

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ИДЕАЛЫ ОРГАНИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

В статье рассматриваются различные подходы в понимании органической природы развития общества в отечественной и западной философии. Различные позиции в понимании органической природы обуславливают и различные способы описания возникновения и существования субъекта общественных отношений. Тем не менее, в статье делается попытка найти возможность непротиворечивого описания данного феномена, через выявление общих существенных черт в обоих способах. В качестве теоретической основы исследования взяты философские системы И. Канта и Н. Я. Данилевского.

Очевидно, что главным вопросом гуманитарного знания был и остается вопрос образования. В данном случае термин «образование» употребляется в самом широком смысле, созвучном с гегелевским «становлением». Однако сколь ни был бы широк смысл, говоря словами А. А. Богданова, «во-первых, ко всякой цепи рассуждений надо относиться с априорным скептицизмом и, во-вторых, надо сознательно бороться со словесным

фетишизмом, сознательно бороться с подменой значений»¹.

Помня об этом, прежде чем коснуться образовательных идеалов органической теории, необходимо выработать четкую позицию в понимании собственно органической теории. Такая работа необходима, поскольку однозначного понимания, что такое органическая теория и как понимать само понятие органическое, до настоящего момента нет. Кроме того,

термин «образование» приобрел устойчивое социокультурное содержание, определяющее узкоспециальный смысл данного понятия. Во многом это обстоятельство связано с объективными законами развития интеллектуальной природы человека.

Однако значительное удаление частных, специальных значений терминов, в том числе и термина «образование», от содержания основных категорий философии, от связи этих категорий с системами понятий специальных наук приводит, во-первых, к разрыву с философским наследием и к обнищанию методологического арсенала теоретического уровня любой сферы научного знания; во-вторых, к формированию системы категорий вне рамок общих представлений об объективных законах развития бытия в целом и социальной природы в частности.

Другими словами, онтологический и трансцендентальный подходы к исследованию становления идеальной (трансцендентальной) природы² как таковой, исходя из общей задачи, выявляют различные сущностные аспекты этой природы.

Процесс возникновения и существования идеальной (трансцендентальной) природы и процесс возникновения и существования идеального (трансцендентального) субъекта подчинены единому образовательному закону. Суть проблемы заключается в том, чтобы определить существенное единство проявления образовательного закона в различных интеллектуальных средах, фиксирующих социальность в рамках онтологического и трансцендентального подходов.

В качестве теоретической основы для настоящего исследования взяты системы взглядов И. Канта и Н. Я. Данилевского, которые, в данном случае, представляют не только различные подходы в исследовании становления, образования субъекта, но и различные культурные и философские традиции.

Автор не претендует на то, чтобы поставить своим исследованием точку в этом вопросе, однако любое исследова-

ние, в том числе и это, не бесполезно в том смысле, что позволит хотя бы на шаг приблизиться к решению обозначенной проблемы.

Органическая теория общества

Представления об органической природе возникновения и существования общества формируются на протяжении всего периода развития Человечества. Содержание любой формы сознания человека, исторически определявшей, кроме всего прочего, уровень социального и культурного развития, всегда складывалось в соответствии с существенным признаком той или иной формы как индивидуального, так и общественного сознания. Зооморфизм и антропоморфизм являются основанием для определения содержания мифологического сознания. Первые религиозные представления, включая и европейское мышление, связаны с пониманием «природы» божества как «органической». Именно поэтому религиозная форма сознания впервые проявляется как пантеизм. Первоначальное же проявление философской формы сознания и последующее ее развитие как «материалистической линии Демокрита», так и «идеалистической линии Платона» были проникнуты гилозоизмом, а в отношении природы возникновения и существования общества и человека носили социоморфный характер. Проблема человека и образования в этот период понимается как проблема существования общества, того единого социокультурного пространства, неотъемлемой частью которого является человек.

Направления поиска сущности существенного отражают путь становления человеческого сознания, в данном случае включающего в себя все актуальные формы мышления.

Органические представления о природе возникновения и развития общества, до этого существовавшие в качестве мотивов различных теорий в области философии, с появлением научной формы мышления (XVII в.) постепенно склады-

ваются в органическую теорию развития общества, основывающуюся на естественнонаучных представлениях о природе и обществе. Именно органические представления легли в основание «позитивной философии» Огюста Конта, которую он считал наукой об обществе.

В рамках социологии О. Конта в конце XIX — начале XX веков возникает органическая школа, направление в социологии, отождествлявшее общество с организмом и пытавшееся объяснить социальную жизнь биологическими закономерностями.

В этот же период, на рубеже веков, появляется социальный дарвинизм, основоположником которого считается Г. Спенсер. Социальный дарвинизм сводит закономерности развития человеческого общества к закономерностям биологической эволюции.

В начале XX века также складывается философско-методологическая и общенаучная концепция, получившая название *органицизм*. Эта концепция положила в основу объяснения широкого круга природных явлений понятия организации и организма. Термин «органицизм» ввел в 1918 году английский физиолог Дж. С. Холдейн.

В отличие от социального дарвинизма, органицизм получил достаточное развитие и, начиная с 50-х годов XX века, вырос в самостоятельное специальнонаучное направление. На некоторое время снимается напряженность между двумя традициями — Запада и Востока³ — в едином контексте христианской идеи бытия. Генеральное направление западной традиции окончательно формируется в ряде философских систем, начинаемом философией Канта и завершаемом философскими взглядами Гегеля. Что же касается восточной традиции, то здесь складывается, скорее, самостоятельное, устойчивое культурное направление, еще только обещающее развиться в оригинальную философскую систему. Условно период активного формирования восточной традиции можно определить от о. Иллариона до Н. Я. Данилевского, от

«Слова о Законе и Благодати» до теории культурно-исторических типов.

В конце XX века в социально-политической сфере вновь проявляются, привлекая к себе всеобщее внимание, основные концепты двух указанных традиций. Ф. Фукуяма в своей работе «Конец истории?» (1989 г.), возвращаясь к философии Гегеля, ставит вопрос о тенденции социального развития Человечества. С. Хантингтон в работе «Столкновение цивилизаций» (1993–1996 гг.), практически полностью повторяя основные положения социальной теории Данилевского, хотя и не ссылаясь на него, пытается дать свою оценку основным тенденциям социального развития.

В августе 2003 года на XXI Всемирном философском конгрессе в Стамбуле Ю. Хабермас берет идею кантовского федерализма в качестве теоретической базы своего доклада. Он рассматривает особенности развития этой идеи в постнациональном социальном устройстве.

П. Сингер, выступая вслед за Хабермасом, говорит о конце философии и шизофрении специальных наук. Хотя о конце философии говорили многие и значительно раньше (например, А. Кожев), в данном случае нас интересует вновь проявившаяся актуальность двух традиций в контексте органического развития общества.

В настоящее время термин «органицизм» выходит из употребления. Концепции, близкие органицизму, развиваются в русле кибернетики, синергетики, общей теории систем.

Однако как бы далеко ни продвинулась наука и сколь замысловатой и сложной ни была бы судьба терминов, органическая составляющая природы человеческого существа по сути своей остается неизменной, сам же человек по-прежнему является основным, если не единственным элементом общества.

Даже при самом общем анализе развития органических представлений о природе возникновения и существования общества, в первом приближении можно отметить то обстоятельство, что вне за-

висимости от выбранного направления поиска аргументов в пользу той или иной концепции или теории возникает специфический категориальный аппарат, сложная система терминов и понятий, в рамках которой *создается* и *описывается* соответствующий предмет исследования. Двойственная природа человеческого существа, определенная еще миром идей и миром материи у Платона, или, если угодно, «пустотой» и атомами у Демокрита, а сегодня различенная как биологическое и социальное, остается причиной и источником бесконечных интерпретаций основ собственного существования. При этом стирание смысловых границ у понятия «субъект» приводит к полному изменению смысла понятия «образование». Человек из цели образования превращается в средство образования общества. Образование обрело смысл воспроизводства социальных функций. Но может ли оно быть другим?

В рамках развития западноевропейского мышления можно отметить и то, что «органические теории» Запада, с одной стороны, выражают суть всей западной метафизики, с другой — показывают степень и направление роста европейского естествознания от механической картины мира к органической. В соответствии с метафизическими представлениями органические теории пытаются раскрыть основной закон *существования* Абсолюта, закон постоянного проявления абсолюта в бытии. Этот закон един, и он определяет движение от потенциального к актуальному, «оцепеневшему», «угасшему», где потенциальное и актуальное принимается в качестве противоположностей — органическое—неорганическое, сказывающих о сущем, т. е. Абсолюте. Соответственно, и логика, последовательность проявления этого закона, будет одна. В этом случае единственным критерием истины — а под истиной условно можно понимать соответствия некоторому логическому этапу в пределах универсального закона — будет физическая чувственность. Отсюда для всего сущего причастность к «жизненному началу»,

законное право существования будут определяться степенью физического (органического) чувствования «необходимости существования». Однако при более строгом рассмотрении противоположность между органическим и неорганическим на самом деле является *противоречием*, ибо «особой природы» в своем основании не имеет: органическое и неорганическое суть лишь последовательное проявление различных состояний *естественного*. Как «*противоположное*» органическое и неорганическое могут быть рассмотрены в качестве несовместимых при сравнении понятий, соподчиненных родовому понятию «материально сущее».

Несоблюдение этого следования, то есть «сказывание» о чем-то без учета логики событий, саму эту логику не нарушает, но в «речи» предполагает состояние «подлежащего», противное совершаемому. Игнорирование этих обстоятельств теоретического плана, и в силу этого преобладание индуктивной методологии в эмпирических исследованиях, приводит современное обществознание в теоретический тупик. Процесс изучения общества обретает характер механизма объективации различных форм социальной природы. Достаточно сказать о современных технологиях PR (связей с общественностью), о специфических формах деятельности в сфере формирования общественных отношений, довольно трудно поддающихся общественному и государственному контролю. Эти формы деятельности в своих негативных проявлениях вне рамок общественного интереса способны менять «имиджи» личности, предприятий — любой социальной формы, создавая иллюзию общественной значимости социального субъекта — как положительной, так и отрицательной, иллюзию социального движения и, в конечном счете, порождающую в социальных структурах глубокий кризис доверия.

В конце XIX века русский мыслитель Н. Я. Данилевский выдвигает теорию социального развития, совершенно отличную

от западных, — теорию культурно-исторических типов. Н. Я. Данилевский предполагает два начала существования: нравственное и естественное (жизненное), соответственно, два закона осуществления и две логики проявления этих законов: самопожертвование и воля к жизни.

Если противоречие, возникающее в пределах единого закона «жизненного начала» между органическим и неорганическим в органических теориях запада, снимается через осознание «необходимости существования» как единственного связующего звена, то Н. Я. Данилевский как раз рассматривает не противоречие, а противоположность. Снятие же противоположности происходит через осознание сущности единства, через постижение смысла всех законов. Тех законов, которые в равной степени определяют причастность каждого сущего к бытию, не столько временным развитием сюжета его жизни, сколько совершенством или, точнее сказать, совершенностью своего закона в «особой природе». В этом-то и состоит основное отличие теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского от западноевропейских органических теорий развития общества.

Логика развития и образования социального организма, называемого культурно-историческим типом, у Данилевского выражается в последовательности принимаемых им социально-пространственных форм. *Эту последовательность можно назвать социальным временем, которое в качестве своей меры имеет единичное социальное пространство.*

Смысл духовного развития личности и народа, по Н. Я. Данилевскому, заключается в осуществлении Божественной интеллектуальной природы. Целью же этого осуществления является сущность духовного, в которой сказываются две противоположности: социальное и естественное пространство — единство вечного и временного.

Социальная реальность у Н. Я. Данилевского обосновывается через национальный принцип. Именно этот принцип,

по словам Н. Я. Данилевского, помогает превозмочь формальную несправедливость, показывая внутреннюю правду⁴.

Собственно, сам национальный принцип является формообразующим в политическо-национальном, которое объективирует социальную природу конкретного социального организма, определяя для субъекта пределы социальных возможностей реализации национальных интересов и одновременно организуя конкретный национальный интерес в политическо-национальном как интерес социального организма среди других подобных политическо-национальных интересов.

Отметим в качестве важной мысль о том, что личное чувство «требует нескончаемости». Эта иллюзия вечности рождается в социальном пространстве, где потенциально сущее и сущее как таковое с необходимостью находят актуально сущее в качестве восстанавливающего потенцию, продлевающего время существования. Однако Н. Я. Данилевский считает, что «всему живущему — как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животных и растений — дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть»⁵.

Существование предполагает для сущего как минимум три качественных состояния:

- потенциально сущее,
- сущее как таковое,
- актуально сущее.

Эти три качественных состояния любого сущего, определяемых нами в философии Данилевского, вполне совпадают, по сути, с тремя областями бытия, определенными И. Кантом, а именно:

- трансцендентное,
- трансцендентальное,
- эмпирическое.

Гносеологические особенности органической теории

Как уже было сказано выше, организмические теории развития общества в традиции формирования европейских

представлений об обществе, человеке и их месте в мире появляются с возникновением научной формы мышления в XVII–XVIII веках. Эта форма мышления выступает не только как форма индивидуального сознания, но и в качестве устойчивого социокультурного феномена. Нас в данном случае интересует тот факт, что интеллектуальные трансформации, связанные с развитием субъектов социальной природы, были обусловлены еще и началом нового периода собственно интеллектуальной деятельности, а именно — немецкой классической философии. Огромную роль в этом сыграла философская система И. Канта.

Одним из основных элементов этой системы является гносеология — принципы познания, в соответствии с которыми осуществляется не столько процесс порождения знания, сколько процесс интеллектуального возникновения, существования и распада интеллектуально-сущего. Гносеология Канта раскрывает для нас сущность самого процесса образования. Трансцендентальное единство апперцепций, описанное Кантом, представляет собой не что иное, как органическое образование, включающее в себя три сложных интеллектуальных процесса, именуемых одним словом — *мышление*. Важно отметить, что это органическое образование сложных интеллектуальных процессов проявляется для познающего субъекта как самоочевидный факт бытия самого этого субъекта.

Предшествующая эпохе немецкого классицизма новоевропейская философия нашла «точку опоры» в декартовском «*cogito ergo sum*» и перевернула интеллектуальный мир, погрузив его в декартовское «чувствилище».

И. Кант восстанавливает равновесие интеллектуального и эмпирического, открывая тот факт, что само интеллектуальное, имеющее непосредственное отношение к природе возникновения личности человека, представляет собой лишь опосредованную связь трансцендентного с эмпирическим. Кант вводит понятие «трансцендентальное», что позво-

ляет решить вопрос о месте личности в бытии.

Трансцендентальное с этого момента вмещает в себя все, что только возможно отнести к понятию «внутренний мир человека». Трансцендентальное замкнуто между эмпирическим и трансцендентным.

Гносеологический субъект, возникший в трансцендентальном, обладает свойствами сущего еще и потому, что ограничен чувственностью. Именно чувственность обозначает форму этого субъекта для мира, и через чувственность субъект обретает индивидуальную форму бытия в мире.

Определение понятия чувственности в философии Канта играет основную роль, поскольку для нас, людей без чувственности, никакое познание не возможно. Эта мысль открывает «Трансцендентальную эстетику» в «Критике чистого разума» Канта.

Образование трансцендентального субъекта

Основным принципом, на котором И. Кант строит свое трансцендентальное учение о началах, является различное единство чувственности, созерцания и рассудка. При этом необходимо помнить, что каждая «различность» является процессом, связанным с той или иной деятельностью человека. Чувственность — включена в физиологическую деятельность, рассудок — включен в деятельность интеллектуальную, созерцание же — объединяет оба вида деятельности в единство, которое само является «деятельностью индивидуального существования».

Определяя чувственность, Кант говорит следующее: «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью*»⁶.

Чтобы понять смысл этого определения нужно не просто услышать его или увидеть буквы, которыми записываются звуки слов, содержащих смыслы, —

нужно увидеть предметную реальность, которой соответствует слово.

В обычной жизни взрослый человек не прикладывает значительных усилий, чтобы произвести такую мыслительную операцию. Уровень созерцания, сложившийся в процессе жизнедеятельности, позволяет человеку не обращать внимания на то, *как* он мыслит то, что он мыслит, подобно тому, как мы не видим собственных глаз, когда смотрим вокруг себя.

Итак, определим для себя предметную реальность каждого термина в кантовском определении чувственности.

Способность — потенциальная возможность какой-либо деятельности, осуществляемой предметом, а именно телом человека. В данном случае будем говорить о способности *получать* представления, подвергаться внешнему воздействию. Такая способность тела человека — а именно о нем идет речь — предполагает пассивное положение тела по отношению к источнику внешнего воздействия. Кроме того, на то, что тело человека обладает этой способностью, указывает способ получения внешних воздействий, который, как считает Кант, является общим и для тела, воспринимающего внешнее воздействие, и для источника такого воздействия.

Способ — актуализированная способность. *Способность воспринимать* принадлежит только телу, а *способ* — и телу, и источнику внешнего воздействия. Отсюда видно, что *способ* и *способность* у Канта — не одно и то же.

Представления — то, что посредством чувственности в определении Канта получает человек; то, что является содержанием внешнего воздействия; то, чем предмет воздействует на чувственность.

Таким образом, чувственность получает представление о предмете и «доставляет нам созерцания». Процесс получения представления, непосредственный процесс чувствования Кант называет ощущением.

Ощущение — действие предмета на способность представления, поскольку

мы подвергаемся воздействию этого предмета.

Важно увидеть смысл этого понятия. Оно определяет акт непосредственной активности чувственности во время внешнего воздействия.

Кроме того, весьма важно обратить внимание на то, что в определении ощущения Кант изменяет свойство чувственности. Сравним, как он говорит о свойствах чувственности в определении чувственности и в определении ощущения: «способность (восприимчивость) получать представления» и «способность представления». В первом случае отмечен пассивный характер чувственности в отношении представлений, а во втором — активный характер. В процессе ощущения чувственность не только воспринимает представления, но и порождает их. Это очень важное замечание.

Рассудок — то, посредством чего мыслятся предметы: «*мыслятся же* предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*».

Созерцание — акт сознания, объединяющий чувственное восприятие и мышление.

Понятие «созерцание» Кант употребляет во множественном числе. Он различает два основных типа созерцания:

- эмпирическое,
- чистое.

Созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирическими*.

В этом определении понятие «ощущение» предполагает восприятие представлений чувственностью под воздействием предмета, порождение чувственностью представления о предмете во внутреннем мире и схватывание порожденного представления рассудком.

Явление — неопределенный предмет эмпирического созерцания.

Явление существует до момента определения предмета. Такое определение осуществляется рассудком в результате выработки понятия о предмете.

Несмотря на то, что рассудок в явлении еще не определяет предмет, без его

деятельности явление невозможно. Вот, что пишет об этом Кант: «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, а то, благодаря чему многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю *формой* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения»⁷.

Напомним, что посредством ощущения в нашем внутреннем мире чувственность рождает представление о предмете, именно оно у Канта выступает в роли материи. Априорная форма есть не что иное, как форма рассудка.

Представления, которые связаны с предметами внешнего мира, воспринимаемые и воспроизводимые во внутреннем мире человека чувственностью в процессе ощущения, Кант относит к эмпирическому созерцанию и называет материей.

Однако у Канта существует и иной тип представлений — *чистые представления*. «Я называю *чистыми* (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению»⁸. Мы уже говорили, что рассудок воспринимает явления для мышления как форму, заполненную материей, представлением. Под чистым представлением можно понимать форму, которая «вернулась» из области чувственности в рассудок пустой, без материи. Однако отсутствие материи позволило рассудку созерцать саму чувственность, которая раньше была скрыта за щитом поставляемых ею представлений. Форма оказалась не пустой, а наполненной чистой чувственностью.

Восприятие чистой формы чувственности предшествует восприятиям, которые доставляются чувственностью в

процессе ощущения. Кант говорит об этом так: «Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе *a priori*»⁹. Далее он пишет: «существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время»¹⁰.

Внешнее воздействие на нашу чувственность предвосхищено априорными формами чувственности. Кроме того, априорные формы чувственности посредством «чувствования» друг друга порождают чистые формы чувственности как результат самоощущения. Результатом первого интеллектуального синтеза нашего сознания является единство чистых форм чувственности, которое по-другому можно назвать *рассудком*.

Очень важным моментом в трансцендентальном учении Канта о началах является различение понятия о пространстве и времени и чистых форм чувственности пространства и времени.

Мы уже знаем, что понятие образуется при непосредственном участии чистых форм чувственности и рассудка. Попытка рассудка осмыслить чистые формы чувственности приводит к появлению понятий о пространстве и времени.

Причем в процессе осмысления рассудок принудительно избавляется от материи (представления), заполняющего чистую форму чувственности в акте эмпирического созерцания. Избавившись от содержания представления, мы получаем понятие, которое соответствует не предмету, а протяженности. Именно понятие «чистой протяженности» мы называем понятием времени. Понятие времени рождается в процессе эмпирического созерцания.

Понятие пространства рождается тогда, когда мы извлекаем из памяти уже имеющийся там образ конкретного предмета и в сфере, в области созерцания (в области чувственности) извлекаем из взятого образа все содержание, оставляя

только чистую форму. Эта форма и будет понятием пространства. Понятие пространства рождается в процессе чистого созерцания. Кант описывает этот процесс так: «Когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности»¹¹.

Итак, нам необходимо сделать некоторые обобщения, чтобы ясно увидеть процесс образования трансцендентального субъекта.

1. Взаимочувствование априорных форм чувственности как результат процесса ощущения трансформирует некоторое «пространство» априорной формы чувственности в чистую форму чувственности.

2. Взаимочувствование чистых форм чувственности как результат процесса ощущения синтезирует единую форму, сохраняющую в себе противоположность чистых форм чувственности. Эта форма, сохраняющая противоположность чистых форм чувственности, сама чувственностью не является, но может быть определена как актуализированная способность мышления, основание способа суждения. Другими словами, — чистая форма рассудка.

3. Взаимодействие априорных форм чувственности предполагает априорное единство. Некое «иное», что имеет прямое отношение к чувственности конкретного человека, но чувственностью данного человека не является.

4. Исходя из требований вывода (3) и универсального представления о сферах бытия и месте личности в нем, априорные формы чувственности сущего обладают сложным трансцендентно-трансцендентально-эмпирическим качеством.

5. Эмпирическая составляющая в априорном единстве априорных форм чувственности требует соответствующего материального субъекта, обладающего указанным качеством. Таким субъектом может быть только «эмпирическое сущее».

Говоря об образовании трансцендентального субъекта, термин «образование» был употреблен не случайно. Понятия «возникновение» и «развитие» не в полной мере отражают сложный процесс возникновения, становления и существования ставшего. Именно образование вбирает в себя все перечисленные смысловые оттенки.

Исходя из сделанных выводов, опираясь, прежде всего, на качества или свойства чувственности, помня при этом, что чувственность еще является и ограничивающим сущее, можно классифицировать формы образования трансцендентального субъекта:

1. Существенный признак;
2. Способ рефлексии;
3. Способ суждения;
4. Способ социального суждения.

Очевидно, что сфера бытия трансцендентального субъекта определена как идеальная. Современные теории познания достигли значительных успехов в области исследования познавательных процессов и природы возникновения мысли как формы интеллектуально-сущего. Нам в данном случае важно только определить топонс трансцендентального субъекта. Такое определение поможет понять то, что, являясь субъектом идеального, трансцендентальный субъект вполне может быть выражен через понятие «идеал».

Образование «идеала» общества

Говоря о принципах априорного познания, которое возможно лишь посредством априорных форм чувственности, Кант не предполагает раздельного существования таких форм. Можно предположить, что априорные формы чувственности существуют как онтологическое

различное единство, акт существования которого определен в «порождающем взаимочувствовании» природы. Сегодня уже известно, что мир не обладает бесконечным количеством химических элементов. Сколь бы разнообразна ни была органическая природа, но все же и здесь удалось провести учет, вплоть до выяснения количественных и качественных характеристик генного кода человека. Сегодня мы можем провести следственные цепи от сущего к первоначальной форме его существования, полагая эту форму причиной бытия сущего. Но вопрос о существовании бытия как причины самого себя и всего сущего, вопрос о соотношении вечного и временного сущности и существования остается открытым до сих пор.

В приведенной выше классификации форм образования трансцендентального субъекта форма, соответствующая способу социального суждения, представляет собой не что иное, как трансцендентальный субъект, проявляющий новое свойство интеллектуальной природы, а именно — социальность.

В начале статьи мы обратились к теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского и рассмотрели некоторые аспекты существования социальных организмов. Теперь, когда мы проанализировали гносеологические особенности подхода к самой проблеме трансцендентального субъекта, рассмотрим, как формируется понятие социальной реальности в теории Н. Я. Данилевского.

Первое проявление социальной реальности как социального пространства социального организма у Данилевского мы встречаем, когда он говорит об исторических нациях. Исторические нации представляют реальное препятствие для «пространственного» роста политической национальности¹².

Различение исторического и политического, как мы видим, имеет существенное значение для определения социальной реальности. Историческое и политическое есть указание на различные степени проявления или реализации им-

манентной идеи, где историческое выражает собой не только определенное качество, но и является количественной характеристикой социального пространства.

Историческая национальность реализуется через «свою собственную задачу, которую должна решить, свою идею, свою отдельную сторону жизни, которые стремится осуществить»¹³. Таким образом, социальная реальность у Данилевского определяется как существующая через осуществление или реализацию идеи нации, выросшей внутри национального сознания. Социальная реальность, ее качество, определяется также «живым народным смыслом и живым народным чувством». Буквально Данилевский говорит об этом так: «Всякая народность имеет право на самостоятельное существование в той именно мере, в какой сама его осознает и имеет на него притязание»¹⁴. Именно это утверждение Данилевского позволяет сделать вывод о том, что изначально социальная реальность определяется в интеллектуальной природе как интеллектуальная природа человека, которая и определяет интеллектуальный характер его существования, является жизненным пространством его личности.

Кроме того, Н. Я. Данилевский говорит об историческом инстинкте народов, который ведет их (помимо, хотя и не против их воли и сознания) к неведомой для них цели; ибо в общих, главных очертаниях история слагается не по произволу человеческому. Данилевский пишет о том, что народное начало дает силу и крепость общественному и политическому организму.

Социальная реальность, как считает Н. Я. Данилевский, есть нечто определяющее прежде всего пространство существования субъекта социальности, личности или социального организма. Это пространство не имеет «никакого фактического основания», но распространяется во всех сферах общества. Кроме того, социальная реальность в определенной степени актуализации или,

что то же самое, на определенной стадии существования социального пространства, определяется как существующая в историческом времени, которое вмещает эту реальность, определяя границу субъекта, отличающегося от иного социального субъекта своим качеством. Качество же проявляется в интеллектуальной природе через различные формы *способа суждения*, отражающие характер и форму проявления *образующей идеи* как заданности. Здесь важно отметить, что понимание времени, отношение к временному началу — суть проявление степени актуализации социальной реальности и указание на конкретные границы социального пространства. Позднее О. Шпенглер будет говорить о том, что понимание числа определяет уровень развития самосознания народа. А. П. Дубнов пишет об этом так: «О. Шпенглер приводит многочисленные примеры того, как смысл чисел используется в различных культурах для выражения специфики "мирочувствования" человека конкретной культуры, "души" этой культуры»¹⁵.

Божественная интеллектуальная природа, заключающая в себе смысл бытия — его свершенность, законченность, задает смысл существования интеллектуальной природы человека — стремление к *со-вершенству*. Однако это стремление в самой интеллектуальной природе человека понимается двояко:

1) *со-вершенство* как достижение качества Божественной интеллектуальной природы — обретение бесконечной потенции собственного существования; осуществление социальной природы через соответствие сущности человека образцу, выработанному обществом исходя из потребностей естественного выживания этого общества и предписанному человеку как цель существования, как часть «общего смысла»; при этом личность спасает саму себя, творя «*image*» подобием сущности;

2) *со-вершенство* как полная реализация, исчерпывание потенции интеллектуальной природы человека с целью активации ее сущности в интеллектуаль-

ной Божественной природе как части Божественного мира и оправдания смысла бытия.

Н. Я. Данилевский говорит о неясном понимании самых общих начал исторического процесса, неясном понимании такого исторического явления, как прогресс, причем, собственно, под прогрессом он имеет в виду преемственное замещение одних племен другими: «Прогресс состоит не в том, чтобы все шли в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях»¹⁶. В более узком смысле прогресс и застой, по мнению Данилевского, «суть только характеристические признаки того возраста в котором находится народ, где бы он ни жил, где бы ни развивалась его гражданственность, к какому бы племени он ни принадлежал»¹⁷.

Этот момент позволяет понять степень обобщения или, точнее, установить то общее, что можно назвать социальной природой, где возникают социальные организмы. Некоторое общее пространство, определенное количеством следования, реальность — это всегда новое «племя», заместившее предыдущее. Это новое племя суть племя конкретизирующее и объективирующее социальную реальность. Все же остальные племена существуют или как потенциально сущее, или как актуально сущее. Данилевский говорит об этом следующее: «Если бы где-либо и когда-либо существовала общечеловеческая цивилизация, то, очевидно, должно б было желать в ее интересах, ...чтобы других народов, кроме выработавших эту общечеловеческую цивилизацию, вовсе не было...» или «...во всяком случае, следовало бы народы и государства, не принадлежащие к общечеловеческому культурному типу, лишать силы противодействия, то есть политической самобытности (хотя бы то было посредством пушек или опиума, как говорится, не мытьем, так катаньем), дабы обратить их со временем в подчи-

ненный, служебный для высших целей этнографический элемент...»¹⁸.

Таким образом, социальная реальность одновременна для каждого сущего как "настоящее" существование, более того, она вне временна, так как собственно время есть внутреннее состояние социального организма, его, организма, качество, которое проявляет степень реализации цели, а отсюда и степень реальности.

Различие типов сущности и степени их развития (последнего качественного состояния) у Данилевского лежит не только в основании строительства естественной системы наук, но и в основании понимания истории как естественного процесса — «без подобного различения — степени развития от типов развития — невозможна и естественная группировка исторических явлений»¹⁹. Данилевский говорит о том, что «только внутри одного и того же типа или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история»²⁰.

Определение момента времени для социального организма, определяющего существование культурно-исторического типа, где родственные культурно-исторические организмы составляют сущее потенциально и актуально, у Данилевского связано с подчинением в исторической системе степени развития типам развития. Актуально сущее, исчерпавшее потенцию существования, развития, представляется для сущего как такового в виде сущности (цикл его развития вполне принадлежит прошедшему). Возраст актуально сущего «можно безошибочно определить» — «можно сказать: здесь оканчивается его детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, здесь его дряхлость, или, что то же самое, разделить его историю на древнейшую, древнюю, среднюю, новую, новейшую и т. п.»²¹. Далее Данилевский предлагает через посредство аналогии применить меру исторического времени к еще

существующим культурно-историческим типам²².

Данилевский делает вывод о том, что социальная, или историческая, реальность существует через проявление всех форм или ступеней своего существования, которые как не зависящие друг от друга существуют одновременно, но каждая, представляя собственное качество как реализацию закона существования, тем самым являет часть общего. «Итак, естественная система истории должна заключаться в различии культурно-исторических типов развития как главного основания ее деления от степени развития, по которой эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»²³. Деление по степеням развития Данилевский считает произвольным и нерациональным.

Социальная реальность и социальное пространство у Данилевского, как мы видим, различны. Социальная реальность представляет собой величину потенции интеллектуальной природы человека. Будь то национальная личность или личность как таковая. Социальное пространство выражает собой степень актуализации социальной реальности. Оно является количественной характеристикой интеллектуальной природы человека. При этом, в зависимости от степени актуализации, меняется единица измерения. Как правило, такой единицей является период существования того сущего, которому вместе с тем предпосылается причинное значение существования как такового. Этот период, очевидно, и будет являться начальной единицей социального времени.

Категории социального пространства и времени, рассмотренные с позиций теории культурно-исторических типов, позволяют более пристально рассмотреть проблему социальности и органичности, имея в виду под социальным организмом и личность человека, и любую форму общества. Такой подход также позволяет по-новому рассмотреть проблему образования не только как процесс трансформации личности, но и как механизм воз-

никновения общественных «состояний». При этом все общественные «состояния» в качестве идеала, цели своего существования несут в себе форму социального субъекта, которая максимально соответствует представлениям об удовлетворении всего спектра потребностей данного общественного «состояния» и обеспечивает стабильность существования этого «состояния».

Очевидно, что в теории культурно-исторических типов речь идет о становлении социального организма или, иными словами, субъекта социальности. Такое становление проходит в интеллектуальной природе человека. Поскольку в момент возникновения этого субъекта говорить о личности некорректно, хотя в конечном итоге именно личность становится главным определением формы социальной организации, которую принимает социальный организм, мы воспользуемся термином «гносеологический субъект». Кроме того, коль скоро понятие субъект имеет признак единичности, выделенности из общего, мы не будем отступать от ранее предложенного определения границы между единичным и общим. Такой границей является чувственность. Общее качество «внешнего» по отношению к данному субъекту определено у Данилевского в рассуждениях об интеллектуальной природе человека соответственно как интеллектуальное.

Таким образом, связь субъекта с «внешним» осуществляется посредством интеллектуальных форм чувственности. Качественное определение чувственности меняется в зависимости от изменения качества и формы самого гносеологического субъекта.

Сделаем некоторые обобщения, чтобы ясно увидеть процесс образования социального субъекта:

1. Взаимочувствование интеллектуальных форм чувственности гносеологических субъектов как результат процесса ощущения трансформирует некоторую сферу трансцендентального в чистую форму социальной чувственности.

2. Взаимочувствование социальных форм чувственности как результат процесса ощущения синтезирует единую форму, сохраняющую в себе противоположность чистых форм социальной чувственности. Эта новая форма сама чувственностью не является, но может быть определена как актуализированная способность социального мышления, основание социального способа суждения, другими словами, как чистая форма рассудка субъекта социальности.

3. Взаимодействие интеллектуальных форм чувственности предполагает интеллектуальное единство, некое «иное», что имеет прямое отношение к интеллектуальной чувственности гносеологического субъекта, но интеллектуальной чувственностью данного гносеологического субъекта не является.

4. Исходя из требований вывода (3) и универсального представления о сферах бытия и месте гносеологического субъекта в нем, получаем, что интеллектуальная форма чувственности гносеологического субъекта обладает сложным трансцендентно-трансцендентальным-интеллектуальным качеством.

5. Интеллектуально-реальная составляющая в интеллектуальном единстве интеллектуальных форм чувственности требует соответствующего интеллектуального субъекта, обладающего указанным качеством. Таким субъектом может быть только «интеллектуально сущее».

«Интеллектуально сущее» в данном случае представляет собой не что иное, как интеллектуально-реальный идеал общества, в котором осуществляется познавательная деятельность определенной формы гносеологического субъекта. У Данилевского таким «интеллектуально сущим» является культурно-исторический тип, выраженный историческими нациями как субъектами этого типа. Трансформации интеллектуально сущего и его субъекта, формы социальной организации, вызваны трансформациями гносеологического субъекта.

***Образование субъектов социальности
и органическая теория
развития общества***

Итак, на основании всего сказанного, можно сделать обобщения и выводы.

– Формирование понятия «общество», вследствие двойственности природы человека, зависит от двух существенных признаков: биологического, который выделяет Человечество в целом как часть материального мира из природы живых существ, и социального, который выделяет способ социального суждения человека из социальной природы способов суждения.

– В рамках спектра «биологическое—социальное» возникают различные формы социальной организации, порождаемые различными субъектами социальной реальности. В указанном диапазоне происходит развитие как субъектов социальной реальности, так и форм социальной организации. Какой бы банальной ни была эта истина, она заключает в себе одно весьма важное обстоятельство, а именно — момент смещения доминанты в определении существенного признака той или иной формы социальной организации, тот момент, когда в качестве субъекта социальной реальности начинает осознавать себя личностью человек вне зависимости от физиологических особенностей организма и вне зависимости от сложившихся традиционно условий социальной среды.

– Появление такого субъекта в истории развития европейской цивилизации, как было сказано ранее, связано с изменением сферы деятельности человека и возникновением такого социокультурного феномена — науки.

– Соотнесение взглядов Н. Я. Данилевского на природу возникновения социального субъекта и философских представлений И. Канта в отношении природы трансцендентального субъекта позволяет выявить и описать два основных типа субъектов социальности, а именно личность и общество. Кроме то-

го, возможно установить механизмы взаимодействия этих субъектов.

– В основании социальности лежит органическая природа синтеза, высшей формой которого является интеллектуальный синтез чистой формы рассудка гносеологического субъекта. Чистая форма рассудка реализуется изначально через интеллектуальный синтез формы социальной организации. Таким образом, субъекты социальности выступают изначально в качестве «идеалов» («социологов»), определяющих сущность всего дальнейшего процесса образования.

Мы обнаруживаем социальные связи, различные по степени устойчивости и сложности, уже в животном мире. Основное отличие качества социальности животных от качества социальности человека заключается в сущности субъекта социальности. У животных основой такого субъекта является способ физиологической рефлексии, а у человека — способ суждения и способ социального суждения.

Органическая связь социального и биологического в человеке позволяет интеллектуально сущей форме социальной организации осуществить синтез с материальным миром, что для человека, как сущности нового единства обозначает противоположности в этом едином «внешнем»: материальное — социальное (идеальное), которые актуализируют, прежде всего, саму его сущность.

Таким образом, возникают условия, социальная среда для формирования, существования и развития различных форм социальных субъектов. Реальность и качество социального пространства обусловлены только способом социального суждения социального субъекта.

В практическом плане это означает, что образовательная среда высших уровней социального образования должна содержать в себе такие формы социальной организации, в которых заложены механизмы инициации социальных суждений, возможности на практике, используя критерии образовательных стан-

дартов, выверить правильность социальных суждений.

С учетом этого обстоятельства можно снять многие проблемы в проведении

образовательной реформы, в том числе повысить качество образования, снизить социальную напряженность в отношениях «молодой специалист — общество».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Пределы научности рассуждения: Доклад А. А. Богданова. Прения по докладу А. А. Богданова. Заключительное слово А. А. Богданова // Вестник Коммунистической академии. 1927. Кн. XXI. С. 262.

² Мы намеренно связали в единый контекст понятия «идеальный» и «трансцендентальный», чтобы показать более контрастно проблемную сферу данного исследования.

³ В данном случае под восточной традицией понимаются славяно-русская культурная и философская традиции. Такое широкое обобщение при определении оппозиций сделано в силу различных уровней социального и культурного развития сравниваемых социокультурных сред для избежания логических ошибок, которые часто случаются при неверном определении существенного признака в сравнении понятий.

⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 7.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 48.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 49.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Данилевский Н. Я. Цитир. изд. С. 19.

¹³ Там же. С. 20.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Дубнов А. П. Падение Запада и глобальные проблемы человечества // Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 24.

¹⁶ Там же. С. 73.

¹⁷ Там же. С. 63.

¹⁸ Данилевский Н. Я. Цитир. изд. С. 83.

¹⁹ Там же. С. 71.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 73.

²² Очевидно, что поиск меры исторического времени у Данилевского посредством аналогий в корне отличается от «аналогического метода» А. Стронина (представителя западноевропейской органической школы), который был изложен им в «Истории и методе» (СПб., 1869). Н. К. Михайловский, критикуя метод Стронина, в своей в статье «Аналогический метод в общественной науке» писал: «А метод тот, как мы видели, состоит в том, что из простого сходства, без указания на причинную связь, без точного определения объема сходства, делаются заключения от законов явлений относительно простых к законам явлений более сложных».

²³ Данилевский Н. Я. Цитир. изд. С. 73.

S. Polataiko

EDUCATION IDEALS OF THE ORGANIC THEORY OF SOCIAL DEVELOPMENT

Various approaches to the understanding of the organic nature of development of a society in the domestic and western philosophy are considered. Various positions in the understanding of the organic nature lead to various descriptions of the emergence and existence of the subject of public relations. Nevertheless, the author makes an attempt to find an opportunity of a consistent description of the phenomenon by revealing common essential features of both positions. Philosophical systems of E. Kant and N.Y. Danilevsky are taken as a basis of research.