

Г. Н. Миненко

*доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой культурологии
Кемеровский государственный университет культуры и искусств;*

Н. А. Ильина

*преподаватель кафедры педагогики и психологии
Кемеровский государственный университет культуры и искусств*

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ ЛИЧНОСТИ В СВЕТЕ СИСТЕМНОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Начиная со второй половины XIX века классические решения основных философских проблем претерпели существенную трансформацию в рамках таких направлений, как позитивизм, феноменология, экзистенциализм, философия жизни и др. К таким проблемам относятся прежде всего проблемы человеческого существования, места человека в мире, наиболее общих оснований и принципов человеческого познания и поведения, смысла жизни, цели истории и т. п. Однако в конце XX столетия оказалось, что неклассическая философия не привела к более глубокому познанию человека.

В настоящее время широко распространенной стала констатация кризиса человека научно-технической цивилизации как основания всех других кризисов. По мнению Г. Л. Тульчинского, этот кризис во многом связан с абсолютизацией традиции «технической рациональности». В свете такой рациональности социальный человек стал пониматься лишь как элемент некоего множества, объединяемого общим свойством. Современные исследователи в области персонологической проблематики отмечают, что рационально-аналитическое, системное познание сложных саморефлексирующих систем, к числу которых следует отнести в первую очередь человеческую личность, не раскрывает всей целостности их существования. Действительно, сугубо системное, рационализированное видение недостаточно эвристично для осмысления сущности личностного в человеке. Требуется пересмотр методологических оснований изучения феномена личности, – в частности, включение в методологию системного подхода, традиционно используемую для познания человека, дополнительных посылок, которые учитывали бы незавершенность, процессуальность личности.

В связи с этим можно полагать, что изучение проблемы целостности личности, при опоре на достижения современной рациональной науки и философии, должно принять во внимание и не входившие в канон классической рациональности теологические подходы. В этом отношении постановка проблемы целостности личности связана с методологической переориентацией последних десятилетий с анализа факторов становления социальной личности, ее статусно-ролевых позиций в обществе на формирование концепций интегративного характера, которые не могут быть таковыми без учета теологических позиций.

О ясном осознании проблемы целостности как общефилософской можно говорить только начиная со второй половины XIX века, когда в связи с научной революцией получили развитие системные исследования и начал складываться системный подход. При этом изначально принцип целостности стал основополагающим моментом системного подхода. Системный подход возник как естественная реакция на механистические тенденции в философии и науке. Формировался он прежде всего в естествознании как выражение идеи рационально-логического устройства мира, согласно которой реальность можно объяснить через разложение ее на простейшие элементы и выявление закономерностей устойчивой связи между ними. Большое значение в изучении проблем целостности имеет работа А. А. Богданова «Тектология, или Всеобщая организационная наука», в которой предложена идея изоморфизма различных организационных структур, на которой базируются общая теория систем Л. фон Берталанфи и кибернетика.

Особое место в разработке проблем личности в контексте системной методологии принадлежит отечественной философии и науке 60–80-х годов XX столетия. Так или иначе, она затронута в работах таких философов и психологов, как К. А. Абульханова-Славская, Б. Г. Ананьев, Г. М. Андреева, Л. И. Анцыферова, В. Г. Афанасьев, С. С. Батенин, М. С. Каган, Б. Ф. Ломов, Р. Г. Навасардян, К. К. Платонов, И. И. Резвицкий, Л. П. Станкевич, Е. В. Шорохова и др. Однако нельзя не отметить, что в 70-х годах в отечественной философии проблема целостности личности затрагивалась лишь мимоходом, специальных монографических работ не появилось, хотя был выполнен ряд кандидатских диссертаций, посвященных этой теме (А. Милтс, М. В. Айрумян, Г. Б. Колбина, В. А. Еременко). В этих работах личность рассматривалась преимущественно как слагаемое биологического и социального, индивидуального и общественного. Целостность личности рассматривалась в них как всесторонность, стремящаяся к гармонии. Главными методологическими принципами, положенными исследователями в основу постижения личности были принципы системности, детерминизма, единства сознания и деятельности.

В 70-х годах XX века в методологии социально-гуманитарных наук наметилась тенденция к соединению двух принципов: принципа развития и принципа системности. Так,

по Л. И. Анцыферовой, развитие представляет собой такой вид необратимых изменений, который характерен именно для системных объектов [2, с. 5]. Человек, психика рассматриваются как открытый системный объект высочайшей степени сложности и пластичности, находящийся в постоянном становлении и преобразовании. Человек как система описывался свойствами, характерными для всех систем.

Однако в традиционном научно-психологическом подходе мы сталкиваемся с несоответствием исходного тезиса о человеке как открытой системе, соотносящейся не только с общественной жизнью, но и со всей Вселенной в целом, и толкованием этого тезиса, согласно которому системообразующим компонентом человека является «комплекс свойств личности с ее бесчисленным рядом социальных связей и свойств субъекта деятельности, преобразующего действительность» [1, с. 273]. Действительно, «бесчисленный ряд социальных связей» не может вывести личность на уровень открытости Вселенной и в методологическом плане явно не обеспечивает целостного ее видения.

С. Л. Рубинштейн стал одним из первых отечественных ученых второй половины XX столетия, поставивших для психологии онтологическую по своему существу проблему соотношения человека и мира как равномогущих начал. Рассмотрение человека в сопоставимом масштабе с миром в целом означает преодоление безличности бытия, трактовки его только как предметности, вещиности. Введение онтологического принципа взаимосвязи человека и мира позволяло концептуально преодолеть разрыв между ними, интегрировать понятия сущности и существования.

В современной философии и науке проблема целостности личности исследуется чаще всего с позиций системного, синергетического, аксиологического подходов (Н. А. Тельнова, В. И. Филатов, В. П. Барышков, В. С. Барулин, Н. В. Хамитов, Ю. Г. Волков, Б. В. Марков).

Особый ракурс видения проблемы целостности личности связан с прогрессирующей в последние десятилетия тенденцией сближения научного и теологического подходов к человеку. Эта тема широко обсуждается в трудах отечественных и зарубежных исследователей, таких как А. А. Любищев, В. Н. Катасонов, С. С. Хоружий, В. В. Налимов, Л. М. Косарева, П. П. Гайдено, В. А. Лекторский, В. С. Степин, Ю. И. Кулаков, Л. А. Маркова, И. З. Цехмистро, А. Пикок, Д. Полкинхорн, И. Барбур, М. Хеллер, С. Вшолек, Д. Х. Брук, А. Н. Уайтхед, К. Хьюбнер. Особо укажем труды современных исследователей в области психологии – Б. С. Братуся, В. П. Зинченко, В. И. Слободчикова, Ф. И. Василюка, Л. Ф. Шеховцовой, М. Я. Дворецкой, в которых обозначена линия исследований проблемы личности, связанная с выходом на «запредельность» (излюбленный термин немецкой философской антропологии), «трансфинитность» (термин Г. Кантора) *личностного* в человеке.

В плане методологии постижения целостности личности возникает необходимость более четко разграничить представления о системности и о целостности. Такое общепсихологическое разграничение было внесено исследователями в области системной методологии еще в 1970-х годах, – на этапе ее оформления в качестве общенаучной.

При системном анализе внимание исследователей чаще всего направлено не на целостность объекта (поскольку ее конвенционально, или интуитивно, принять считать основным свойством системы), а на особенности его внутренней структуры, свойства частей, проявляющиеся в их взаимодействии. И. В. Блауберг, отмечая различную степень абстрактности этих категорий, считает, что если «понятие системы предстает в значительно более детализированном, расчлененном виде и имеет конкретно-аналитический характер», то понятие целостности носит абстрактно-синтетический характер и фиксирует «не столько актуальное знание, сколько неполноту этого знания». Понятие целостности выступает как интегральная характеристика синтетических тенденций научного познания, играет методологическую роль в исследовании, но не исчерпывается системным описанием в силу неформализуемости [5, с. 18–25].

Принцип целостности только частично и в определенных границах, а именно в рамках логического мышления, выявляющего рациональное устройство мира, связан с принципом системности. В пределах системного подхода он используется лишь как рациональный способ определения несводимости свойств системы к сумме составляющих ее элементов, зависимости каждого элемента от его места внутри целого, как динамического сосуществования монад, где часть может брать на себя функции целого, а роли частей могут меняться. За рамками же рационального познания идея целостности включает в себя не только системное и дискурсивное, но и трансцендентное, интуитивное. Эти качества, осознаваемые как сверхсистемные, недостаточно эксплицированы в научной сфере знания.

По словам Н. А. Тельновой, «наука лишь частично объясняет духовные ценности, смысложизненные феномены. Системный подход, с помощью которого философы стремятся рационально, жестко и однозначно познать и выразить истину человеческого бытия... может лишь обозначить контуры этого феномена, но самое главное, существенное и глубинное от них ускользает» [13, с. 42].

Субъективная система приобретает статус целостности благодаря допущению некоего сверхсистемного «остатка», непостижимого глубинного слоя, предохраняющего ее от распада. Как полагает тот же автор, духовное измерение человеческого бытия дополняет системную схему и достраивает ее до целостности. Человеческий мир как многоуровневая и многомерная реальность не является простым конгломератом или логической системой элементов, а выступает как неисчислимая целостность, внутренняя одухотворенная сопряженность.

Целостность – это мера единства антитез, постоянно воспроизводящая себя через взаимопроникновение их друг в друга. Такому состоянию присущ синхронный тип связи, когда каждое явление может выступать и как причина, и как следствие, что в применении к человеческому бытию означает его способность к самоутверждению, самореализации своей сущности.

Здесь можно отметить, что современная атомистика работает в новой парадигме, согласно которой каждая фундаментальная частица материи воспринимается как воплощение всех остальных. Принцип дополнительности Н. Бора, сформулировавшего проблему квантовой целостности, содержит в себе идею непротиворечивости множества и единства, открывает дорогу к целостному многомерному мышлению, способному схватывать мир объемно: и в целом, и в каждой точке.

Рассматривая взгляды классиков западной философии, а также работы, посвященные системным исследованиям, В. И. Филатов приходит к выводу, что «целостность содержит в себе момент бесконечности, который определяет возможность саморазвития системы и само по себе целое тотально. Поэтому, говоря о сложной системе, следует иметь в виду диалектику конечного и бесконечного, устойчивого и изменчивого» [14, с. 66]. Это единство, по мнению автора, заключено в единстве системности и целостности, которые должны рассматриваться как атрибуты любой системы.

По словам В. Н. Сагатовского, система адекватна тем уровням бытия, которые могут быть полностью структурированы, т. е. объективной реальности и той части субъективной реальности, которая в принципе может быть объективирована. Целостность в отличие от системы включает в себя принципиально неструктурируемый «остаток» (исходная интенция субъективности) и реальность духа [10, с. 12].

Попробуем проанализировать основные сложившиеся в науке представления о целостности. Целостность как свойство объекта имманентно не присуща ему в полном объеме, она дается ему в виде задатка. Целостность определяется единством интеграционных качеств, определяющих сущностное содержание самой системы. Целостность связывает конкретную систему со сложноорганизованными, фундаментальными системами, которые способны породить аналоги своей инвариантности, но уже на другой

основе. Целостность характеризует объект с точки зрения потенциальной бесконечности. Совокупность систем, характеризующихся бесконечностью, создает принципиально новый уровень организации бытия. Взаимоотношение систем этого уровня коренным образом отличается от взаимоотношений, сложившихся в системе конечных вещей. Это взаимоотношение систем основано на принципе равномогности.

Под целостностью можно понимать в первую очередь наличие у системы особого интегративного качества как основного свойства данного множества явлений, обозначающего некую своеобразную надындивидуальную определенность. И если в процессе познания не различаются такие качественные системные определенности, то исследователь невольно сбивается на путь предметного фетишизма, пытается в самих конкретных явлениях найти то, что лежит вне их и составляет самостоятельную реальность, которую характеризуют интегральные качества. Системность – это начальный этап конструирования целостности, когда происходит упорядочивание связей между элементами развивающейся системы и появляется интегральное свойство. Системность переходит в целостность при условии, когда возникшее интегральное качество становится доминирующим, определяя тем самым единство и устойчивость системы.

Обратим внимание также на факт, связанный с самим процессом постижения целостности. Сегодня ученые приходят к выводу, что целое как бы ускользает от рационального анализа; целостные характеристики изучаемых объектов, отчетливо фиксируемые на предметно-содержательном уровне, зачастую исчезают в процессе теоретического описания [См.: 11, с. 37; 3, с. 184]. Кроме того, понятие целостности не удается объяснить привычными, известными, ясными словами.

М. К. Мамардашвили отмечает по поводу целостности: «Никакой целостный эффект не разворачивается в реальную совместимость или же последовательность дистинктных объектов с их свойствами» [8, с. 92–93].

Учитывая все эти трудности, можно констатировать, что существует необходимость пересмотра классической абстракции полноты описания. Фактически речь идет о смене гносеологического идеала, о переходе к целостности как более фундаментальному понятию, чем полнота. По словам Р. Г. Баранцева, «полные описания ограниченных моделей становятся... лишь вехами на пути к постижению целостных объектов. В новой парадигме вектор стратегии поворачивает от полноты к целостности» [3, с. 184].

Системное видение в большей степени сориентировано на элементность изучаемого явления (объекта), тогда как целостное видение – на его единство. Отметим, что вообще идея единства является наиболее фундаментальной идеей в объяснении бытия, начиная еще с эпохи греческой античности. Позже у Гегеля появилось представление, что целое и сумма частей – качественно различные структуры. Согласно его идее, только низшие, механически-безжизненные, «неистинные» виды существования, лишённые подлинной целостности, могут постигаться через их разделение на части. В настоящее время исследователи подчеркивают, что приравнивание целого и частей невозможно ввиду неизбежной интерференции сфер локализации этих структур. Целостность «не составлена» из частей, в ней только различаются части, необходимые для ее существования, в каждой из которых действует целое. Целостность, обладая динамическими свойствами, из себя порождает и воспроизводит части, необходимые для ее существования, выступает как способ упорядочения различного, единства нетождественного.

Можно сделать вывод, что системность в постижении личности – это только наиболее адекватно отвечающая этому феномену логическая форма обоснования событийности личности как целого и Мира как целого. В этой связи важно подчеркнуть принципиальное различие двух отношений: с одной стороны, отношения «элемент-система», с другой стороны, отношения «часть-целое».

Системное видение, будучи ориентированным на выявление механизмов, закономерностей, принципов функционирования системных объектов, в отношении постиже-

ния личности позволяет прежде всего достаточно четко очертить границы *личностного* (отделяя тем самым представление о личности от представления о человеке, индивиде и т. д.), некоторые закономерности и принципы функционирования личности в контексте отношений «личность-социум» и, шире, «личность-Мир». Однако такой подход фактически не позволяет рассматривать такие сущностные для понимания личности феномены, как наделенность ее глубинным бытийным смыслом, возможность бесконечного становления личности. За пределами системности остается также обладание личности свободой, ответственным выбором и т. п. Целостное видение в отличие от системного в большей степени ориентировано на видение единства изучаемого явления.

Из вышеизложенного можно заключить, что именно целостность характеризует объект с точки зрения его бесконечности, незавершенности, потенциальности. Соответственно, в формирующейся в этом направлении методологии постижения целостности содержится возможность наделить личность атрибутами незавершенности, бесконечности, потенциальности и тем самым обозначить нетрадиционную перспективу понимания личности, в частности, для психологической науки.

Обратимся здесь к одному из современных подходов, в котором заложена перспектива понимания личности в аспекте ее единства. Речь идет о концепции холономности как одном из направлений системных исследований. Сердцевину концепции составляет рефлексия о так называемом холоне. По данным Л. Я. Дорфмана, в 1967 году введено понятие «холон» для описания комплексных сущностей, таких, например, как организмы и люди. Термин «холон» образован в результате комбинации греческого слова *holos* для обозначения целого и суффикса «он», как в терминах «протон» или «электрон», обозначающего часть. Таким образом, холон есть характеристика индивидуального одновременно а) как целого и б) как активной части более широкого, чем индивидуальное, целого [7, с. 52].

Согласно концепции холономности, целое и часть совмещаются в индивидуальном как одном, едином. Это совмещение своеобразно. Индивидуальное как холон есть комплексное качество, в котором целое и часть являются реляционными феноменами. В индивидуальном (едином) целое относится к частям, локализованным вне данного единого. В том же индивидуальном (едином) части относятся к целому, локализованному опять-таки вне данного единого. Таким образом, в данном индивидуальном есть целое, но нет частей этого целого (его части локализованы в другом индивидуальном); в данном индивидуальном есть части, но их целое локализовано в другом индивидуальном. Иначе говоря, в индивидуальном (едином) целое и часть как бы не принадлежат друг другу: целое входит в единое, но содержит свои части за пределами этого единого; части входят в то же единое, но относятся к целому, характеризующему другое единое.

В соответствии с таким пониманием личность – это индивидуальное как холон, в котором, как в одном и едином, совмещаются целое и часть. С одной стороны, когда личность рассматривается в отношении, например, к психическим процессам, то свойства личности (целое) оказываются свойствами иного порядка, чем свойства психических процессов (части). С другой стороны, личность как особое образование, согласно логике данного подхода, следовало бы рассматривать как часть более широкого, чем сама личность, целого. И здесь таким более широким целым может выступить Мир. Более того, исходя из представления о наделенности личности фундаментальным онтологическим смыслом, ее даже невозможно рассматривать как часть. В контексте теологического подхода, а также нетеологического подхода философской антропологии личность оказывается вообще за пределами Миру. Поэтому, если в таком отношении личность и оказывается частью, то такой частью, на которую возложена функция интеграции, «распаковывания» бытия в его сущностных проявлениях.

Важнейшие признаки холона – дополнительность и уровневость. Целое и части являются противоположными сущностями, которые не столько противостоят, сколько

дополняют друг друга. В этом объяснении можно обнаружить проявление принципа дополнительности, который, как было отмечено, является важнейшим в подходе к пониманию феномена целостности вообще.

В целом, в соответствии с таким подходом, личность можно рассматривать как холон, состоящий из двух систем, которые частично «накладываются» друг на друга, причем так, что личность одновременно выполняет роль системообразованного фактора в системе «психическое-Личность» и роль системообразующего фактора в системе «Личность-Мир».

Однако данную схему можно рассматривать только как эвристическую, а не как объясняющую в классическом смысле. Между тем здесь выявляется очень важный момент, а именно: выполнение личностью роли системообразующего фактора в системе «Личность-Мир». Это как раз тот момент, на котором сходятся научно-философское и теологическое понимание личности. Расхождение обнаруживается в видении целей такого системообразования, что можно рассматривать также как расхождение в представлении о смысловой предельности личности. Для научно-философского понимания целесообразности роли личности как системообразующего фактора приобретает в большей степени прагматический характер, что связано с динамизацией и развитием внутримировых культурных, социальных, экономических, цивилизационных процессов. Для теологического понимания целесообразность такой роли личности видится прежде всего в «возведении» Мира к иным онтологическим горизонтам его, Мира, самопонимания и бытия. Таким образом, здесь целесообразность лежит за пределами самого Мира и связана с раскрытием смыслов Мира, что само по себе требует занять позицию «внезаходимости» (термин М. М. Бахтина) по отношению к Миру и личности.

Обращение к проблеме методологии постижения целостности позволило обнаружить в самой этой методологии своего рода «зазор», позволяющий по принципу дополнительности включать в аналитику собственно вненаучные теологические подходы и тем самым рассматривать познаваемое явление в аспектах незавершенности, динамичности, потенциальности, бесконечности, в целом – в ракурсе запредельности. Эта возможность обусловлена, в свою очередь, такими аспектами методологического принципа целостности, как идеальность основания (субстанции целостности), незавершенность как условие ее бытийности, интуитивность постижения. Речь идет о том, что в плане гносеологии целостность дана нам не формально-рационально, а интуитивно. В плане онтологии целостность идеальна, в плане непосредственного существования целостность выступает как незавершенность.

Включение теологических посылок в постижение персонологической проблематики обусловлено прежде всего спецификой изучаемого феномена. В гносеологическом плане метатеоретический принцип дополнительности, позволяя объединить столь различные исследовательские подходы, каковыми являются философско-научный и теологический, дает возможность определить так называемые «точки бифуркации», с которых могут начаться новые разветвления в исследовании персонологической проблематики. Можно отметить, что такие «точки бифуркации» во многом уже определены христианским пониманием личности. Речь идет о трех основных аспектах: аспекте *возможной* онтологической трансформации личности; аспекте понимания познания, направленного на переустройство внутреннего мира личности; аспекте смыслового, или телеологического понимания, личности. В частности, понимание личности в восточно-христианской традиции позволяет рассматривать ее как личность «в возможности».

Эти аспекты являются ключевыми в плане перспективы развития методологии целостности личности. Сложность их изучения связана прежде всего с тем, что в соответствии с биполярными шкалами, характеризующими соотношение научного и теологического подходов («естественное – запредельное»; «актуальное – потенциальное»; «каузальное – телеологическое»), все три обозначенных аспекта лежат на полюсе запредельно-

го, потенциального, телеологического. С другой стороны, эти аспекты входят в контекст системного видения личности в качестве сущностного сверхсистемного «остатка», что как раз и задает личности качество целостности.

Таким образом, с одной стороны, потенциал, заложенный в самой методологии целостности, открывает значительную перспективу в постижении личности, с другой стороны, специфика изучаемого феномена – личности как «трансфинитного» образования – предполагает включение в методологию целостности дополнительных внерациональных и, возможно, вненаучных посылок, в частности теологического характера.

Один из важнейших аспектов постижения личности в свете ее метафизического понимания открывается в святоотеческой психологии, начиная с Августина, а позже в концепциях русской религиозной философии всеединства (прежде всего у С. Л. Франка), в концепции интуитивизма (у А. Бергсона), в нетрадиционных зарубежных и отечественных психологических концепциях (у А. Маслоу, В. Франкла, В. А. Петровского). Этот аспект – процессуальность, динамическая незавершенность личности, когда она «размыкается», с одной стороны, в Мир, а с другой – в собственную личностную глубину. При этом личность включается в контекст бытия прежде всего на уровне душевно-духовных, а не социальных (внешних для личности) процессов. Представление о целостности личности в плане сопряженности личности с Первореальностью, наделенности ее фундаментальным онтологическим смыслом наиболее характерно для русской религиозной философии «серебряного века».

Так, согласно учению В. С. Соловьева, именно в человеке природа осознает себя и достигает сферы абсолютного бытия, ибо человек способен постигать внутреннюю связь и смысл существующего, духовно воспроизводя в себе космическое, трансцендентное всеединство [12]. Та же нравственно-метафизическая ориентация выражена в трудах С. Н. Булгакова [6].

Наиболее значимой, с точки зрения разработки концепции целостности личности, является позиция С. Л. Франка. Целостность личности находит у него основание в «сверхвременном всеединстве». Актуализация потенциального единства душевной жизни, превращение ее в актуальное единство, в актуальную сверхвременность и бесконечность возможна только в ходе приобщения сознания к сверхвременному всеединству. По словам философа, душевная жизнь «есть именно потенциальная бесконечность, неограниченное (*indefinitum*), в отличие от бесконечного (*infinitem*)». И только «извне в своем отношении к миру объективно-существующих вещей и процессов, она есть ограниченная в пространстве и времени реальность. В каждый данный миг и во всяком единичном душевном явлении присутствует душевная жизнь как единство целого» [16, с. 17].

Один из наиболее фундаментальных моментов концепции С. Л. Франка – стихийность душевной жизни. Стихия душевной жизни представляется Франку вовсе не как идеальное начало, но как «реальная и могущественная сила и сфера бытия». Как подчеркивает философ, «...душевная жизнь по самому существу своему незакономерна и спонтанно-свободна – не в смысле абсолютной беспричинности, а в смысле непосредственной целостности и жизненности ее проявлений» [15, с. 976].

Наиболее значимыми аспектами понимания Франком стихии душевной жизни является для нас утверждение непосредственной целостности душевной жизни, самобытности ее мира, а также, связанное с таким пониманием, убеждение в первичности *иррационального* в человеческой жизни. Как подчеркивает С. Л. Франк, мир душевной жизни есть «совершенно самобытный и в известном смысле самодовлеющий мир, имеющий собственные условия жизни, бессмысленные и невозможные в другом плане бытия, но единственно естественные и реальные в нем самом» [15, с. 713].

По словам С. Л. Франка, невыразимая тайна личности есть именно тайна глубочайшего единства разнородного в ней, и эта тайна не может быть логически вскрыта [15, с. 862–863].

В изложенных позициях особую ценность представляет четкое разграничение двух планов личностного бытия – эмпирического и метафизического. Другое разграничение проходит по линии различия жизненных уровней личности: уровня «низшей», стихийной, и «высшей», духовной жизни. Можно заметить, что чаще всего, когда речь заходит о духовном становлении личности, в центре внимания исследователей оказывается рассмотрение условий такого становления, при этом недостаточно внимания отводится постижению противоположной стороны личностного бытия, которая, собственно, и порождает сложную диалектику духовного становления личности.

Особо отметим значимость аспекта переходности в представлении о внутренней динамике личностного бытия. Возможно, самое главное в системно-целостном постижении личности заключается именно в понимании личностных «переходов» («переустройств»). В соответствии с принципом целостности, целое может развиваться от одного типа целостности к другому типу целостности, оставаясь на всех фазах или стадиях развития также целостным явлением. «Переустройство» личности (термин, используемый в христианской антропологической традиции, в частности Максимом Исповедником) связано с переживанием ею трагических (критических) ситуаций. По В. В. Налимову, именно «...критические ситуации создают те эволюционные толчки, которые приводят к изменению личности» [9, с. 172]. Критическая ситуация – это своеобразный контекст, в котором происходит раскрытие личностного целого.

В соответствии с наиболее существенным моментом принципа целостности, изучение явления должно быть сориентировано на его принципиальную незавершенность. В отношении личности это означает прежде всего допущение расширения ее границ за счет привлечения к анализу различных типов связей в контексте отношения «Личность-Мир» и шире – «Личность-Абсолют». Это суждение вполне оправдано с философских и теологических позиций. Согласно святоотеческой психологии, на личности человека центрировано Бытие (аспект безграничной емкости личности), а в трансцендентальной антропологии И. Канта способность человека к трансценденции является его сущностным качеством (собственно аспект незавершенности личности).

Таким образом, личность оказывается незавершенной и по горизонтали в плане ее топологии (охвата некоторого условного пространства существования личности), и по вертикали в плане ее становления. Хотя данное разграничение весьма условно. В реальности эти аспекты неразрывно связаны: чем более высокого порядка духовно-нравственные ценности регулируют процесс личностного роста (вертикаль), тем более расширяются границы пространства личностного бытия, тем более «емкой» становится личность (горизонталь).

В этом отношении целостность личности не постигается в качестве *что*. Она оказывается процессуальна по своей сути, поэтому постижение личности тождественно ее становлению. Постигание здесь – не просто открытие Я, но также и процесс бесконечного (незавершаемого) развертывания личностного целого. По поводу этого существует позиция, представленная в частности К. Ясперсом, согласно которой вообще невозможно охватить абсолютную целостность «человеческого», поскольку целое всегда ускользает от нас, и в наших руках остается только схема.

Главное, что на основе этих представлений становится возможным подойти не только к пониманию незавершенности, но и к представлению о предельности личности. Имеется в виду аспект предельных смыслов личностного бытия. Смысловая предельность – это аспект, связанный с самим бытием «здесь и сейчас», акцентирующий роль нестандартных ситуаций, пограничных переживаний и т. п. явлений, которые всякий раз «сталкивают» личность с ее собственной границей, которая хотя и является подвижной, но все же существует. В таких «точках» как раз и дается импульс личностной незавершенности.

Ситуация «пограничности» дает наиболее осязаемое переживание присутствия в человеке *личностного*, что переводит личность из сознания простого присутствия в Мире в сознание причастности Миру и включенности в сложную диалектику его бытия. Аспект переходности, переживания личности состояния «на границе», таким образом, является важнейшим для понимания динамики личностного становления. Таким образом, представление о личности в плане динамической незавершенности задает определенный ракурс ее видения как бесконечно расширяющееся в своих границах образование, четко очерчивает различие «горизонтали» и «вертикали» личностного становления.

В свете представления о смысловой предельности личность для самой себя становится своеобразной идеей, и задачей ее становится подняться до самой себя как идеи. В. Франкл говорит о самотрансценденции человека, имея в виду, что человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим. По словам исследователя, чем больше человек «отдает» себя, «тем в большей степени он является человеком и тем в большей степени он становится самим собой» [17, с. 29–30].

Аспект смысловой предельности личности дает возможность выйти на телеологическое ее понимание. В свете представления о смысловом измерении сознания выстраивается определенная иерархия функциональных уровней сознания личности как сложного, многомерного феномена. Наиболее важными представляются здесь два момента: отграничение познавательного и непознавательного отношения к действительности и момент иррациональности познавательного отношения, касающийся непосредственно личности и выступающий прежде всего как самопостижение. В свете принципа холизма личность можно рассматривать как своеобразный холистический системобразующий и, одновременно, системобразующий феномен, интегрирующим началом которого выступает смысловая многомерность ее сознания. При этом открытие смысла в собственном личностном бытии – ключевой момент, в котором задается определенный вектор направленности личности на Мир. Речь идет прежде всего о векторе познавательной направленности.

Утверждение значимости смыслового измерения сознания личности, и, прежде всего, наделенности самой личности фундаментальным онтологическим смыслом ставит вопрос о внедрении в научный персонологический дискурс целевой причинности, задающей видение личности «сверху».

Рассмотрев аспекты динамической незавершенности и смысловой предельности личности, можно прийти к выводу о неисчерпаемости потенциала *личностного* в человеке, о невозможности абсолютной детерминации личности со стороны внешних факторов.

Онтологическая реальность личности очень глубока в том смысле, что она открыта как вовне, так и в глубину. Если в качестве иллюстрации взять представление З. Фрейда о бессознательном, то столкновение с реальностью бессознательного можно рассматривать как некий «провал» в бесконечность (бесконечную глубину бытия). Если возьмем представление А. Маслоу о метамотивации и о феномене самоактуализации, здесь можно говорить, скорее, о бесконечной открытости человека бытию.

Дело тут не в различии понятий и даже не в различии видения человека, но в самом «выходе» исследователей на аспект бесконечности личности, что можно понимать и как «провал» в бесконечность, и как бесконечную открытость человека Бытию. Рациональным путем здесь может быть фиксировано только то, что такая реальность есть, далее человек как субъект собственного бытия постигает эту бесконечность уже в самом становлении себя как личности. Здесь нужно принципиально подчеркнуть, что интуиция бесконечности, имеющая по неустранимой особенности человеческой познавательной способности «пространственное разрешение», учитывается здесь в ином модусе. Целостность и бесконечность личности понимаются нами не пространственно и элементарно,

а сугубо качественно как неисчерпаемость содержания и потенций, а субстанциально-элементарное, неделимое, простое, внутри себя потенциально-бесконечное, подобно Единому Плотина.

Проецируя это общее положение на эмпирическую сторону жизни, мы видим, что человек никогда не растворяется в своей профессии, в социальности вообще. В. С. Барулин, касаясь малоисследованной проблемы поставленности человека в социуме, перечисляет основные противоречия такой поставленности и среди главных называет противоречие завершенности и незавершенности человеческого бытия в социуме. Общество стремится «создать» человека, в максимальной степени соответствующего тем требованиям, которое оно выдвигает. В то же время, суть его духовности такова, что человек всегда существует как принципиально незавершенный субъект. Однако незавершенность человека не есть лишь констатация и простое примирение с ней как таковой. Природа человека такова, что констатация его незавершенности всегда, так или иначе, воспринимается как импульс ее преодоления, как устремление изменить сложившееся положение. Иначе говоря, в неотъемлемой от человека незавершенности всегда содержится устремление к некоей завершенности, которое, согласно В. С. Барулину, может быть раскрыто в основоположении абсолюта.

Таким образом, та завершенность, которая таится в глубинах человеческой незавершенности, неизмеримо глубже той меры завершенности, которая диктуется человеку обществом, социумом. Но, так или иначе, момент незавершенности, и в этом смысле открытости, потенциальности новых векторов и возможностей – неотъемлемый момент человеческого бытия.

Следует отметить, что в общефилософском плане идею вынесения человеком самого себя за пределы наличного бытия разрабатывал Х. Плеснер в своем учении об эксцентричности человека. К. Ясперс, рассматривая аспект самобытийности, незавершенности человека, отмечает: «...человек не может быть завершенным; для того, чтобы быть, он должен меняться во времени, подчиняясь все новой судьбе. Каждый из его образов с самого начала несет в себе, пребывая в созданном им мире, зародыш разрушения [18, с. 411].

В. С. Барулин подчеркивает очень важный момент, касающийся вынесения человеком себя за наличные границы. По словам исследователя, «оно может быть бытием в прошлом, бытием в будущем, бытием в ином, но аналогичном мире, бытием в мире виртуальном... фантастическом и т. д.» [4, с. 267]. Именно это качество рассматривается им как «социальная трансцендентность» человека и относится к числу фундаментальных характеристик человека.

В свете вышеизложенного можно предположить, что важнейшей стороной, которая должна учитываться при понимании личности в контексте социальной реальности, является внеэмпирическая ее сторона. Личность, выступающую, с одной стороны, как динамичное холистическое образование, а с другой стороны, как обладающую надмирной природой, в контексте социальной реальности необходимо рассматривать как начало, задающее динамику и направленность процессам, происходящим в этой реальности. Таким образом, личностное оказывается первичным, социальное же должно рассматриваться в контексте личностного. Эта позиция вступает в противоречие с традиционным пониманием, согласно которому социальное первично. Личность изначально содержит в себе фундаментальный онтологический смысл и требует телеологического осмысления в сопряжении с Миром. Тем самым детерминизм не редуцируется, но на первый план выносятся вопросы, которые могут быть заданы не по типу «из» или «на основании» чего, а по типу «для» или «ради» чего, т. е. не на основании чего может быть сформирован тот или иной тип личности в контексте данного социального целого, а каков смысл личностного в человеке. Таким образом, здесь мы вновь сталкиваемся с ситуацией, требующей учета целевой причинности не столько в плане понимания личности как таковой, сколько отношения «личность-общество» или шире – «Личность-Мир».

Потенциал духовности личности можно рассматривать как своеобразный контекст, в котором происходит установление отношений «личность-общество» и «Личность-Мир», в целом – становление личности как холономного образования. При этом духовность следует рассматривать, прежде всего, исходя из представления о ее векторности. Наиболее целесообразно в этом плане обращение к категориям «бесконечное», «возможное», позволяющим более четко очертить саму проблематику векторности духовного потенциала. В данном изложении для нас наиболее важно подчеркнуть не столько значимость самого по себе бесконечного или возможного в бытии личности, но значимость возможных векторов актуализации *личностного*, определяющих, в конечном итоге, вектор духовности личности.

Причем при условии включения теологических посылок в научно-философский персонологический дискурс появляется возможность различать «модусы» бытия человека *онтологически* (а не только онтически, т. е. в рамках сущего) и, шире, рассматривать саму возможность выхода человека из плоскости *горизонтальности* в бесконечность вертикальности. Этот выход в пределе является основополагающим условием реализации *личностного* в человеке. Теологический ракурс, расширяя представление о дихотомичности личности, позволяет наряду с такими соотношениями, как «душа-тело», «внешнее-внутреннее», выделить следующие аспекты дихотомии личностного бытия: «горизонталь-вертикаль»; «завершенность-незавершенность», «конечность-бесконечность», «каузальность-телеология», «актуальное-потенциальное», «эмпирическое-метафизическое».

При этом на одном полюсе оказываются характеристики, в которых, как правило, личность представляется как системное явление в традиционном научно-философском подходе. Речь идет о характеристиках горизонтальности, завершенности, конечности, каузальности, актуальности, эмпиричности – собственно рациональное. Такое представление можно схематически обозначить как: «психика – личность – социум». Здесь социальная реальность выступает как предельная сфера реализации *психического*, обретающего в этом случае «форму» личностного образования.

Если принимать во внимание противоположный полюс выше обозначенных дихотомий, на котором личность представляется в характеристиках вертикальности, незавершенности, бесконечности, телеологичности (смысловой нагруженности), потенциальности, иррациональности, то здесь в основе – иная схема, а именно: «духовный организм – личность – Мир». Причем следует учитывать, что Мир может обретать для личности статус Инобытия. Здесь Мир (Инобытие) – это предельная сфера реализации *духовного*. Личность же выступает как своего рода форма, наиболее адекватно отвечающая реализации *духовного* в Мире, как носитель потенциала, выводящего Мир к онтологически иным горизонтам его, Мира, бытия.

Литература

1. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.
2. Анциферова Л. И. Методологические проблемы психологии развития // Принцип развития в психологии: сб. ст. / отв. ред. Л. И. Анциферова. – М.: Наука, 1978. – С. 3–20.
3. Баранцев Р. Г. Тринитарный архетип единства // Наука и богословие: Антропологическая перспектива / под ред. В. Н. Поруса. – М.: ББИ, 2004. – С. 178–190.
4. Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 455 с.
5. Блауберг И. В. Целостность и системность // Системные исследования. Ежегодник. 1977. – М.: Наука, 1977. – С. 5–28.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
7. Дорфман Л. Я., Дудорова Е. В. Культурный потенциал личности в зеркале системного (холономного) подхода // Системные исследования культуры. 2005 / науч. ред. В. С. Жидков. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 47–74.

8. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – 240 с.
9. Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Прометей, 1989. – 287 с.
10. Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. – М., 1999. – Ч. 3: Антропология: (Человек и Мир: укоренена ли Вселенная в человеке?). – 288 с.
11. Смирнов Г. А. Онтология и логика целостности (часть первая) // Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник. 1999. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 37–69.
12. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения: в 2 т. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – Т. 2. – С. 5–174.
13. Тельнова Н. А. Целостность как системное качество человеческого бытия // Философия без границ: сб. ст.: в 2 ч. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2001. – Ч. 2. – С. 37–45.
14. Филатов В. И. Социально-онтологические основания целостности человека. – М.; Омск: Изд-во МГУК, 2001. – 310 с.
15. Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 631–990.
16. Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 3–206.
17. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.