определенными, так и неопределенными, но таковыми они выступают в едином настоящем времени, а не отдельно в прошлом и в будущем.

Анализ действия приводит Лумана к выводу о том, что самописание социальной системы через соотнесение к действию обоснованно. Он утверждает, что «социальная система конституируется как система действия, но при этом она должна предполагать его коммуникативный контекст; таким образом, и действие, и коммуникация, необходимы, оба они должны постоянно взаимодействовать, чтобы обеспечивать репродукцию из элементов репродукции»<sup>181</sup>.

В заключение анализа темы коммуникации Луман пересматривает варианты понимания базисного единства социальной системы, составленные его предшественниками М. Вебером и Т. Парсонсом. Согласно Н. Луману, базисное единство возникает посредством самореферентности, выступая не как объективное или субъективное единство, а как только «...относительный момент способа связывания системы, который репродуцируется именно через это соединение»<sup>182</sup>. Важное место в его теории поэтому занимает различие конституирования и наблюдения. Целостностью самоконституции социальных систем показывает себя коммуникация, целостностью самонаблюдения и самоописания – действие. Подобное различие коммуникации и действия оказывает содействие избирательности самореферентности, когда «коммуникацию можно использовать лишь рефлексивно (например, оспаривать, переспрашивать, возражать), если можно определить, кто *действовал* коммуникативно»<sup>183</sup>.

Анализируя вышеизложенную концепцию коммуникации в ракурсе трансцендирования, можно выделить следующие положения. В процессе осуществления коммуникации наблюдаются четыре момента перехода, четыре события «превосхождения»: переход от «репертуара возможностей» к выбранной информации, от нее – к сообщению, от сообщения – к пониманию, от понимания – к действию. Это указывает на трансцендирующую природу коммуникации, расширяющую возможности образования смыслов и соединяющую как Ego и Alter Ego, так и различные подсистемы социальной системы. Трансцендированием, проходящим стадии ис-

---

<sup>181</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 232.

<sup>182</sup> Там же. С. 239.

<sup>183</sup> Там же.

ходного различия, различия информации и сообщения, оформления ожидания, развития и кодирования речи, выступает *языковая коммуникация*, способствующая образованию отношения усиления отбора.

Коммуникация как трансцендирование темпоральна, проявляется она как взаимосвязь многих единичных коммуникативных актов, демонстрируя такие свойства, как рефлексивность, диалогичность, упорядочивание произвольности, координирование избирательности, конститутивность. Предпосылкой трансцендирования можно считать различие тем и выступлений. Уровнями упорядочивания, или предметными, временными, социальными структурами коммуникации, выступают темы – языковые программы действия. Они активируют смысловые указания и осуществляют редукцию сложности. А если принять во внимание, что темы необходимо образуют тематический резерв – культуру, и в ее рамках семантику, то можно, на наш взгляд, обозначить способ трансцендирования, фундирующий социальные процессы как *культурно-семантическую коммуникацию*.

В ходе своего функционирования культурно-семантическая коммуникация трансцендирует три невероятности – невероятность взаимопонимания Ego и Alter Ego, невероятность охвата коммуникацией множества людей, невероятность принятия коммуникации к действию. Трансцендирование как переработка информации в процессе коммуникации постоянно расширяется. Способами трансцендирования невероятностей выступают язык, средства распространения (письмо, печать, радио) и символически генерализованные средства коммуникации. Причем наиболее значимы для социального трансцендирования именно символически генерализованные средства коммуникации. Таковыми представляются истина, любовь, ответственность, власть, религиозная вера, искусство, обеспечивающие наиболее полное и успешное коммуницирование.

Коммуникацию необходимо понимать в ее взаимосвязи с действием, именно действие как сообщение информации и как ее получение придает культурно-семантической коммуникации трансцендирующую направленность. Система постоянно производит действия, имеющие коммуникативное значение, а значит, постоянно осуществляет акты трансцендирования.

С помощью самоописания и самонаблюдения социальная система корректирует содержание и характер трансцендирования в том смысле, что самореферентно уточняет самое себя как нечто отличное от окружающего мира, постоянно отслеживает свою специфику и, вследствие этого, отби-

рает актуальные в свете дальнейшего различения «система/среда», дальнейшей «от-дифференциации», смыслы, темы и выступления.

Таким образом, в процессе трансцендирования крепнет и усиливается конститутивная функция коммуникации – различие сообщения и информации. Именно посредством актов культурно-семантического коммуникативного трансцендирования образуются социальные системы, в них наращивается и редуцируется комплексность, что гарантирует возможность дальнейшего коммуникативного трансцендирования, дальнейшей самоконституции и возникновения более высоких уровней свободы и от-дифференциации системы. Однако постижение специфики конституирования социальных систем требует не только всестороннего рассмотрения коммуникации как базального процесса подобного конституирования, но и тщательного анализа *смысла* как единственно возможной формы переработки комплексности и *понимания* как специфичной для социальной рефлексивности формы переработки смысла. Надеемся, что в последующих работах нам удастся осуществить эти задачи.

#### **§ 2.4. Составляющие социального трансцендирования (интеракции, психические системы, двойная контингентность, противоречие и конфликт, самореференция)**

В своей теории социальных систем Н. Луман выстраивает несколько значимых концепций, таких как концепции общества и интеракции, психических систем, двойной контингентности, противоречия и конфликта, самореференции. Эти учения, применительно к исследуемой теме социального трансцендирования, можно, по нашему мнению, интерпретировать как описания того, из чего складывается сложный и полифоничный феномен трансцендирования в обществе. Рассмотрим их с данной точки зрения и раскроем новые грани трансцендирования в социальных системах.

**Общество и интеракция.** Н. Луман различает как отдельные социальные системы общество и интеракции. Однако автор уточняет, что общество не выступает для интеракции в качестве ее окружающего мира, равно как и интеракция является фактом общественным. Никлас Луман считает, что «интеракции есть эпизоды осуществления общества. Они возможны лишь на основе уверенности, что общественная коммуникация закончилась до начала эпизода, так что можно предположить отложения

предыдущей коммуникации; они возможны лишь на основе знания, что общественная коммуникация возможна и по окончании эпизода»<sup>184</sup>. Выражаясь иначе, интеракция помогает аутопойетической реализации общества, и только базирываясь на дифференциации общества и интеракции осуществима «эволюция невероятной комплексности» (Н. Луман).

Немецкий теоретик проводит анализ, разграничивающий общество и интеракцию. Относительно общества он отмечает, что оно проявляет себя как тотальная, всеохватная социальная система, за пределами которой нет ничего социального. С этой точки зрения единством данной аутопойетической системы выступает самореферентная закрытость. Общество – это абсолютно закрытая система, это «самосубститутивный порядок, так как все, что должно быть изменено или заменено *у него*, должно быть изменено или заменено *в нем*»<sup>185</sup>. Своей закрытостью данная система различается как с другими социальными системами, так и с интеракциями, которые в состоянии налаживать коммуникативные связи с собственным охватывающим их миром. Но именно в подобной закрытости коренятся сила общества, его способность коммуницировать об окружающем мире и проводить от-дифференциацию.

Однако общество как специфическая система закрытых, внутренних коммуникаций нуждается в особых сенсорах, которые извещают ее об ее же окружающем мире. Такими сенсорами являются люди – образцы взаимопроникновения психических и телесных систем. Это значит, что непременной предпосылкой аутопойезиса такой закрытой самореферентной системы как общество и предпосылкой того, что Аристотель называл политией, показывает себя взаимопроникновение. Рассуждая об обществе, Луман подчеркивает, что «взаимопроникновение обеспечивает его эмерджентность благодаря тому, что открывает аутопойетическим системам контакты с окружающим миром на иных уровнях реальности. Благодаря взаимопроникновению можно обеспечить разобщение и в то же время связь функциональных уровней оперативной обработки информации, т.е. реализацию систем, одновременно закрытых и открытых по отношению к своему окружающему миру»<sup>186</sup>.

Таким образом, общество, резюмирует Луман, всегда есть собственнорезируемо самореферентно-закрытая целостность, обеспечивающая все происхо-

---

<sup>184</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 529.

<sup>185</sup>Там же. С. 531 – 532.

<sup>186</sup>Там же. С. 533 – 534.

дящее в нем отнесением к чему-либо, претворяющая в действительность самореферентность и избирательность. И путь понимания общества есть не какой-либо отстраненно-объективный его анализ, а только «самонаблюдение, самоописание, самообъяснение с помощью собственных операций»<sup>187</sup>.

Интеракции, как и общество, также имеют четкие рубежи, так как охватывают *присутствующих* (или тех, кого полагают присутствующими). В ракурсе присутствия большое значение приобретает восприятие, посредством которого и создаются системы интеракции. Причем восприятие может быть не только формой получения информации индивидуальным сознанием, но и стать рефлексивным восприятием, а значит, явлением социальным. Рефлексивное восприятие (восприятие восприятия) при помощи интеракции обеспечивает общество рядом полезных характеристик и возможностей<sup>188</sup>, а также гарантирует осуществление коммуникаций.

Несмотря на возникающие препоны, к которым системы интеракции очень чувствительны, в них реализуется «двойной процесс восприятия и коммуникации, при котором нагрузки и проблемы приходятся отчасти на один, отчасти на другой процесс, и все время перераспределяются в зависимости от понимания ситуации и того, куда направляет внимание участников развертывающаяся история системы»<sup>189</sup>. Подобное сочетание коммуникации и восприятия имеет место лишь на той территории, на которой действует восприятие. Коммуникация в данном содружестве нацелена на отбор социально значимого смысла для введения в продолжающуюся коммуникацию. Выражаясь иначе, «совместное пребывание лиц управляет отбором восприятий и обозначает перспективы социальной релевантности»<sup>190</sup>.

Аутопойетическая необходимость в дальнейшем развертывании коммуникации ведет к формированию структур, требуемых для упорядочивания коммуникативно значимых событий. Вместе с образованием структур появляются центрированные взаимозависимости, которые показывают себя в социальном измерении как ориентация на лидеров, а во временном измерении как окончание системы. За счет подобного центрирования образуется избыточность возможностей управления, благодаря чему система обретает структурную гибкость. Но, несмотря на центрирования,

---

<sup>187</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 535.

<sup>188</sup> Там же. С. 536.

<sup>189</sup> Там же. С. 538.

<sup>190</sup> Там же.

именно структура делит коммуникативный (а не перцептивный) потенциал между агентами интеракции.

Системы интеракции имеют, наряду с перечисленными характеристиками, и то, что сужает их возможности. Это, в частности, ограниченность потенциала продуктивной переработки информации из-за недостатка времени, поэтому «высокая степень зависимости от времени в конечном итоге оставляет интеракции мало свободы в выборе форм дифференциации»<sup>191</sup>. И если обширность общественных систем требует разделения на подсистемы, то в формировании эпизодов интеракций обнаруживается дефицит опорных моментов для их преобразования. Однако подобное расхождение способов внутренней дифференциации общества и интеракции, как считает Луман, несет в себе несомненную пользу, так как раскрывает «смысл дифференциации общества и интеракции – она обеспечивает тесное взаимное сцепление синхронной и диахронной дифференциации».

На основе проведенного немецким исследователем глубокого сравнительного анализа систем общества и интеракции можно сделать следующие выводы. Различие общества и интеракции конститутивно для социальной системы, так как во многом организует и упорядочивает ее. Так, базируясь на данном различии, становится очевидным, что именно общество реализует системную дифференциацию, творит иммунную систему. Становится несомненным также и то, что только общество оказывает содействие «идентификации связей ожиданий (личностей, ролей, программ, ценностей), которые могут быть использованы в отдельной интеракции, но в своих смысловых отношениях простираются за ее пределы»<sup>192</sup>. Кроме того, только в таком обширном пространстве, как общественная система с ее подсистемами может разворачиваться эволюция в виде модификации структур. И, наконец, становится понятным, что все интеракции в целом составляют так называемую базальную анархию, и с помощью «как бы стабильности» своего течения и «как бы необходимости» своего окончания образуют почву для социальной эволюции.

Дифференциация общества и интеракции предоставляет возможности отбора, мощь которого заключается в появлении и функционировании (при особых обстоятельствах) «невероятных типов порядка» (Луман). Общество может влиять на осуществляющееся в нем самом в виде интеракции, но также и выступать как итог интеракций, или, как пишет автор тео-

---

<sup>191</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 541 - 548.

<sup>192</sup> Там же. С. 549.

рии социальных систем, «общество выбирает интеракции, а интеракции – общество»<sup>193</sup>. Отбор поэтому в данной ситуации «есть *сам себя обуславливающий отбор, а отбор отбора приводится в действие различием общества и интеракции*»<sup>194</sup>. И именно этим различие систем общества и интеракции способствует социокультурной эволюции – непредсказуемому развертыванию высоко невероятной сложности, а также ускорению данной эволюции.

Таким образом, как следует из вышеизложенного, ареной полномасштабного трансцендирования выступает общество. Предпосылкой и важнейшим фактором трансцендирования в обществе показывает себя взаимопроникновение. Оно способствует появлению эмерджентных признаков данной социальной системы, связывает или разделяет различные функциональные ступени переработки информации. В ходе общественного трансцендирования реализуется системная дифференциация, создается иммунная система, продвигается эволюция в виде структурных изменений, осуществляются избирательность, самореферентно-закрытое единство общества и вместе с тем его открытость окружающему миру.

Интеракции, в отличие от общества, предоставляют лишь некоторые возможности трансцендирования. Так, например, рефлексивное восприятие (восприятие восприятия) гарантирует коммуницирование и дает обществу дополнительные возможности и характеристики. Вместе с тем интеракции как базальная анархия составляют необходимый фундамент социального развития, занимают ничем не замещаемое место в совокупности предпосылок трансцендирования и значительно влияют на то, что происходит в обществе.

**Психические системы.** Н. Луман неоднократно указывает, что социальные системы не состоят ни из психических систем, ни из людей. Однако психические системы выступают очень важной для формирования социальных систем зоной их окружающего мира. Немецкий исследователь приходит к выводу, что реальным фундаментом индивидуальности психических систем показывает себя аутопойезис сознания, а «форму, в которой индивидуальная психическая система подвергается контингентности окружающего мира, в общем и целом можно назвать *ожиданием*»<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 561.

<sup>194</sup> Там же. С. 562.

<sup>195</sup> Там же. С. 352.

Форма ожидания играет важную роль и в образовании социальных структур, с тем лишь различием, что облачается в одежды *коммуникации*, а не сознания. Ожидание, применительно к психическим системам, – это форма «ориентаций, с помощью которой система прощупывает контингентность своего окружающего мира в отношении себя самой и включает ее в качестве собственной неопределенности в процесс аутопойетической репродукции»<sup>196</sup>. Можно сказать, что, находясь в состоянии ожидания, сознание никогда не довольствуется каким-либо одним смысловым наполнением, оно готово *переходить* к другим содержаниям или отслеживать семантические движения.

Возможен переход ожиданий в притязания, что повышает вероятность усиления чувств. С точки зрения социального консенсуса, притязания должны быть адекватны заслугам. Однако в современном обществе подобное соответствие становится невозможным, когда, например, начинает функционировать «...денежный механизм, обеспечивающий перевод заслуг в притязания (совершенно иного рода)»<sup>197</sup>. Поэтому-то человек как сгусток своих притязаний и заслуг уже не рассматривается в качестве части какой-либо социальной подсистемы, не входит в нее. Он вынужден создавать самоописания, осуществляя рефлексию, самопрезентацию, испытывая сложности на этом пути. Он производит копии, и, таким образом, психические системы характеризуются индивидуальным копированием.

Психические и социальные системы, как утверждает Н. Луман, возникли в процессе ко-эволюции, что подтверждается, например, в применении ими смысла. В то же время данные системы различаются тем, что репродуцируют или посредством сознания, или коммуникации. Выражаясь иначе, «не существует какой-либо аутопойетической суперсистемы, способной интегрировать обе воедино: никакое сознание не входит в коммуникацию, и никакая коммуникация – в сознание»<sup>198</sup>.

Однако социальные системы оказывают содействие аутопойезису психических систем тем, что предлагают к использованию ту часть своей комплексности, которая подтвердила свою пригодность внутри самих социальных систем. В частности, предлагается язык как средство коммуникации, благодаря которому у психических систем появляется «*способность к построению эпизодов*» (Луман). Функционирование данной спо-

---

<sup>196</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 352.

<sup>197</sup>Там же. С. 355.

<sup>198</sup>Там же. С. 357.

способности порождает широкий спектр возможностей: разделения и остановки сознанием некоторых своих действий, резкой смены смысловых контекстов и др. Кроме языка, существуют и другие средства влияния социальных систем на психику, например подтверждение или неподтверждение ожиданий и претензий, появление твердости в оценках, рассуждениях и чувствах, выражении вкусовых предпочтений. Причем все эти средства влияния могут получать объективный социальный отклик в виде мнений, точек зрения, суждений.

Возвращаясь к начатому чуть ранее различению психических и социальных систем, немецкий социолог обнаруживает самое кардинальное их расхождение. Он считает, что единственной проблемой, которая не может быть поддержана социальной системой и остается на откуп сознанию, является проблема смерти. Автор заключает: «Чем индивидуальнее психическая система понимает себя и осознает свой аутопойезис, тем менее она способна представить себе продолжение жизни после смерти и тем немислимее становится последний миг сознания. Коммуникация в таком случае также не способна помочь преодолению невообразимого. Она предоставляет это самому себе»<sup>199</sup>. Таким образом, ни аутопойетические процессы, ни возможность продолжения или прерывания деятельности сознания не обеспечиваются социальной системой и остаются прерогативой только лишь психики.

Итак, в психических системах можно, на наш взгляд, обнаружить исследуемый в настоящей монографии феномен трансцендирования тогда, когда человеческое сознание вступает в социальные отношения, т.е. коммуницирует, переходя границы своей отдельности и закрытости. Именно социальные отношения порождают язык, выступающий мощным средством трансцендирования психическими системами. Именно социальные системы оказывают воздействие на психику тем, что подтверждают или опровергают ожидания, способствуют формированию убеждений и взглядов, когнитивному и языковому выражению чувств, воспитанию вкуса.

**Двойная контингентность.** Важную функциональную нагрузку в организации аутопойетических систем несет двойная контингентность. По мнению Н. Лумана, «контингентное есть нечто, не являющееся ни необходимым, ни невозможным; таким образом, оно может быть таким, каково есть (было, будет), но может быть и иным», «...оно обозначает предметы

---

<sup>199</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 365.

в горизонте возможных изменений»<sup>200</sup>. Однако социальный философ размышляет не столько о контингентности как таковой, сколько о проблеме двойной контингентности, контингентности между Ego и Alter Ego. Актуализируется данная проблема в психических и социальных системах, выступая организующим фактором в аутопойезисе этих систем. Такое происходит тогда, когда «...системы переживаются и рассматриваются друг другом специфическим образом, а именно как бесконечно открытые возможности определения смысла, в своей основе недоступные постороннему вмешательству»<sup>201</sup>.

Проблема двойной контингентности имеет «автокаталитические» свойства, т.е., не неся потерь, она воспроизводит структуры на более высокой ступени упорядоченности. Более того, именно она инициирует формирование системы, ее элементов и границ. Ситуация отграничивания системы обуславливает появление случайности как рассогласованности событий и системных структур, как меру хаоса, необходимую для конституирования порядка. Другими словами, наличие контингентности продуцирует «...трансформацию случайностей в вероятности создания структур»<sup>202</sup>.

В социальных системах «автокаталитичность» двойной контингентности проявляется в виде неопределенности, непредсказуемого для Ego поведения Alter Ego. Попытка Ego предсказать поведение другого оборачивается тем, что другой, зная, что его поступки стараются спрогнозировать, имеет возможность отклониться от данных прогнозов. Возникает некая несвершаемость предсказаний, которая приводит к созданию чего-либо нового, а негативная в этом ключе самореференция становится продуктивной для систем.

Двойная контингентность посредством отбора производит границы. Но они «... не разделяют и не связывают индивидов, а конституируют собственную область социальной системы по отношению к тому, что становится тогда ее окружающим миром»<sup>203</sup>. Действия по отбору, присоединяясь друг к другу в процессе коммуникации, уплотняют, сгущают зону приемлемых смыслов, «...границы которой проходят поперек мира смысла»<sup>204</sup>, поэтому обработанная контингентность показывает себя одновременно и как упрощение коммуникации и как ее рубеж.

---

<sup>200</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 155.

<sup>201</sup>Там же.

<sup>202</sup>Там же. С. 173.

<sup>203</sup>Там же. С. 181.

<sup>204</sup>Там же.

В качестве еще одной особенности действия проблемы двойной контингентности выступает наличие двух векторов самореференции (самореференция – это соотнесение с самим собой, перманентное самоконституирование системы вне связи с окружающим миром). Первый – это самореференция элементов, участвующих в комбинаторных действиях, создание «самореферентных связей действий» (Луман), реализующихся через Alter Ego. Второй – это «...самореференция социальной системы, а именно совместное освоение сферы действия двойной контингентности»<sup>205</sup>. При этом данные направления взаимно контролируются и уточняются. Такой процесс взаимовлияний обнаруживает два ракурса проблемы двойной контингентности, две формулировки данной проблемы: «...одна, замкнутая на коротко, реферирующая лишь неопределенность, и другая, структурированная, принимающая в расчет обусловленность и ограниченные альтернативы, зависящая от установок системы»<sup>206</sup>. И обе эти сущностные стороны проблемы двойной контингентности попеременно берут на себя лидерство в ходе эволюции системы.

И наконец, создатель теории аутопойетических самореферентных социальных систем снова возвращается к теме отбора, особо подчеркивая его значимость. Луман считает, что в «...горизонте опыта контингентности все происходит как отбор и благодаря этому действует структурообразующим образом, если и насколько *в этом участвуют другие отборы*»<sup>207</sup>. При помещении отбора в проблему двойной контингентности понимание его сущности углубляется. Немецкий социальный мыслитель заключает, что, во-первых, «*связи, присущие отбору, встраиваются в отдельный акт отбора*»<sup>208</sup>, во-вторых, «*связи, присущие отбору, также могут быть выбраны*»<sup>209</sup>, причем отбор обретает двойную избирательность (выбираются как возможности, так и области возможностей), поэтому Луман считает важнейшим вопрос о том, как трактовать отбор областей возможностей, областей отбора. Он выдвигает мнение, согласно которому областями отбора выступают не отгороженные от мира системы, а некоторые «аспекты порядка», будущие возможности редукции комплексности в отношении «система/окружающий мир». Тем самым автор теории социальных систем

---

<sup>205</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 185.

<sup>206</sup> Там же. С. 186.

<sup>207</sup> Там же. С. 189.

<sup>208</sup> Там же. С. 190.

<sup>209</sup> Там же.

утверждает, что «... системы могут быть образованы лишь в отношении гораздо более комплексного окружения мира и что самореферентно-смысловые процессы постигают сами себя в качестве внутрисистемных; однако в качестве внутрисистемных только так, чтобы их смысл отсылал их к своему окружающему миру и чтобы все, что является для них окружающим миром, могло быть отослано обратно к ним самим»<sup>210</sup>.

Таким образом, двойную контингентность (контингентность между Ego и Alter Ego) можно охарактеризовать такими признаками, как наличие в ней элемента случайности, вероятностность, «автокаталитичность» (аспектами которой являются как организация систем, так и неопределенность поведения другого). Вместе с тем двойной контингентности присущи моменты обусловленности установками системы, а также структурирование. Функциями проблемы двойной контингентности выступают создание определенных коммуникативных областей между индивидами, упорядочивание их в формах доверия/недоверия. Важная особенность двойной контингентности – существование двух векторов самореференции, которые взаимно уточняют и контролируют действия друг друга. И наконец, двойная контингентность существенно конкретизирует понимание отбора, который во время функционирования одной проявляет свою двойную избирательность. В пространстве двойной контингентности происходит отбор возможностей и отбор областей возможностей, причем областями отбора возможностей выступает то, что в дальнейшем будет способствовать реализации редукции комплексности.

Вышеперечисленные характеристики двойной контингентности позволяют, по нашему мнению, считать ее важной составляющей трансцендирования, происходящего в системе. Контингентность выступает базой предпосылок коммуникации, проявляющейся в системе именно как трансцендирование, координатором (в качестве векторов самореференции) действий Ego и Alter Ego. Кроме того, двойная контингентность создает предпосылки для более тщательного отбора необходимых для системы возможностей, которые далее станут опорными точками разворачивающихся процессов трансцендирования.

**Противоречие и конфликт.** Значимой концепцией в теории социальных систем Н. Лумана выступает концепция противоречия. Противоречие в системе показывает себя в качестве неопределенности, возникшей на основе какой-либо вполне определенной коммуникации. Именно комму-

---

<sup>210</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 191.

никации, так как в ином виде, нежели коммуникация, противоречия в социальных системах воплощаться не могут. Посредством противоречия происходит как бы игнорирование системой ясности и однозначности самореферентного установления составляющих ее элементов.

В социальных системах противоречия относительно отклонений образуются благодаря единению информации, сообщения и понимания как неотъемлемой функции коммуникации и на основе самореференции как исходного момента конституции. Причем противоречие – это не только высказывание, противоположное самому себе, но и тот аспект коммуникации, который несовместим с данным противоположением. Противоречие реализуется при условии согласованности между структурой и событием и в этом контексте придает самореференции еще большую выраженность, отчетливость.

Выступая особой формой самореференции, противоречия нарушают стабильность системы, их функция проявляется «в сохранении, даже в выделении единства формы смысловой связи; не в усилении, а, наоборот, в ликвидации надежности ожиданий, обычно связанной с этим»<sup>211</sup>. Данная нестабильность полезна и даже обязательна для системы, так как именно на этой основе осуществляется ее аутопойетическая саморепродукция. В этом смысле противоречия показывают себя иммунитетом социальной системы, предохраняя ее от собственного финала, собственного завершения.

Описывая механизм функционирования противоречия, Н. Луман подчеркивает, что противоречия могут быть поняты как синтез несочетающихся фрагментов смысла, производимый для усиления иммунитета системы. И в интересах данного усиления возникает функционально значимое для системы увеличение числа противоречий, противоречий не только с точки зрения логики, но и с точки зрения временного и социального измерений. С точки зрения социальных интересов обществу нужно иметь множество противоречий, нужно для защиты от собственной же предприимчивости. И в этой связи важно прояснять стратегию и тактику обращения с ними, выявлять способ их постоянного продуцирования, для чего необходим, по мнению Лумана, выход на проблемы теории конфликта.

Развертывая свою теорию конфликта, мыслитель, прежде всего, характеризует конфликт в качестве индикатора противоречий коммуникации. «Конфликт есть оперативное придание противоречию самостоятельности благодаря коммуникации. Таким образом, конфликт имеется лишь

---

<sup>211</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 482.

тогда, когда коммуницируются ожидания и в ответ коммуницируется неприятие коммуникации»<sup>212</sup>. Конфликт понимается как маленькая, но имеющая прочные взаимосвязи аутопойетическая социальная система, функционирующая с целью осуществления двойной контингентности в ее отрицательной форме. Однажды возникнув, конфликт действует наподобие паразита (сравнение Лумана) и, разрастаясь, вовлекает в себя систему-хозяина.

Конфликты дают возможность устойчивой интеграции структур и различных возможностей взаимопроникновения. Важными признаками конфликтов выступают «четкая структурная редукция к двустороннему соперничеству и высокая степень открытости для рекрутирования элементов в целях саморепродукции системы...»<sup>213</sup>.

Обусловливание конфликтов обеспечивает укрепление иммунитета социальной системы. Н. Луман выделяет две формы их обусловливания. Во-первых, это *ограничение средств*, их регулирование (например, табу на применение физической силы). Во-вторых, это *повышение ненадежности* как введение в конфликт иной, незаинтересованной стороны, т.е. стороны, имеющей объективную, непредвзятую позицию. Благодаря всему этому увеличивается количество коммуницируемых противоречий, проясняется то, как эти противоречия можно преодолевать, т.е. иммунитет социальной системы укрепляется.

В рамках развитой, сильной иммунной системы происходит отбор имеющих кардинальное значение для социума противоречий и конфликтов. Причем осуществляется данный отбор двумя способами, которые можно назвать традиционным и современным. В основе первого способа располагается сфера права. Второй способ – это самоорганизующийся и саморазвивающийся процесс социального движения. Он показывает себя как специфическая самореферентная система, которая в состоянии «функционировать в иммунной системе общества с высокой степенью готовности к противоречиям и конфликтам»<sup>214</sup>.

Таким образом, иммунная система стратегически гарантирует аутопойетическую репродукцию общества, хотя и отклоняет коммуникацию, отвечая на ее ожидание отрицательно. И если связь иммунной системы с окружающим миром осуществляется без коммуникации, то внутри соци-

---

<sup>212</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 508.

<sup>213</sup>Там же. С. 512.

<sup>214</sup>Там же. С. 524.

альной системы ее негативные ответы расцениваются как коммуникативные события. В том случае, когда данные коммуникативные события становятся нереализуемыми, то коммуникации в социуме также перестают воплощаться. «Ответы «нет» реагируют на помехи – не в отношении окружающего мира, а в самом круговороте коммуникации; и перед лицом опасности прекращения коммуникации обнаруживают тенденцию к отказу от структур ради спасения саморепродукции коммуникации»<sup>215</sup>. Подобная тактика может привести, если это эволюционно оправданно, к усовершенствованию адаптации социальной системы к окружающему миру.

Из вышеизложенного видно, что противоречия как иммунная система общества определенно показывают себя особым двигателем трансцендирования, осуществляемого с целью продолжения аутопойетической саморепродукции системы. Выступая синтезом несовместимых отрывков смысла, противоречия способствуют активной смысловой разведке, масштабному развертыванию структурного отбора, тем самым разрешая возникающие в системе проблемы и направляя ее репродукцию в иное русло.

Характерным показателем противоречий коммуникации и активным участником трансцендирования выступает конфликт. Сообщая противоречиям оперативную автономность, конфликт позволяет постоянно и эффективно интегрировать структуры и возможности взаимопроникновения. Обусловливание конфликтов умножает коммуницируемые противоречия, способствует обнаружению путей их преодоления и таким образом, обеспечивает повышение иммунитета социальной системы. Таким образом, именно иммунная система общества отвечает за отбор наиболее важных для социальной эволюции противоречий и конфликтов, именно она с помощью трансцендирующего прорыва за пределы появляющихся проблемных зон и непродуктивных направлений социальной репродукции способствует более результативному приспособлению социальной системы к своему окружающему миру, а также дальнейшему совершенствованию и прогрессу общества.

**Самореференция.** Еще одной важнейшей составляющей трансцендирования социальных систем выступает самореференция. Понятие самореференции восходит к понятиям референции и наблюдения. Референция – это операция, включающая в себя элементы различия и обозначения, это обозначение «чего-либо в контексте различения (введенного тоже опера-

---

<sup>215</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 525.

тивно) от иного»<sup>216</sup>. Референция может выступать как наблюдение, когда с помощью различения добывается некая информация о том, что обозначается. Референция как понятие всегда раскрывает отношение к системе, поэтому системной референцией является «операция, обозначающая систему посредством различения системы и окружающего мира»<sup>217</sup>. Самореференцию же характеризует то, что референция входит в то, что она обозначает, то, к чему имеет непосредственное отношение.

Луман выделяет три формы самореференции. Во-первых, это *базальная самореференция*, показывающая себя необходимым минимумом аутопойезиса, в которой наличествует дифференциация *элемента* и *связи*. В данной форме самореференция реферирует себя как элемент (например, в социальных системах таким элементом является коммуникация). Во-вторых – это *рефлексивность*, или процессуальная самореференция, протекающая из временной дифференциации событий (ранее/позднее). В качестве процесса обычно выступает коммуникация, так как «в своих элементарных событиях она определяется ожиданием реакции и реакцией ожидания»<sup>218</sup>. В-третьих, это *рефлексия*, фундирующаяся на различении *системы* и *окружающего мира*. Только в форме рефлексии самореференция проявляет себя как системная референция. «В этом случае самость является системой, к которой относит себя самореферентная операция. Она осуществляется в качестве операции, с помощью которой система обозначает саму себя в отличие от своего окружающего мира»<sup>219</sup>.

Однако самореференция никогда не бывает абсолютно чистой, т.е. отнесенной только к самой себе. Она выступает в любом случае только как *сопутствующая самореференция*, как сопровождающая элементарные, процессуальные и системные операции. Именно самореференции система обязана тем, что у нее имеется циркулярная закрытость, которая, в свою очередь, представляет собой условие открытости системы. И это значит, что теория самореферентных систем освобождает системную теорию от проблемы дифференциации и противопоставления открытых и закрытых систем.

Немецкий социолог выделяет важнейшие особенности вышеуказанных форм самореференции. Относительно роли базальной самореферен-

---

<sup>216</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 569.

<sup>217</sup>Там же. С. 572.

<sup>218</sup>Там же. С. 573.

<sup>219</sup>Там же. С. 574.

ции в аутопойезисе он отмечает, что для воспроизводства в закрытых аутопойетических системах необходимы близость, подобие тех элементов, которые репродуцируются (например, живое порождается только живым, а коммуникация – только коммуникацией). Кроме этого, эмерджентность темпорализированных систем (к каковым принадлежат социальные системы) возникает не за счет *каузальной циркулярности*, которой нет и быть не может в такого рода системах, а только благодаря базальной самореференции. И именно поэтому «смысл как достижение эволюции и возможность осмысленного действия обосновывается необратимостью времени в виде отвоеванной у нее базальной самореференции»<sup>220</sup>.

Процессуальная самореференция (рефлексивность), типизирующая социальные процессы в форме коммуникации, проявляется как отбор отбора. Она рождается на базе «самоизбирательной структуры процессов, усиливающей отбор за счет отбора»<sup>221</sup>. Важным свойством таких самоизбирательных процессов является то, что в них включается самонаблюдение, в котором целостность процесса реализуется снова и тем самым усиливает невероятность некоторых его событий. Выражаясь иначе, происходит «повторное вхождение единства комплексного в комплексность...»<sup>222</sup> с целью усугубления избирательности, причем совершается это также процессуально.

В развертывании процессуальной самореференции необходимо наличествуют такие процессы, которые обеспечивают включение процесса в процесс и осуществляют от-дифференциацию для выполнения данного включения. Исходя из этого Луман подчеркивает, что «под понятием рефлексивности мы понимаем от-дифференциацию функции демонстрации единства процесса в процессе и называем это применением процесса к себе самому»<sup>223</sup>. Автор также утверждает, что такая от-дифференциация обеспечивает возможность контроля процессом возникающих в нем же самом проблем и реализует проходящую, также под контролем, модификацию структур. Однако являясь «весьма общим принципом от-дифференциации и усиления»<sup>224</sup>, рефлексивность процессуально протекает в функциональном ключе (требует функциональной ориентации процессов) и развертывается далее только при благоприятных эволюционных условиях.

---

<sup>220</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 581.

<sup>221</sup>Там же. С. 582.

<sup>222</sup>Там же. С. 583.

<sup>223</sup>Там же. С. 583 – 584.

<sup>224</sup>Там же. С. 588.

Рефлексия – это единение самореференции и системной референции, необходимое для отбора социальной системой собственных обусловливающих. При этом система ориентируется на различие себя с окружающим миром. Образование рефлексии возможно на основе естественной системной оперативности, но осуществляется рефлексия только в особенных обстоятельствах и только в силу особых причин, когда другими средствами проблемы не решаемы. Например, интеракции применяют рефлексии в следующих случаях: «(1) если они должны действовать как система, т.е. выделять отдельные действия как связующую систему; и (2) если они прерывают контакт присутствующих и организуют их новую встречу, т.е. должны сохранить свою идентичность в латентных фазах»<sup>225</sup>.

Более широкими по отношению к понятию рефлексии являются понятия *самонаблюдения* как рудиментарного опыта, как события коммуникации и *самоописания* как самонаблюдения, продуцирующего «семантические артефакты» (Н. Луман). Рефлексия, по сравнению с данными понятиями, характеризуется таким смысловым горизонтом, который может воссоздавать системные связи системы и окружающего мира, для чего требуется рефлексивная коммуникация. И, кроме того, при всяком усугублении рефлексии в системе действует важная особенность самонаблюдения, состоящая в том, что «"самость" самореференции должна *обращаться к собой как к несменяемой*»<sup>226</sup>, или, другими словами, «идентифицироваться с наблюдаемым»<sup>227</sup>.

Никакой из рассмотренных видов самореференции, согласно Н. Луману, не выступает ни тавтологией, ни гипостазированием условий и событий. Самореференция, как отмечалось ранее, бывает только сопутствующей, и реализуется это качество посредством операции самоупрощения. «Чтобы предстать в системе как единство системы, комплексность нужно редуцировать и затем осмысленно регенерализовать. Семантика, предусмотренная для этого, не есть целое, но она реферирует его в качестве единства и предоставляет в распоряжение всем операциям как постоянно используемую нить указаний»<sup>228</sup>. Получается, что система предстает и как закрытая, и как открытая, осуществляя свою деятельность во взаимосвязи с собой и окружающим миром.

---

<sup>225</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 589.

<sup>226</sup> Там же. С. 593.

<sup>227</sup> Там же.

<sup>228</sup> Там же. С. 595.

Таким образом, самореференция также проявляет себя как неотъемлемый участник социального трансцендирования. Так, базальная самореференция, реферирующая коммуникацию, способствует возникновению новых и новых коммуникаций, которые, как отмечалось выше, имеют трансцендирующую специфику. Процессуальная самореференция (рефлексивность), выступающая как отбор отбора, темпорально дифференцирует коммуникацию, коммуникативно типизирует социальные процессы. Рефлексия, в форме которой самореференция становится системной референцией, помогает системе идентифицировать себя через различие со своим окружающим миром с помощью коммуникативного действия.

Необходимой составляющей самореференции и процессов социального трансцендирования выступает асимметризация, а также её производные – экстернализация, финализация, идеологизация, иерархизация, пунктуализация. Благодаря им отбираются исходные самоочевидные основания действий системы, что вносит определенную лепту в осуществление социального коммуникативного трансцендирования как системы действий.

Итак, по нашему мнению, именно неразрывная связь самореференции с коммуникацией подтверждает то, что самореференция постоянно сопровождает коммуникативно-трансцендирующие системные операции, асимметризируемые в качестве действий, т.е. является их неустранимым элементом.

## **§ 2.5. Процессы и механизмы трансцендирования в отношении «система/окружающий мир»**

Узловая парадигма социальной теории Н. Лумана – парадигма системы и окружающего мира. Данная парадигма зиждется на основополагающем различии «система/окружающий мир» – исходном для всякого рода функционального рассмотрения. Для системы окружающий мир крайне актуален. Он выступает не только условием ее существования и конституирования в ней новых событий, но и «предпосылкой идентичности системы»<sup>229</sup>, идентичности, основанной на различии.

Парадигма «система и окружающий мир» лишает анализ предметности онтологического измерения, т.е. в ее рамках не происходит привязки

---

<sup>229</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 241.

каких-либо предметов к конкретному месту, не обнаруживается закреплённая упорядоченность в их взаимодействиях. Различие также не онтологизируется, оно показывает себя «...коррелятом операции наблюдения, которая вносит в реальность это различие (как и другие)»<sup>230</sup>. А наблюдение, со своей стороны, выступает как применение, «эксплуатация» различия, а не операция, нацеленная на приобретение знания.

Различие «система/окружающий мир» как бы накладывается на реальность, поэтому всякая конституция на основе реальности, комплексности, окружающего мира производит эмерджентные единства. Операцией реализации различия «система/окружающий мир» в самой системе выступает коммуникативное действие. Различие «система/окружающий мир» является основанием как внутреннего, так и внешнего наблюдения (само-наблюдения), предваряет которые описание социальной системы как совокупности действий. Внутреннее наблюдение – это «...то, что становится темой в коммуникативных процессах системы, ибо система доступна себе лишь через коммуникацию»<sup>231</sup>. Внешнее наблюдение – это «наблюдение посредством психических систем, участвующих, содействующих коммуникации, соуправляющих действиями...»<sup>232</sup>. (Кроме этого, Луман говорит о существовании наблюдения наблюдения). Наличие процессов самонаблюдения и самоописания в системе говорит о том, что различие «система/окружающий мир» имеет разные линии развития, порождая (в терминологии Лумана – присоединяя) другие различия.

В этом ключе выстраивается определенное понимание окружающего мира. Он показывает себя как продолжение действий системы, направленных вовне, как «контекст условий действий и их результатов в системе»<sup>233</sup>. В то же время окружающий мир – это нечто, находящееся в отрицательных соотношениях и взаимосвязи с системой, он не в состоянии воспринимать и воздействовать на неё. Неопределенность статуса окружающего мира выдвигает систему как актуальную тотальность. Однако Луман предостерегает от отождествления окружающего мира и комплексных систем, входящих в окружающий мир, призывая к различению отношения «система/окружающий мир» и межсистемных отношений.

Далее, продолжая экспликацию различия «система/окружающий мир», немецкий социолог отмечает более высокую комплексность окру-

---

<sup>230</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 242.

<sup>231</sup> Там же. С. 245.

<sup>232</sup> Там же.

<sup>233</sup> Там же. С. 246.

жающего мира по сравнению с системой, которая восполняет и стабилизирует недостаточную комплексность стремлением к упорядоченности. Подобным стабилизатором выступает *градиент комплексности*. Понимаемый в ракурсе различия, он привлекает различные формы анализа, редукции комплексности. На оперативном уровне градиент комплексности способствует отбору чего-либо значимого с позиции «...причин и следствий окружающего мира в горизонте обширного мира возможного вообще»<sup>234</sup>; на уровне формирования структуры система, направляя внимание на свои внутренние процессы и проявляя безразличие к окружающему миру, наращивает свободу и независимость саморегуляции. «Релевантность окружающего мира генерализуется, респецифицируется и в этой форме, может быть, принимается во внимание при внутреннем управлении процессом»<sup>235</sup>. На уровне рефлексии система постигает свою идентичность.

Кроме того, градиент комплексности может трактоваться как контингентность (ненеобходимость), а зарождается и развивается он только при наличии темпоральности в процессах от-дифференциации системы. Проявляется градиент комплексности в постоянном изменении, обновлении понимания последующих дифференциаций, что зависит от их локализации либо в системе, либо в окружающем мире.

Если имеет место дифференциация окружающего мира, то возникает необходимость его *наблюдения* системой, т.е. «восприятия информации с помощью различия»<sup>236</sup>. Система, обладающая способностью понимать, разъединяет изначальные целокупности собственного окружающего мира на *связи*. Отсюда «... окружающий мир системы предстает дифференцированным на разные перспективы систем и окружающих миров, взаимно пересекающихся и постольку представляющих единство окружающего мира в целом»<sup>237</sup>. Вследствие этого начинают действовать стратегии агрегации, которые проявляются в приведении к целостности и порядку систем из окружающего мира данной системы с помощью только ей присущих схем дифференциации. Причем у системы имеется множество схем, моделей дифференциации.

В том случае, когда идет речь о внутренних дифференциациях (системных дифференциациях), то они претворяются иначе, проистекая из ау-

---

<sup>234</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 249.

<sup>235</sup>Там же. С. 249.

<sup>236</sup>Там же. С. 256.

<sup>237</sup>Там же. С. 254.

*топойетической репродукции*, где репродукция понимается как «...текущее новое конституирование присоединенных событий»<sup>238</sup>. При осуществлении подобных дифференциаций в социальных системах опять возникает двойная контингентность.

Важно, что системные дифференциации понимают отделенное от окружающего мира пространство системы как потенциальный внутренний окружающий мир, в котором снова могут образовываться системы. Происходит своего рода рефлексивное формирование систем и «... рефлексивное усиление от-дифференциации системы: процесс образования системы применяется к себе самому и тем самым усиливается в функциональном отношении»<sup>239</sup>. Подобное образование внутренних систем носит автокаталитический (самоизбирательный) характер: система избирает подсистемы, которые сами начинают процессы адаптации, приспособления. И целостность система обретает именно за счет тех способов, которые применяются подсистемами в организации связей с окружающим миром.

Посредством системной дифференциации в общей системе усиливается комплексность, а также развиваются способы и меняются структуры редукции данной комплексности. В осуществлении редукции «каждая подсистема... берет на себя часть совокупной комплексности тем, что ориентируется лишь на свое различие системы и окружающего мира, которым, однако, она реконструирует совокупную систему саму по себе»<sup>240</sup>. Благодаря этому подсистемы частично освобождаются, но вместе с тем и начинают испытывать зависимость от общей, совокупной системы как таковой и от внутреннего окружающего мира системы.

Одновременно за счет внутренней дифференциации в совокупной системе модифицируется структура самореференции. Подсистемы в своих действиях подчеркивают, усиливают системную самореференцию, причем подобная артикуляция носит циркулярно-асимметричный характер<sup>241</sup>.

Интересно замечание Лумана о том, что высоко дифференцированные системы творят собственные элементы, согласуясь с темпоральностью, т.е. связывая данный процесс с конкретными моментами времени. Существенно и то, что подобным системам надлежит трактовать свои элементы абстрактно с целью их функционирования «поверх ограничений дифференциации»<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 256

<sup>239</sup>Там же. С. 257.

<sup>240</sup>Там же. С. 260.

<sup>241</sup>Там же.

<sup>242</sup>Там же.

Однако при всей важности внутренней дифференциации для дифференциации системы, ее не нужно, по мнению немецкого ученого, оценивать как нечто обязательное и специфичное для социальных систем. Существуют и недифференцированные, простые социальные системы, например многие интеракции. Тем не менее системная дифференциация приводит к упрочению внешних системных границ, а если модель внутренней дифференциации формируется независимо от окружающего мира, то система укрепляется еще больше.

Таким образом, внутренняя и внешняя дифференциации показывают свою взаимосвязь: «...система, благодаря самореферентно обоснованным схемам дифференциации, становится независимой от окружающего мира, она может самостоятельно проектировать и собственную дифференциацию его феноменов...», «способна объединять его феномены и отличать их друг от друга с самостоятельных позиций»<sup>243</sup>. Но подобная связь основана на различии двух дифференциаций, различии, которое, по мнению немецкого мыслителя, нужно понимать как «градуированный феномен». Причем проявляется данный феномен через воспроизведение и усиление стержневого процесса формирования системы – дифференциации.

Далее Луман рассматривает дифференциацию социальной системы в ракурсе предметного, временного и социального измерений. В контексте предметного «среза» продолжающаяся дифференциация проявляет себя через установление смысловых границ, что выражается не только в обозначении пределов системы, но и в решимости элементов подчиниться данной системе. Фактором, оказывающим содействие смысловому системному отграничению, выступает коммуникация. В ней, как считает Н. Луман, наличествуют завышенные запросы: на нее необходимы затраты времени и внимания, в ходе коммуникации надеются на ее приятие и успех. Во время этого процесса воспроизводятся возможные для системы темы, что также работает на обозначение системных границ, «поэтому всякий запускающий коммуникации или расширяющий тематический репертуар системы вокруг новых элементов поступит правильно, наглядно продемонстрировав себе избыточное содержание коммуникации и удостоверившись в ее возможностях, – *он расширяет границы системы*»<sup>244</sup>.

Во временном измерении границы системы обусловлены продолжительностью коммуникации (например, ее сокращением). Социальный кон-

---

<sup>243</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 262.

<sup>244</sup>Там же. С. 264.

текст установления смысловых границ – это санкционирование участия, членства в той или иной социальной системе согласно, например, критериям социальной стратификации или профессиональной компетентности. Именно «посредством социального измерения можно в конечном итоге регулировать, что принимается системой во внимание как действие и какие действия следует приписывать окружающему миру. Тем самым границы системы получают дополнительную точность, сводимую к самоописанию системы как системы действия»<sup>245</sup>.

Таким образом, предметный, темпоральный и социальный аспекты рассмотрения смысловых границ обнаруживают, что они, в отличие от других системных границ, «более приспособлены к абстрагированию» (Луман), являются «самогенерирующимися» (Луман) и управляемыми собственно системой.

Теоретик социальных наук подчеркивает, что различие «система/окружающий мир» приобретает практическую значимость в создании любого смыслового элемента. Уже в биологических системах существуют особые механизмы, приспособления, усиливающие восприимчивость системы к миру и дающие возможность другим элементам реализовывать внутренние задачи (например, мембраны, оболочки, глаза, уши и др.). Данные приспособления функционируют как границы «...лишь на основе циркулярно-закрытых внутренних процессов»<sup>246</sup> и самореференции элементов системы (аутопойезиса). Именно в них зарождаются процессы различения, истолкования, которые затем развиваются внутри системы.

Относительно социальных систем также встает вопрос о существовании подобных механизмов. Более того, Луман считает, что данную тему – тему определения «...спецификации контактов с окружающим миром как ограничение и расширение общего положения системы в окружающем мире следует считать центральной проблемой всех комплексных систем как своего рода порог в эволюции более высокой комплексности»<sup>247</sup>. По мнению немецкого ученого, подобная спецификация выражается в «*способности к коллективному действию* и на необходимых для этого дополнительных устройствах»<sup>248</sup>.

Способностью к коллективному действию обладает отнюдь не каждая социальная система. Но если система приобрела данную способность

---

<sup>245</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 266.

<sup>246</sup> Там же. С. 267.

<sup>247</sup> Там же.

<sup>248</sup> Там же.

на ранних этапах эволюции, то коллективное действие должно обозначаться символами как знаками того, что система объединена именно посредством такого действия. Продолжающаяся эволюция приводит к существованию символизации коллективного действия вне его связи с каким-либо конкретным содержанием, что предполагает бóльшую свободу и разнообразие применения символов. Но подобная независимость сопряжена с «вторично усиленными ограничениями» (Луман), что может быть выражено посредством иерархии, венцом которой является «...постоянно готовый управленческий потенциал для коллективного действия»<sup>249</sup>.

Такая «боеготовность» свидетельствует о наличии возможностей у коллективного действия в модифицировании системных смысловых рубежей, но отнюдь не говорит о том, что коллективное действие выступает необходимым фактором упорядочивания социальной системы. Выделение способности к коллективному действию позволяет различать отношения «система/окружающий мир» и процессы воспроизводства системы, что очень важно для её эволюции. Способность к коллективному действию как особый функциональный механизм дает возможность системе «...контролировать свое влияние на окружающий мир и варьировать его в случае необходимости»<sup>250</sup>. Это, в свою очередь, предполагает повышение комплексности и порождает как более широкие возможности, так и более существенные ограничения в отношении «система/окружающий мир» и внутри системы.

Подход, который позволяет углубить рассмотрение отношений открытой системы и окружающего мира, – схема входа/выхода. Она дает возможность усмотреть преобразовательные процессы, происходящие внутри системы, составить представление о внутренних структурах системы как «правилах преобразования» (Луман), обозначить «...стратегии, связывающие вход и выход и работающие с ориентациями на меняющиеся проблемы...»<sup>251</sup>.

Однако следует учитывать, что концепция входа/выхода не объясняет всей совокупности теоретических представлений относительно отношений системы с окружающим миром. По мнению Лумана, ее эффективность наиболее отчетливо проявляется в ракурсе редукции коммуникации к действию или соотнесенности схемы входа/выхода с действием. Для

---

<sup>249</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 270.

<sup>250</sup>Там же. С. 271.

<sup>251</sup>Там же. С. 272.

осуществления действия необходимо, во-первых, заблаговременное создание условий, а во-вторых, наличие состояния ожидания результатов. Именно присутствие «условий» и «результатов» в редукции к действию, этих темпоральных ситуаций «до» и «после», и обеспечивает возможность реализации системой преобразования входа в выход. Причем важно, что система *программирует* свои действия, создавая условия-программы и целевые программы.

Немецкий социолог отмечает, что «отнюдь не все социальные системы используют данную возможность реконструировать себя в окружающем мире по схеме вход/выход»<sup>252</sup>. Редукция к действию может лишь содействовать привлечению данной схемы, а не обязывать к ней. Но если социальные системы все-таки применяют вышеназванный подход, то «различие системы и окружающего мира выносится тем самым на уровень комбинирования, где одновременно может быть актуализировано и больше зависимостей, и больше независимостей»<sup>253</sup>. Это значит, что система может обнаруживать свою заинтересованность в тех сторонах окружающего мира, которые значимы в ракурсе входа/выхода. И напротив, она может проявлять безразличие к тому, что не является ценным для преобразовательных процессов входа /выхода. Усиливая свою независимость, система становится в состоянии ограниченно изменять вход и выход, производить выбор между различными зонами зависимости (заинтересованности). Спектр подобного выбора расширится, если система создаст возможность попеременного главенства либо входа, либо выхода в контексте «цель/ средство», когда «...цели ограничивают выбор средств, а средства – выбор целей»<sup>254</sup>.

Контекст «цель/средство», возникающий при анализе схемы «вход/ выход», раскрывает потенциал системы в направлении различения, согласования и контроля всего, что проходит через ее рубежи. Именно на основе данных процессов в ситуации «выхода» вызревает коллективизация действия. Данные действия, направленные вовне, к окружающему миру, затрагивают всю систему и «...если это «случается» более или менее часто, то напрашивается необходимость развивать внутренние контролирующие устройства, например возможность репрезентативных решений для совокупной системы»<sup>255</sup>. В роли подобных устройств могут, по мнению

---

<sup>252</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 272.

<sup>253</sup>Там же.

<sup>254</sup>Там же. С. 276.

<sup>255</sup>Там же.

Н. Лумана, выступать власть (политико-административные органы), экономические организации, социализация в аспекте воспитания.

Таким образом, концепция входа/выхода помогает увидеть и объяснить процессы упорядочивания в отношении «система/окружающий мир». Через вход и выход интенсивно редуцируется комплексность окружающего мира, создаются темы коммуникации, задающие смысловые границы системы.

Подытоживая рассмотрение отношения системы с окружающим миром, теоретик системно-социального подхода расставляет очень важные акценты в релевантной для системы интерпретации мира, а также конкретизирует само понятие мира. Ученый считает, что все создающие смыслы и оперирующие ими системы необходимо связаны с миром как с элементом, «отбором в горизонте» (Н. Луман), «...включающем в себя все наличные и дальнейшие возможности, показывающем предел и выход из него, ограничивающем необходимо и в то же время произвольно из любой позиции»<sup>256</sup>. Мир поэтому можно трактовать как «коррелят идентичности смысла» (Луман), он предстает одинаковым для любых элементов смысла и целиком содержится в каждом из них. Необходимым в этом ракурсе понятием мира, согласно Луману, является «*смысловое единство различия системы и окружающего мира*»<sup>257</sup>, т.е. единство, выступающее таковым для систем. Именно в процессе от-дифференциации смысловых систем происходит творение мира не как мира феноменально-первичного, а как мира семантически завершенного, мира «после грехопадения» (Луман). И поэтому мир не оказывается в центре анализа. Подобным центром выступает всякое различие, и в этом свете мир обретает значимость: «...он интегрирует для каждого различия системы и окружающего мира все различия системы и окружающего мира, обнаруживаемые любой системой в себе и в своем окружающем мире»<sup>258</sup>. Таким образом, мир показывает себя *мультицентричным* образованием, в котором всякое различие вводит остальные различия как в систему, так и в её окружающий мир.

В процессе репрезентации лумановской парадигмы «система/окружающий мир» нами были обнаружены некоторые идеи и концепции, имеющие выход на трансцендирование. Во-первых, это тезис о реализации в системе различия «система/окружающий мир» посредством коммуника-

---

<sup>256</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 279.

<sup>257</sup>Там же.

<sup>258</sup>Там же. С. 280.

тивного действия. Одной из сущностных характеристик коммуникации, как мы выяснили ранее, выступает трансцендирование, поэтому различие между системой и окружающим миром осуществляется с опорой на процессы, в существенной степени имеющие трансцендирующую природу; коммуникативные действия во многом, таким образом, приобретают характеристики трансцендирования. Во-вторых, интересна мысль об активном выработывании способов и структур редукции комплексности, идущем с помощью системной дифференциации и вовлечения каждой подсистемы, свидетельствующим об интенсивной деятельности системы. Данная деятельность направлена на преодоление излишней комплексности, избавление от ненужной усложненности через её редукцию и упрощение. Момент преодоления опять-таки отсылает нас, перекидывает мостик к трансцендированию как к прорыву, выходу за пределы, семантически и структурно связывая таким образом редукцию комплексности с процессами превышения и превосхождения.

Механизм подобных превышающих, преобразующих процессов, происходящих в системе, очень удачно раскрывается посредством схемы входа/выхода. Согласно ей трансцендирующе-преобразовательные процессы осуществляются в связи с постоянно меняющимися проблемами, а внутренние структуры системы показывают себя в качестве закономерностей данных процессов. Схема входа/выхода действует во время редукции коммуникации к действию, т.е. эффективно проявляет себя, содействуя трансцендированию через действие. Для этого важны соответствующие сформированные условия и присутствие ожиданий будущих результатов. Именно они способствуют трансцендированию во время редукции к действию, трансцендированию как преобразованию входа в выход, трансцендированию как мощной редукции комплексности.

## **§ 2.6. Взаимопроникновение как необходимый фактор конститутивного трансцендирования социальных систем**

Специфичным окружающим миром социальных систем являются люди – психические и органические системы. Н. Луман считает важным рассмотреть данный окружающий мир, выступающий также в качестве особых систем, потому что он (как и любой другой окружающий мир) может включать в себя нечто более ценное, чем компоненты самой социаль-

ной системы. Конституция единства различия системы и окружающего мира позволяет проанализировать его с точки зрения большей комплексности и свободы. Для осуществления этой задачи Н. Луман использует понятие и концепцию *взаимопроникновения*.

Термин «взаимопроникновение» применяется «...для обозначения вклада особого рода в создание систем со стороны систем окружающего мира»<sup>259</sup>. При этом немецкий ученый имеет в виду именно аспект межсистемных отношений систем и предлагает отличать «более узкое предметное содержание»<sup>260</sup> взаимопроникновения от схемы входа/выхода. Луман разделяет понятия «проникновение» как предложение системой собственной комплексности для формирования другой системы и «взаимопроникновение», когда системы предоставляют друг другу свою комплексность для системной организации. В процессе взаимопроникновения осуществляется также обоюдное влияние в смысле структурного формирования, что ведет, в эволюционном аспекте, к большей свободе и индивидуализации поведения.

Важнейшим нюансом концепции взаимопроникновения выступает то, что системы-участники взаимопроникновения продолжают быть друг для друга окружающим миром со всей его непознаваемой комплексностью, а значит и хаосом. Структурная организация системы поэтому являет собой соединение собственной упорядоченности и иной, необъяснимой, свободной комплексности. Применительно к социальным системам это означает, что они «...возникают на основе шумов, производимых психическими системами при их попытках вступить в коммуникацию»<sup>261</sup>.

Концепция взаимопроникновения открывает для теории социальных систем новые возможности и горизонты. Во-первых, она проливает свет на то, что является условием осуществления двойной контингентности – таковым выступает взаимопроникновение. Во-вторых, взаимопроникновение служит проводником эволюции, которая реализуется посредством «*взаимного содействия*» (Луман). В-третьих, взаимопроникновение как «...соуправление комплексностью при построении эмерджентной системы»<sup>262</sup> обнаруживается в коммуникации. Взаимопроникновение проявляется в перенесении границ одной системы в зону действий другой, в осуществлении в системе другой системы (например, в виде предложения

---

<sup>259</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 285.

<sup>260</sup>Там же. С. 286.

<sup>261</sup>Там же. С. 287.

<sup>262</sup>Там же. С. 289.

своей комплексности). И всегда, когда идет речь о системном взаимопроникновении, прежде всего, имеется в виду «...более глубинная связь, связь не вкладов, а конституций»<sup>263</sup>.

Взаимопроникновение возможно только между аутопойетическими системами (например, психическими, социальными), и востребованными оказываются различные виды аутопойезиса – аутопойезиса жизни, сознания и коммуникации. «Усилителем» взаимопроникновения между аутопойетическими системами выступает смысл. Он помогает осуществлять взаимопроникновение психических и социальных систем и тем самым образует понятие *animal sociale*, отражающее «...богатство смысловых указаний, обеспечивающее образование общественных систем, благодаря которым люди обладают сознанием и способны жить»<sup>264</sup>. Смысловое богатство позволяет увидеть, с одной стороны, различие аутопойезиса и структур, посредством которых он реализуется, а с другой – их взаимосвязь. Именно они – аутопойезис и структуры – незаменимы в процессе взаимопроникновения «...между *органически-психическими* и *социальными* системами»<sup>265</sup>. Такая трактовка взаимопроникновения и роли в нем аутопойезиса и структур дает возможность, как считает Н. Луман, говорить не о «сплаве» личности и социума в ходе взаимопроникновения, а о существовании и большой востребованности инклюзии («...поскольку комплексность вкладывающихся систем используется принимающими на совместных началах»<sup>266</sup>) и эксклюзии (поскольку для взаимопроникновения системам необходим собственный аутопойезис).

Рассмотрение взаимопроникновения в срезе аутопойезиса и структур позволяет употребить термин «связывание», который обозначает установление смысла применения еще не использованных возможностей систем-участниц взаимопроникновения с помощью «структуры эмерджентной системы» (Н. Луман). Связывания происходят избирательно (что элиминирует другие возможности) и в то же время случайно, так как не продиктованы преимуществами соединения. Отборы, инициированные соединением, усиливаются, а затем оформляются в чувствах или оправдательных оценках, что позволяет считать, «...что избирательно реализованное соединение уже отсутствует»<sup>267</sup>.

---

<sup>263</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 291.

<sup>264</sup>Там же. С. 293.

<sup>265</sup>Там же. С. 293 – 294.

<sup>266</sup>Там же. С. 294.

<sup>267</sup>Там же. С. 298.

Описываемые процессы обнаруживаются не только между органически-психическими и социальными системами, но и между самими органически-психическими системами, т.е. людьми. Специфически человеческое взаимопроникновение можно трактовать как *интимное*. Интимность возникает тогда, когда увеличивается количество зон личных переживаний и поведения, взаимно понятных и важных для двух людей. Посредством интимности люди обретают возможность использования иной комплексности, которая позиционируется как событие собственной жизни.

Однако, как убежден Луман, к значительному усилению взаимной ценности людей ведет только от-дифференциация особых функционально нагруженных социальных систем. Ученый утверждает, что «с исторической и теоретической точек зрения человек возник не из межчеловеческого взаимопроникновения, а благодаря социальному взаимопроникновению, которое лишь много позже создает возможность особого случая – совпадения социального и углубленного межчеловеческого взаимопроникновения»<sup>268</sup>. И поэтому взаимопроникновение психических систем, выросшее на основе социального, протекает с помощью коммуникации, но в то же время оно как человечески-интимный процесс содержит «опыт некоммуникабельности» (Луман), когда сам принцип коммуникации перестает работать.

Системы-участницы взаимопроникновения применяют (хотя и не в полной мере) комплексность друг друга, причем психические и социальные системы делают это с помощью бинарной схематизации. В качестве примера теоретик социальных систем предлагает проанализировать нормативную схему (на основе общей теории системы действия Т. Парсонса). В ракурсе нормативности взаимопроникновение социальных систем редуцируется к оппозиции «соглашение – отклонение». «Норма никогда не в состоянии реализовать свое видение реальности; поэтому она предстает в реальности как процесс расщепления, как различие соответствия и отклонения»<sup>269</sup>. Применительно к ситуации взаимопроникновения психической и социальной систем это будет выглядеть как верификация социального смысла в контексте совпадения/несовпадения с нормой.

В функциональном плане нормативная схема осуществляет редукцию комплексности. Каким же образом это происходит? Как системы интерпретируют комплексность? Во-первых, они расценивают комплекс-

---

<sup>268</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 304.

<sup>269</sup>Там же. С. 306.

ность в качестве «...особого горизонта операций системы»<sup>270</sup>, когда что-то установленное актуализируется в поле не устанавливаемых возможностей. Во-вторых, если мы имеем в виду взаимопроникновение, трансформируется предмет любой операции «наблюдения и разведывания» (Луман), операции, которая «...сама становится частью своего предмета. Ее «объект» спокоен, а оперирует и потому меняется»<sup>271</sup>. Последовательное проведение операции (или же резкое изменение ее направления) «...меняет ситуацию, а с ней – и горизонт последующих возможностей»<sup>272</sup>. Далее, в какой-то момент развертывание операции вовсе прекращается, и внимание систем переносится на что-то другое.

Фундируясь на данных процессах, реализуется схематизация элементов, которые одинаково привлекаются системами-участницами взаимопроникновения. Каждый элемент приобретает «структурированную открытость» (Луман), предполагающую ее вариативное использование системами. Возникает механизм объединения систем, который базируется на применении для воспроизведения своих элементов единой схемы различия в целях «...переработки информации, возникающей из комплексных операций соответствующей иной системы»<sup>273</sup>. Таким образом, именно различие, понятое в контексте «оперативной репродукции» (Луман), является движущей силой взаимопроникновения.

Осуществив анализ социального и межчеловеческого типов взаимопроникновения, немецкий ученый пытается отыскать такую бинарную схематизацию, которая работала бы одновременно и на тот, и на другой типы. Социолог обнаруживает ее в «особой функции морали»<sup>274</sup>.

Мораль в пространстве социальной системы – это «...совокупность условий, в соответствии с которыми в данной системе принимается решение об уважении и неуважении»<sup>275</sup>. Мораль, рассмотренная в контексте социологической теории, раскрывает свои функциональные свойства. Она «...есть *символическая генерализация*, редуцирующая полную рефлексивную *комплексность* отношений Ego и Alter, имеющих двойную контингентность, к проявлениям уважения и посредством данной генерализации открывающая: (1) пространство *обусловливания* и (2) возможность реконст-

---

<sup>270</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 308.

<sup>271</sup>Там же.

<sup>272</sup>Там же. С. 308 – 309.

<sup>273</sup>Там же. С.309.

<sup>274</sup>Там же. С. 311.

<sup>275</sup>Там же. С. 313.

рукции комплексности через *бинарную схематизацию* уважения и неуважения»<sup>276</sup>. Тем самым технологически именно генерализация соединяет социальное и межчеловеческое взаимопроникновения, формируя личностно- и общезначимые условия доверия к другому через образование общей социальной системы. (Причем функционирование такой социальной системы не должно считаться автономным касательно к индивидуальному отношению людей друг к другу). И так как мораль координирует связи человека и общества, различные связи (отношения) взаимопроникновения, закрепляет в своих терминах социальное содержание, то она показывает себя как важный фактор социализации человека.

Социализация – это «...*процесс формирования психической системы человека и его подконтрольного телесного поведения посредством взаимопроникновения*»<sup>277</sup>. Она выступает важнейшим проявлением социального взаимопроникновения. Немецкий ученый считает, что данный процесс нужно понимать в первую очередь как самосоциализацию. Её фундаментом выступает системная самореферентность, а конкретнее, «...самореферентная репродукция системы, обуславливающей и испытывающей социализацию на самой себе»<sup>278</sup>. Важнейшим условием существования социализации является наличие «*схем различий*» (Луман), которые ставили бы психическую систему в зависимость от окружающего мира и относили бы ее к таким различиям, как, например, «обращение/отвращение», «понимание/непонимание». В рамках такого недетерминированного процесса и сам человек вырабатывает новые стимулы различий.

Однако смыслы, постигаемые в ходе социализации, не обязательно должны проявляться в двузначных оппозициях или в уже существующих схемах. Для социализации актуальны те редукции смыслов, которые необходимы в осуществлении связей взаимопроникновения. Причем важно наличие различных схем редукции, так как опыт социализации может сосредотачиваться вокруг любой схемы, создавая то или иное направление социализации. И поэтому, даже если учесть, что какой-либо опыт всегда начинает преобладать в связи с выбранным значением схемы, нельзя допускать, чтобы в процессе социализации превалировала только одна схема.

Неотъемлемым аспектом взаимопроникновения выступает тело человека. Телесность – это «...особое условие, возможность, ресурс связей в

---

<sup>276</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 313.

<sup>277</sup>Там же. С. 319.

<sup>278</sup>Там же. С. 320.

социальных системах»<sup>279</sup>, нуждающийся в воспитании и обработке для использования в социальных целях. Луман, вслед за Г. Мидом, считает, что основным способом, который применяется телесностью в социальных отношениях, является жест. Причем билефельдский ученый убежден, что только двойная, взаимная спецификация движений тела (т.е. движения двух тел) может стимулировать социальное поведение, так как именно тела, показывая свою комплексность, предлагают обоюдные возможности редукции.

Предпосылкой социальной телесной спецификации выступает окружающий мир. Мир «...специфицирует телесное поведение, так как он всегда специфицирован. Если хотят сесть на стул, то делают это лишь определенным образом, так как стул есть стул»<sup>280</sup>. Но применительно к эмерджентности, проявляющейся на более совершенных ступенях организации систем, такую «уже-спецификацию», как считает Луман, необходимо ликвидировать или встроить в нее неспецифицированные области. И нужно это потому, что именно неспецифицированные области, помещенные в специфицированный окружающий мир, начинают стимулировать социальное взаимодействие.

В жизни современного общества, как отмечает немецкий мыслитель, произошла автономизация психического, его освобождение от телесного, отчего «...культура тела потеряла свою ценность индикатора психических процессов»<sup>281</sup>. Но тело, тем не менее, в состоянии выполнять в социальных отношениях характерную для себя роль, реализовать специфику своего потенциала. Один из путей подобной реализации – «...тонкое согласование поведения и скорости его координации посредством телесности, невозможное через сознательный контроль»<sup>282</sup>. Области деятельности, вырастающей из такого телесного согласования, являются, по Луману, танец, спорт и область «симбиотических механизмов» (Луман).

Если понятия танца и спорта не нуждаются в специальном истолковании, то термин «симбиотические механизмы», или «механизмы симбиоза», необходимо пояснить. Данным понятием немецкий ученый охватывает те стороны телесности, которые специфическим образом сопрягаются с некоторыми функциональными системами общества (как-то экономика,

---

<sup>279</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 326.

<sup>280</sup>Там же. С. 325.

<sup>281</sup>Там же. С. 327.

<sup>282</sup>Там же. С. 328.

наука и т.д.). В символически генерализованных средствах этих систем должно отражаться наблюдение за телесностью, присутствие аспекта телесности, причем отображаться в особых знаках востребованности или отстранения от телесности. Отсюда понятно, что крупные области социального функционирования «...должны регулировать свое отношение к телу и что вместе с от-дифференциацией особых символически генерализованных средств коммуникации это отношение должно быть точнее и специфичнее приспособлено к функции путем особых символизаций, а именно механизмов симбиоза»<sup>283</sup>. Примерами такого симбиоза, по мнению Лумана, выступает симбиоз политики и идеи превосходства в физической силе, проявляющийся с XVI века; симбиоз аспекта восприятия и активное формирование эмпирической методологии в XVII веке и др. Данные примеры весьма показательны демонстрируют значимость тела в самых крупных функциональных системах общества; значимость, которая сохраняется и в настоящее время, эволюционно устремляясь в способах своего выражения, с одной стороны, к большей свободе, а с другой – к большей упорядоченности (дисциплине).

Постепенно современное смысловое пространство тела освобождается от признака основанной на телесности координированности поведения, проявляющегося в танце, спорте и симбиотических механизмах, от различия телесного и бестелесного, становясь «...точкой кристаллизации толкований, включающих в себя социальное»<sup>284</sup>. Телесность начинает пониматься многоаспектно, с привлечением отдельных аспектов для создания различных комбинаций отношений в важнейших функциональных системах общества. Изменение семантического поля телесности оказывается неразрывно связанным с вновь возникающими социокультурными формами, когда телесность неизменно входит в пространство человеческого и социального взаимопроникновения. Выступая в качестве окружающего мира общества, представляя собой «высококомплексный ... агломерат систем»<sup>285</sup>, тело дает комплексности возможность быть использованной социальными системами. Однако такая возможность возникает только «...в схеме различий, следующих из взаимопроникновения»<sup>286</sup>.

Таким образом, взаимопроникновение, как можно заключить из вышеизложенного, показывает себя важнейшим фактором трансцендирова-

---

<sup>283</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 330.

<sup>284</sup> Там же. С. 333.

<sup>285</sup> Там же.

<sup>286</sup> Там же.

ния систем. Так, системы, участвующие во взаимопроникновении, выдвигают свои рубежи в области, относящиеся к действиям другой системы, реализуются в этой системе, тем самым внедряясь в нечто трансцендентное, непознаваемо-комплексное, беспорядочное для них. И поэтому трансцендирование в ракурсе взаимопроникновения приобретает характер взаимного глубинного конститутивного процесса, «встречи» систем на уровне их элементов, содействия в отборе этих элементов и их формировании.

Взаимопроникновение выступает неизменным условием претворения в жизнь двойной контингентности – базы предпосылок коммуникативного трансцендирования в социальных системах и отбора полезных для системы возможностей. Конститутивно-трансцендирующее взаимопроникновение помогает в образовании эмерджентных признаков системы и в организации эмерджентной системы.

В интимном, т.е. человеческом, взаимопроникновении также существует и реализуется возможность трансцендирования. На основе взаимопроникновения системы и окружающего мира, в пространстве двойной контингентности, Ego, перешагивая свои границы, погружает себя в мир alter Ego. При этом множится ряд проясненных и важных друг для друга переживаний, становится доступной и используется посредством бинарной схематизации (например, такой как мораль) комплексность alter Ego, воспринимаемая как часть жизни Ego.

Принципиально важным явлением социально-трансцендирующего взаимопроникновения показывает себя социализация. Посредством социализации, фундируясь на самореферентной репродукции системы и схемах различия, формируются человеческая психическая система и телесные поведенческие проявления, новые стимулы различий, возникает многосторонний опыт социальной жизни.

Как необходимая сторона социально-трансцендирующего взаимопроникновения обнаруживает себя телесность. Она как специфическая возможность взаимоотношений в социальных системах требует возделывания, развития, шлифовки. Телесность проявляется в социальных отношениях не только в форме жеста, и не лишь в областях танца, спорта и «симбиотических механизмов», но, выступая «высококомплексным агломератом систем», раскрывается в разнообразных аспектах и комбинациях. Именно телесность при наличии схемы различий, вытекающих из взаимопроникновения, служит проводником, условием многогранного применения комплексности социальными системами.

## § 2.7. Структурно-темпоральные аспекты трансцендирования в социальных системах

В своей теории социальных систем Н. Луман тщательно анализирует проблематику структуры и времени. Уже в самом начале своего исследования немецкий ученый подчеркивает, что его теория не является структуралистской. С позиций теории самореферентных систем все, связанное с системой, интерпретируется посредством характеристик самой системы или значимых событий, происходящих в окружающем мире системы. Тем самым понятие структуры, при всей его важности, «...теперь входит в многостороннюю совокупность разных понятий, не претендуя на главную роль»<sup>287</sup>.

Понятие структуры можно употреблять как по отношению к коммуникации, так и по отношению к действию. Коммуникативные структуры выступают как структуры мира, так как несут в себе информацию и все, что представляет ценность для системы. Кроме того, Луман использует термин «структура» не только применительно к структурам мира, но и к языкам и семантикам.

Структура создает порядок в системе, высвобождая энергию и информацию из распадающейся неструктурированной энтропийной комплексности, т.е. производит структурированную комплексность. Элементы репродуцируются и соотносятся во времени, что, по мнению Н. Лумана, конститутивно для квалификации смысла действий в социальных системах. Автор теории социальных систем отмечает, что структуры не исчезают и не теряют своей актуальности при изменении, варьировании элементов, поэтому, вопреки устоявшемуся мнению, было бы недостаточным усматривать в сущности структуры только отношения между элементами. Понятие структуры отражает еще и то, что «связи, реализованные в каждом случае, представляют собой *выбор из множества комбинационных возможностей*. ... И лишь *выбор* может оставаться константным при смене элементов, т.е. воспроизводиться новыми элементами»<sup>288</sup>. Тем самым структура осуществляет отбор, усиливает ограничение связей, приемлемых в системе, способных гарантировать саморепродукцию, и это не только формирует смысл действий, но и объясняет как смысл данных действий, так и то, что его связывает. С помощью отбора также возникают взаимосвя-

---

<sup>287</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 371.

<sup>288</sup> Там же. С. 372.

висимости. На их основе отбираются структуры, но отбор сужается, ограничивается, поэтому «отбор ограничений действует как ограничение отборов, что и укрепляет структуру»<sup>289</sup>.

Таким же образом действует отбор и в отношении *предметной* и *временной инвариантности* структуры. Инвариантность может быть, конечно, только относительной, и предстает, по Луману, как «требование операционализации ограничений»<sup>290</sup>. Инвариантность – это относительная, но все же уверенность в том, что отброшенные возможности не возникнут, и не будут использоваться вновь.

Итак, такие составляющие процесса образования структуры, как выбор, ограничение связей, взаимозависимости, предметная и временная инвариантности, саморепродукция, наблюдение и самонаблюдение приводят к единству отбором ограничений. Контингентность в этом отборе сообщает «связи между элементами структурную ценность»<sup>291</sup>, наличие которой свидетельствует о возникновении функции структуры, об успешной, правильной структурной организации.

Структуры в рамках формирования социальных систем образуются, как считает немецкий ученый, не на основе принципа иерархии, а функционально, когда функции синтезируют и отбирают различные возможности. Функции способствуют единству, самоописанию, самоупрощению и усложнению системы, производству избыточности, т.е. надежности. В целом «функциональная ориентация есть основной морфогенетический принцип, управляющий отбором удачных структур в процессе эволюции»<sup>292</sup>. Возможность подобной функциональной ориентации возникает ввиду того, что в социальных системах существуют как действие, так и наблюдение. Они, появляясь одновременно, постоянно взаимодействуют между собой в той мере, в какой наблюдение подвергается коммуникации. На основе различия действия и наблюдения рождается коммуникативный процесс *самонаблюдения*, выступающий операцией, которая фундирует формирование структур в социальных системах, а также осуществляет их функционирование.

Развитие функциональной ориентации в социальных системах коренится, по мнению Лумана, в «более глубокой дифференциации действия и

---

<sup>289</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 374.

<sup>290</sup>Там же.

<sup>291</sup>Там же. С. 376.

<sup>292</sup>Там же. С. 394.

наблюдения, дифференциации, разделяющей их сильнее, но все-таки не ставящей под вопрос коммуникативное осуществление самонаблюдения»<sup>293</sup>. Более надежным и эффективным способом такого усиления дифференциации выступает так называемое «техническое отделение наблюдения» (Луман). В процессе данного отделения посредством письменности и печати растет потенциал коммуникации, продвигается структурно-семантическая эволюция, социальные системы все больше начинают использовать коммуникацию самонаблюдения.

Однако, создавая широкие возможности для организации социальных систем, операция самонаблюдения являет собой пример «слепой» эволюции и не показывает себя наилучшим средством все более совершенного постижения этих систем. Самонаблюдение производит творческую разведку, проверяет события с точки зрения их функциональности и сохранения удачных и полезных структур. Но оно не гарантирует формирование самой оптимальной для системы структуры, так же как и не гарантирует человеческого счастья. Тем не менее коммуникация самонаблюдения предоставляет возможность системе направлять себя к целостности и избирательности.

Структуры в социальных системах рождаются в темпоральных формах ожиданий. Но данные формы должны выступать только как рефлексивные ожидания, как ожидания ожиданий, – только в этом случае они обретают качества структур, дающих возможность обратимости, изменения каких-либо позиций, установок, любого содержания социальных систем. При формировании структур наблюдается своеобразная игра надежности и ненадежности, решается проблема надежности/ненадежности осуществления ожиданий.

Через ожидания раскрывается темпоральное измерение социальной системы. Время становится «подвижно организованным в себе» (Луман) и функционирует не только внутри системы, но и в отношениях «система/окружающий мир». Функциями времени (и не только функциями) могут выступать надежность и ненадежность. Например, некоторые события будущего могут опровергнуть предшествующие им ожидания, и вместе с тем, в осуществлении других событий будущего не сомневаются. Время и надежность/ненадежность показывают себя также различными измерениями и «именно данное различие может быть использовано для управления

---

<sup>293</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 395.

отбором структур ожиданий»<sup>294</sup>. Различие данных измерений обнаруживает надежные индикаторы изменений грядущего и, соответственно, смысловые системы готовятся к ним.

Ожидания темпорально соединяются и предметно организуются посредством идентичностей. Социальный мыслитель выделяет четыре уровня абстракции подобных идентичностей применительно к обществу – уровни *личности, ролей, программ и ценностей*.

Личность – это не человек в целом, и даже не его психика. Личность создается для организации, упорядочивания возникающих благодаря ей же самой ожиданий.

Роли – это более абстрактная ступень идентификации, нежели личность. Однако роль по отношению к личности может проявлять себя, с одной стороны, как нечто частное, а с другой – как нечто общее. Это возможно потому, что она показывает себя и как «вырезка из поведения человека, ожидаемого как роль»<sup>295</sup>, и как «целостность, которая может быть воспринята и заменена другими людьми...»<sup>296</sup>.

Следующим этапом абстракции связи ожиданий выступают программы. Они задействуют цели и условия, которые, по Луману, есть не что иное, как «комплекс условий социальной приемлемости поведения»<sup>297</sup>. Программы возникают тогда, когда поведение управляется, прогнозируется, ожидается несколькими и более личностями и характеризуются очень высокой комплексностью.

Наконец, завершающий уровень абстракции – ценности как «общие позиции относительно предпочтительных состояний и событий, символизированные как единицы»<sup>298</sup>, так как все в социуме может быть, позитивно или негативно, оценено. Значимость ценностей выявляется на уровне различения их с программами, когда, во-первых, для становления программ необходимо ценностное согласие, консенсус, и, во-вторых, когда ценности используются в качестве разведки работы конкретных ожиданий.

Формами структурирования ненадежных, невероятных ожиданий в социальных системах являются нормы (неизменяющиеся в случае разочарования ожидания) и когнитивности (ожидания, способные изменяться,

---

<sup>294</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 406.

<sup>295</sup>Там же. С. 416.

<sup>296</sup>Там же.

<sup>297</sup>Там же. С. 418.

<sup>298</sup>Там же. С. 419.

способные к научению). Эти формы Луман определяет еще как нормативное и когнитивное модализирование ожиданий<sup>299</sup>. Модализирование связано с тактикой и стратегией поведения при возможном разочаровании; модус – это «форма, в которой нечто реагирует на становление проблематичности своей проблемы»<sup>300</sup>, а модализирование – это выбор способов поведения в ситуациях разочарования, развертывающийся в самом ожидании.

Ненадежность структурируется благодаря различию, переведению «проблем образования систем в различия»<sup>301</sup>. Посредством различия, воплощающегося в дилемме сохранения или отказа от ожидания, при обязательном наличии двойной контингентности и самого ожидания, не внушающего надежду, хаотичность, случайность упорядочиваются. Начинают формироваться структуры ожиданий, откликающиеся на определенные препятствия, «возникают новые слои смысла, более абстрактные семантики, теории, позволяющие говорить о таких помехах, устранять их либо преобразовывать в прирост структуры»<sup>302</sup>.

В своем анализе ожиданий и их структурирования Луман особо выделяет генерализованные ожидания. Они показывают себя как неопределенность конкретного ожидания, автономность ожидания по отношению к наличным событиям, т.е. к событиям, на которые они направлены. Такие ожидания не вносят точности в вопросы о времени, месте и даже самом грядущем происшествии, не проясняют ничего и в отношении социального измерения. «Благодаря временным, предметным и социальным генерализациям ненадежность оказывается воспринятой и поглощенной»<sup>303</sup>. Но тем не менее генерализованные ожидания все-таки очень значимы для системы, эффективно действуя в ней.

Существует еще одна возможность погашения угрозы разочарования – *спокойствие*, которое противостоит ей, противостоит боязни утраты чего-либо значимого. Спокойствие «есть структурное условие *par excellence*. Под спокойствием понимают не только позитивный коррелят негативной оценки определенных событий, но и структурообразующую ценность их избегания – если бы их ждали, то слишком многое стало бы невозможным»<sup>304</sup>.

---

<sup>299</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 421.

<sup>300</sup> Там же. С. 422.

<sup>301</sup> Там же. С. 428.

<sup>302</sup> Там же.

<sup>303</sup> Там же. С. 431.

<sup>304</sup> Там же. С. 438.

Если разочарования случаются в действительности, то с целью предохранения социальных структур от их воздействия используются *устройства для ликвидации разочарований*. Таковыми выступают различные объяснения и санкции по поводу разочарований. Объяснения приносят свои плоды, пригодные для применения в различных аспектах мира, и возвращают надежность ожиданиям.

Сохранение структур в социальных системах связано также и с *латентностью* структурных функций. В контексте теории системной самореферентности латентность показывает себя двояко – как *латентность сознания* и как *латентность коммуникации*. Латентность сознания, которую можно отождествить с неосознанностью, незнанием, непрозрачностью, как бы предпослана окружающим миром для формирования социальных систем. Латентность коммуникации понимается в русле «отсутствия определенных тем для обеспечения коммуникации и управления ею»<sup>305</sup>.

Достаточно эффективно латентные структуры поддерживаются социальной иерархией. Луман отмечает, что «чем сильнее иерархизация социальной системы, тем отчетливее выступают и формы, латентной функцией которых является сохранение латентности для иерархии»<sup>306</sup>. Однако при наличии функциональной ориентации в социальных системах иерархические рычаги не применимы, поэтому существование сферы латентности в функциональной системе связано с теми рисками, ненадежностями, с которыми сопряжено создание структурной целостности данной системы. Это значит, что функциональные структуры дают возможность выхода на некие альтернативные варианты (что невозможно в иерархии) и уравнивают систему показом как данных альтернатив, так и той цены, которая была бы заплачена за подобные перемены.

Н. Луман, предостерегая об опасности утраты социальной системой латентной защиты, пишет, что «при переходе от иерархически к функционально ориентированному устройству общества должны были бы обнаруживать проблематизацию латентности»<sup>307</sup>. Подобная проблематизация была характерна для эпохи Просвещения, когда открытое и скрытое совпадали. Но вместе с тем в это время растет и стремление к функциональному мышлению. Начинает осуществляться как выявление латентности, так и функ-

---

<sup>305</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 442.

<sup>306</sup> Там же. С. 445.

<sup>307</sup> Там же. С. 450.

циональное сравнение, т.е. начинает работать схема «явный/латентный». Она, так же как и функциональное сравнение, – это схема наблюдения, необходимого для самоистолкования, общения о некомуникабельном.

При раскрытии функции латентности в схеме «явный/латентный» обнаруживаются противоречия, так как «функция латентности требует латентности функции»<sup>308</sup>. И поэтому возникает надобность разрешить данные противоречия. И решение этой проблемы состоит в возвращении к «различию наблюдения и действия и в выборе действия»<sup>309</sup>.

Действие, охраняющее коммуникацию от воздействия функции латентности, производится гораздо скорее наблюдения, отсюда социальная эволюция движется стремительнее, нежели функциональный анализ. Кроме того, дифференциация действия и наблюдения приводит к появлению проблемы времени. Социальная система должна успевать в определенный срок претворять в жизнь присоединяющие отборы и «не может ни реализовать всех возможностей, определение которых может дать функциональные сравнения, ни определить лучшие из них»<sup>310</sup>. Все это, по мнению Н. Лумана, способно повлечь то, что проблемы времени станут ключевыми в сфере социальных размышлений, и первостепенной темой и задачей будет выступать коммуникация. А для наблюдения, как полагает ученый, нужно предложить в качестве его характеристики ускорение и редукцию комплексности.

В завершение рассмотрения вопросов, связанных со структурными изменениями, теоретик социальных систем выдвигает ряд важных положений. Изменения в системах с темпорализированной комплексностью (каковыми являются, в том числе, и социальные системы) происходят только структурно. И если события, проистекающие в системе, необратимы, то структуры, а именно структуры ожидания, позволяют создать определенного рода обратимость отношений, предложить системе возможности обучения, приспособления и т.д. Можно говорить поэтому о неизменности системы, состоящей из быстро проходящих и потому не успевающих меняться событий. Но в то же время можно утверждать и противоположное: система способна изменяться, насколько способны изменяться ее структуры.

---

<sup>308</sup>Луман Н. Социальные системы. С. 452.

<sup>309</sup>Там же.

<sup>310</sup>Там же. С. 453.

Изменение структуры в системе совершается с целью самосохранения и гарантий продолжения ее деятельности, и в этом плане чрезвычайно значим пласт взаимоотношений элементарных событий, которые или будут воспроизводиться, или не будут.

Необходимым условием изменения/не изменения структуры выступает аутопойезис, а именно аутопойетическая репродукция и аутопойетическое различие. Изменение же структур может принимать формы *приспособления, самоприспособления и морфогенеза*, причем особую важность в свете нашего исследования имеет морфогенез.

Морфогенез как форма изменения структуры основан не на различиях, отправных для приспособления и самоприспособления, а на различии «активирования и ингибирования (т.е. обеспечения и подавления)»<sup>311</sup>. Морфогенез проявляется в совершенно угнетенных в своем потенциале системах и в состоянии изменять пропорцию обеспечения и подавления в них, т.е. дезингибировать или ингибировать структуры по мере надобности. И только посредством таких модификаций появляется «внутренняя проблема приспособления и, при случае, возможность приспособления, касающаяся окружающего мира, которая в таком случае может быть использована»<sup>312</sup>. Но при ином варианте развития может также возникнуть невозможность активирования. В этом случае система принуждена отзываться преимущественно на внутренние проблемы и не в силах разрабатывать направления «система/окружающий мир», «элемент/отношение». Принципиальной характеристикой морфогенеза является, кроме того, и то, что он, создавая новейшие структуры, их же и модифицирует.

Морфогенетические процессы могут быть телеологическими, если наличествует интенсивная взаимная избирательность прошлых и будущих событий, и эволюционными, основывающимися на односторонней избирательности. Во втором случае «они лишь связывают одно структурное изменение с другим, не ориентируясь при этом на результаты предвосхищающе-ретроспективным образом; благодаря этому они аккумулируют невероятности, не включая их в виде осмысленного результата в сам процесс»<sup>313</sup>. Именно эволюционные морфогенетические процессы ведут к формированию структур с все возрастающей степенью невероятности, таких как, используя пример Лумана, язык → письменность → книгопечатание → современные государственные языки.

---

<sup>311</sup> Луман Н. Социальные системы. С. 463.

<sup>312</sup> Там же.

<sup>313</sup> Там же. С. 467 – 468.

Таким образом, структуры в системе изменяются или в форме приспособления, или в форме морфогенеза. Причем для науки об обществе важно изучать морфогенетические процессы, накапливающие и преобразующие важные для социального развития невероятности, а также создающие возможность их продолжения.

Размышляя о соотношении понятий трансцендирования и структуры, можно прийти к выводу о том, что структура, производящая порядок в системе, переводящая неструктурированную комплексность в структурированную, по-своему выполняет функции трансцендирования. Структура преодолевает, перерабатывает неорганизованный и не имеющий пока никакого смысла первичный хаос и тем самым выступает одним из способов трансцендирования в социальных системах. Структура реализовывает отбор, радикально ограничивает связи, чем способствует самовоспроизведению системы. Она также сообщает смысл как действиям, осуществляющимся в системе, так и всему тому, что его связывает.

Особое значение для трансцендирования в социальных системах имеют структуры ожидания. Именно в них формируются смыслы действий, именно они проявляют себя формами смысла и только структуры ожиданий как структуры самореферентных систем удовлетворяют потребности структурной (структурно-трансцендирующей) организации социальных систем.

Существенную роль в трансцендировании социальных систем играет структура решения. Вслед за тем как решение принимается и возникает своеобразная игра альтернатив, контингентность реорганизуется привлечением неиспользованных ранее ожиданий, что является определенным вкладом в дальнейшее развертывание трансцендирования и построение наиболее оправданных и надежных структур.

Важной особенностью трансцендирования в социальных системах показывает себя функциональность. Не иерархически, а по преимуществу функционально отбираются лучшие структурные варианты. Подобный отбор возможностей, равно как и актуализация структур с позиции функций, обусловлены перманентным взаимодействием в системе действия и наблюдения и базируются на операции самонаблюдения, коммуникативной по своей сути.

Структурирование как один из способов трансцендирования осуществляется темпорально и посредством рефлексивных ожиданий. В ходе подобного структурирования возникает стремление преодолеть риски и ненадежности ожиданий, что достигается с помощью нормативного и когнитивного модализирования ожиданий и реализуется благодаря различию.

Особую значимость приобретают генерализованные ожидания, которые поглощают ненадежность и укрепляют структуру.

Фактором, способствующим продвижению трансцендирования в системе, выступает спокойствие как возможность избежать ожидания отрицательных интерпретаций каких-либо событий. Еще одним фактором поддержки трансцендирования в форме структурирования является латентность структурных функций – латентность сознания и латентность коммуникации. Актуальность структурно-функциональной латентности состоит в представлении альтернатив самим себе и в стабилизации системы посредством демонстрации последствий принятия данных альтернатив.

Итак, трансцендирование в социальных системах осуществляется структурно и направлено на самосохранение и укрепление жизнеспособности системы. Важнейшими его условиями показывают себя аутопойетическая репродукция и аутопойетическое различие. Формами же структурного трансцендирования являются приспособление и морфогенез. Причем наиболее существенное значение имеют морфогенетические процессы, так как именно они связаны с переустройством и продолжением необходимых для социальной эволюции невероятностей.

## **Выводы по главе 2**

На основе исследования сущности и специфики трансцендирования в обществе, проведенного с опорой на социальную теорию Н. Лумана, можно сделать следующие выводы.

Одной из основных предпосылок социального трансцендирования можно справедливо считать знания повседневного мира, которые показывают себя, на наш взгляд, материей, конструирующей социальную реальность и конституирующей социальные смыслы. Образование смысла, или внутреннее трансцендирование смысла, имеет своё продолжение в осуществлении внешнего, системного смыслового трансцендирования и создании системой смыслового единства мира. Это дает основание заключить, что трансцендирующей субстанцией в социальных системах, прежде всего, в обществе, выступает именно *смысл, смыслообразование*.

Формой развертывания трансцендирования в обществе, как мы считаем, является *культурно-семантическая коммуникация*. Она умножает по-

тенциал образования смыслов, соединяет Ego, Alter Ego и подсистемы социальной системы. Коммуникация всегда взаимосвязана с действием, которое придает ей трансцендирующий характер. Культурно-семантическая коммуникация как форма трансцендирования приобретает языковое воплощение и обнаруживает такие свои признаки, как темпоральность, рефлексивность, диалогичность, упорядочивание произвольности, координирование избирательности, конституитивность. Предпосылкой культурно-семантической коммуникации представляется различие тем и выступлений, а её социальными структурами показывают себя темы – языковые программы действия. Способами культурно-семантического коммуникативного трансцендирования выступают язык, средства распространения (письмо, печать, радио) и символически генерализованные средства коммуникации. Причем наиболее эффективно трансцендирование продвигается с помощью генерализованных средств коммуникации (истины, любви, собственности, власти, религиозной веры, искусства).

Как необходимые предпосылки и участники социального трансцендирования проявляют себя интеракции, психические системы, двойная контингентность, противоречие и конфликт, самореференция. Интеракции порождают рефлексивное восприятие и выступают базальной анархией социума; психические системы ценны своей потенцией включаться в социальные отношения; двойная контингентность формирует возможности отбора нужных для системы путей трансцендирования; противоречия как иммунная система общества продвигают трансцендирование, чем предохраняют его от прекращения аутопойетической репродукции; конфликт содействует интеграции структур и возникновению вариантов трансцендирующего взаимопроникновения; самореференция сопровождает коммуникативные действия, способствует появлению новых коммуникаций, т.е. развертыванию трансцендирования.

Механизмы трансцендирования в системе во многом проясняются с помощью схемы входа/выхода. Она функционирует в момент редукции коммуникации к действию, требует определенных условий и наличия ожиданий грядущих результатов.

Необходимым фактором трансцендирования социальных систем показывает себя взаимопроникновение. Оно позволяет рассмотреть трансцендирование как взаимный глубинный конституитивный процесс и помогает формированию эмерджентной системы.

Центральным направлением трансцендирования в социальных системах нам представляется создание структур, упорядочивание неорганизо-

ванной комплексности. Отбирая и ограничивая связи, структура оказывает помощь в репродукции системы и придает смысл всем действиям внутри её. Особо важную роль в социальном трансцендировании играют структуры ожидания и структура решения. Существенную роль в структурировании исполняют спокойствие как возможность избегать ожидания негативных толкований событий, а также латентность структурных функций – латентность сознания и латентность коммуникации. Структурирование осуществляется функционально, темпорально и с помощью рефлексивных ожиданий. Формами структурного трансцендирования являются приспособление и морфогенез. При этом первостепенное значение имеют морфогенетические процессы как связанные с переустройством и продолжением необходимых для социальной эволюции невероятностей.

Таким образом, трансцендирование предстает важнейшим системообразующим принципом не только человеческого духовного бытия, но и бытия социального. Социальное трансцендирование отражает позитивные, творчески-созидательные искания социальных систем, выступает, как мы считаем, родовым процессом, осью социального прогресса и социальной эволюции. Вместе с тем трансцендирование оказывается «встроенным» в другие социальные процессы, ассимилируется, вбирается ими (пример этого – процессы смыслообразования, культурно-семантической коммуникации и др). И это свидетельствует, по нашему мнению, об универсальности и органичности трансцендирования тем сферам бытия, познания, общества, культуры, практики, которые нацелены на развитие, совершенствование, качественное преодоление своего наличного состояния, которые призваны являть человеку подлинное благо, истину, веру и красоту.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тема трансцендирования мало исследована в современной науке, а некоторые её аспекты, например аспект социальный, – остаются практически полностью неизученными. Проблема состоит ещё и в ускользающей для научно-терминологической вербализации природе трансцендирования, в том, что очень нелегко провести грань между ним и изоморфными ему феноменами совершенствования, духовного возрастания, духовного превышения и др.

Однако, несмотря на все эти трудности, мы взялись за эту крайне интересную и перспективную тему. В настоящей работе мы стремились показать, что трансцендирование – это сущностный принцип духовной жизни человека, что «опознавательные приметы» понятия встречаются задолго до появления собственно термина «трансцендирование». Важно было также переориентировать трансцендирование, традиционно соединяемое со сферой человеческой духовности, на социум, выявить отсутствие или наличие у него социальной специфики и характеристик.

Выполнение поставленных задач отнюдь не означает, что это исследование подошло к концу, что в нем можно поставить точку. Напротив, оно вскрыло огромный пласт проблем, ракурсов и возможностей, таящихся в теме трансцендирования, подтвердило актуальность и необходимость дальнейшего всестороннего изучения данного феномена.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК\*

1. *Алексеева, Е.А.* Декарт / Е. А. Алексеева, Т. М. Тузова // Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Минск : Кн. дом, 2003. – 1280 с.
2. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. Философия Древности и Средневековья / ред.-сост. В. В. Соколов. – М. : Мысль, 1969. – 576 с.
3. *Антоновский, А.Ю.* Никлас Луман: социально-эпистемологическое введение в теорию социальных систем / А. Ю. Антоновский. – М. : ИФРАН, 2007. – 136 с.
4. *Аристотель.* Сочинения. В 4 Т. / Аристотель; ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. 550 с.
5. *Асмус, В. Ф.* Античная философия (история философии) / В. Ф. Асмус. – 3 изд. – М. : Высш. шк., 2003. – 400 с.
6. *Бабушкин, В. У.* О природе философского знания: Критика современных буржуазных концепций / В.У. Бабушкин. – М. : Наука, 1978. – 207 с.
7. *Бычков, В. В.* 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*. В 2 т. Т. 1. Раннее христианство. Византия / В. В. Бычков. М. – СПб. : Унив. кн., 1999.
8. *Он же.* Эстетика : учебник / В. В. Бычков. – М. : Гардарики, 2002. – 556 с.
9. *Гайденко, П. П.* Декарт / П. П. Гайденко // Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1983. – 840 с.
10. *Он же.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
11. *Он же.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора / П. П. Гайденко. – М. : Искусство, 1970. – 247 с.
12. *Он же.* Экзистенциализм и проблемы культуры: Критика философии Мартина Хайдеггера / П. П. Гайденко. – М. : Высш. шк., 1963.
13. *Губин, В. Д.* Концепции творчества в феноменолого-экзистенциальной традиции: автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. Д. Губин. – М., 1987. – 33 с.

---

\* Печатается в авторской редакции

14. *Гулыга, А. В.* Кант / А. В. Гулыга. – 4-е изд., испр. и доп. – М. : Молодая гвардия, 2005. – 280 с. – (Жизнь замечательных людей: ЖЗЛ : сер. биогр. ; вып. 937).
15. *Давыденков, О.* Догматическое богословие : курс лекций. Ч. 1 / О. Давыденков. – М. : Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-т, 1997.
16. *Он же.* Догматическое богословие : курс лекций. Ч. 2 / О. Давыденков. – М. : Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-т, 1997.
17. *Долгов, К. М.* От Кьеркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – 399 с.
18. *Зотов, А.Ф.* Западная философия XX века / А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвиль. – М. : Проспект, 1998.
19. *Он же.* «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии / А. Ф. Зотов // Логос. – 1991. – № 2. – С. 40 – 52.
20. *Ильин, В. В.* История философии : учеб. для вузов / В. В. Ильин. – СПб. : Питер, 2003. – 732 с. – (Серия «Учебник для вузов»).
21. *Ильин, И. А.* Путь духовного обновления / И. А. Ильин. – М. : АСТ, 2003.
22. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосско-го; сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М. : Эксмо, 2007. – 736 с. – (Антология мысли).
23. *Кузанский, Н.* Сочинения. В 2 т. / Н. Кузанский ; общ. ред. и вступ. ст. З. А. Тажуризиной. – М. : Мысль, 1980. – Т. 1. – 471 с. – (Философское наследие).
24. *Он же.* Сочинения. В 2 т. / Н. Кузанский ; общ. ред. В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной. – М. : Мысль, 1980. – Т. 2 – 471 с. – (Философское наследие).
25. *Лосев, А. Ф.* Диалектика числа у Платона / А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность. – М. : Мысль, 1994. – 919 с.
26. *Лосский, В. Н.* Опыт мистического богословия восточной церкви / В. Н. Лосский // Боговидение. – М. : АСТ, 2006. – 759 с.
27. *Луман, Н.* Введение в системную теорию / Н. Луман ; пер. К. Тимофеевой; под ред. Д. Беккера. – М. : ЛОГОС, 2007. – 359 с.
28. *Он же.* Социальные системы: очерк общей теории / Н. Луман ; пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. – СПб. : Наука, 2007. – 642 с.
29. *Он же.* Эволюция / Н. Луман. – М.: Логос, 2005. – 346 с.

30. *Мерло-Понти, М.* В защиту философии / М. Мерло-Понти ; пер. с фр., примеч. и послесл. И. С. Вдовиной. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1996. – 248 с.
31. *Он же.* Око и дух / М. Мерло-Понти ; пер. с фр., предисл. и коммент. А. В. Густыря. – М. : Искусство, 1992. – 63 с.
32. *Он же* Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти // От Я к Другому: сб. пер. по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога // науч. ред. А. А. Михайлов, сост. Т. В. Щитцова. – Минск : Менск, 1997. – С.173 – 199.
33. *Он же.* Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти // Зарубежная феноменология и экзистенциализм. – 1994. – С. 7 – 23.
34. *Он же.* Феноменология языка / М. Мерло-Понти // Логос. – 1994. – № 6. – С.179 – 193.
35. *Можейко, М. А.* Монада / М. А. Можейко // Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Минск: Кн. дом, 2003. – 1280 с. – С. 645.
36. *Мунье, Э.* Что такое персонализм / Э. Мунье. – М. : Гуманитар. лит., 1994.
37. *Паскаль, Б.* Мысли / Б. Паскаль ; пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю. А. Гинзбург. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.– (Памятники мировой литературы).
38. *Посконина, О. В.* Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества : монография / О. В. Посконина. – Ижевск : Изд-во Удмурт. ун-та, 1997. – 124 с.
39. Проблемы духовных ценностей в философии и культуре : монография / Н. А. Дивакова [и др.]; под общ. ред. С. С. Чернова. – Новосибирск: Сибпринт, 2011. – Кн. 5. – 210 с.
40. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие : (Конспекты лекций) / Иоанн Мейендорф; пер. с англ. Л. Волохонской. – Вильнюс – М. : Весть, 1992. – 359 с.
41. *Радионова, С. А.* Символ / С. А. Радионова // Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Минск: Кн. дом, 2003. – С. 899.
42. *Румянцева, Т. Г.* Трансцендентное и трансцендентальное / Т. Г. Румянцева // Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Минск: Кн.дом, 2003. С.1058.
43. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.

44. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр // От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога // науч. ред. А. А. Михайлов, сост. Т. В. Щитцова. – Минск: Менск, 1997. Ч. 3. – С.143 – 170.
45. *Он же.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр // Филос. поиск. – 1995. – № 1.
46. *Он же.* Воображение / Ж.-П. Сартр // Логос. – 1992. – № 3. – С. 98 –116.
47. *Он же.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
48. *Он же.* Проблемы метода / Ж.-П. Сартр. – М., 1994.
49. *Он же.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – 396 с.
50. *Соколов, В. В.* Европейская философия XV – XVII веков : учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / В. В. Соколов. – М. : Высш. шк., 1984. – 448 с.
51. *Он же.* Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам : учеб. для высш. шк. / В. В. Соколов. – М. : Академ. Проект, 2004. – 912 с.
52. *Он же.* Средневековая философия : учеб. пособие для филос. фак. и отд-ний ун-тов / В. В. Соколов. – М. : Высш. шк., 1979. – 448 с.
53. *Тажуризина, З. А.* Философия Николая Кузанского / З. А. Тажуризина. – М. : Изд-во МГУ, 1972.
54. *Филиппов, А. Ф.* Памяти Никласа Лумана / А. Ф. Филиппов // Современная западная философия : словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Логос, 2000. – С. 234 – 236.
55. *Фихте, И. Г.* Сочинения. В 2 т. / И. Г. Фихте ; сост. и примеч. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – 687 с.
56. *Он же.* Сочинения. В 2 т. / И. Г. Фихте : сост. и примеч. В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993.– Т. 2. – 798 с.
57. *Флоровский, Г. В.* Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1931 г. : репр. изд. / Г. В. Флоровский. – М. : Паломник, 1992. – 240 с.
58. *Он же.* Восточные Отцы V – VIII веков. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1933 г. / Г. В. Флоровский. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 260 с.
59. *Франк, С. Л.* Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк. – М.: АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 506 с.

60. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ad MARGINEM, 1997. – 452 с.
61. *Угринович, Д. М.* Искусство и религия / Д. М. Угринович. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1982. – 286 с.
62. *Jaspers, K.* Philosophie / K. Jaspers. – Heidelberg, 1973. Т. III.
63. *Chamberlin, J. Gordon* Phenomenological Methodology and Understanding Education / J. Chamberlin // Existentialism and Phenomenology in education. Coll. essays. D. E. Denton, ed. NY.-L., Teachers college press, 1974.
64. D. E. Denton, ed. NY.-L. Teachers college press, 1974. – 223 p.
65. *Vandenberg, D.* Fenomenology and Educational Research / D. Vandenberg // Existentialism and Phenomenology in education. Coll. essays. D. E. Denton, ed. NY.-L., Teachers college press, 1974. – P. 182 – 220.
66. *Collins, C.* The Multiple Realities of Schooling / C. Collins // Existentialism and Phenomenology in education. Coll. essays. D. E. Denton, ed. NY.-L., Ferrara Teachers college press, 1974.
67. *Ferrara, L.* Philosophy and the analysis of music. Bridges to musical sound, form and reference / L. Ferrara, 1991.

*Научное издание*

ЛАТЫШЕВА Жанна Вячеславовна

ФЕНОМЕН ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ  
(ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ)

Монография

Подписано в печать 10.05.12.

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 8,83. Тираж 500 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.  
600000, Владимир, ул. Горького, 87.