

**С.Э. Никулин
Г.Е. Соловьев**

**ОТТО
ФРИДРИХ
БОЛЬНОВ:
МЕЖДУ
ФИЛОСОФИЕЙ
И ПЕДАГОГИКОЙ**



Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
Институт педагогики, психологии и социальных технологий
Кафедра педагогики и педагогической психологии

С. Э. Никулин, Г. Е. Соловьев

**ОТТО ФРИДРИХ БОЛЬНОВ:
МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ПЕДАГОГИКОЙ**

Монография



Ижевск
2023

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)6-712
Н651

Рекомендовано к изданию редакционно-издательским советом УдГУ

Рецензенты: д-р филос. наук, профессор каф. «Общественные науки» ФГБОУ ВО «Ижевский государственный технический университет имени Т.М. Калашникова» Г.М. Тихонов;
д-р пед. наук, профессор каф. «Психолого-педагогическое и дефектологическое образование» ФГБОУ ВО «Глазовский государственный инженерно-педагогический университет имени В.Г. Короленко» в г. Ижевске И.А. Гришанова.

Никулин С.Э., Соловьев Г.Е.

Н651 Отто Фридрих Больнов: между философией и педагогикой : монография. – Ижевск : Удмуртский университет, 2023. – 296 с.

ISBN 978-5-4312- 1132-4

DOI 10.35634/978-5-4312- 1132-4-2023-1-295

В монографии освещается творческое наследие немецкого мыслителя XX века Отто Фридриха Больнова (1903–1991): впервые в отечественной литературе предпринята попытка реконструировать его творческое наследие, дается систематический анализ его философских и педагогических взглядов. Наряду с этим издание содержит перевод очерка О.Ф. Больнова подобной тематики – «Самопредставление».

Книга предназначена для специалистов в области философии и педагогики, а также истории немецкой культуры.

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)6-712

ISBN 978-5-4312-1132-4

© С.Э. Никулин, Г.Е. Соловьев, 2023
© ФГБОУ ВО «Удмуртский
государственный университет», 2023
© М.В. Трофимова, обложка, 2023

Содержание

<i>От авторов</i>	5
ФИЛОСОФИЯ О. Ф. БОЛЬНОВА	
<i>(С.Э. Никулин)</i>	7
Представление философии.....	7
Фундаментальная философия	12
Прикладная философия	76
Философия в мире. Гуманистическая философия	102
ПЕДАГОГИКА О. Ф. БОЛЬНОВА	
<i>(Г.Е. Соловьев)</i>	147
О. Ф. Больнов как педагог	147
Гуманитарная педагогика.....	152
Феноменологическая педагогика.....	173
Педагогическая герменевтика.....	182
Педагогическая антропология	189
Экзистенциальная педагогика.....	203
Послесловие	214
О. Ф. БОЛЬНОВ: САМОПРЕДСТАВЛЕНИЕ	224
1. Биографический очерк.....	226
2. Экзистенциальная философия и педагогика	238
3. Философия надежды	246
4. Педагогическая антропология	251
5. Временность	258
6. Пространственность.....	263
7. «Языковость».....	269
8. Познание	277
9. Научный характер педагогики	284
<i>Библиография</i>	286

От авторов

В этой книге освещается идейное наследие германского мыслителя XX века Отто Фридриха Больнова. В пространстве мировой гуманитарной мысли О. Ф. Больнов устойчивым образом позиционируется как философ и также как философ-педагог. Дело в том, что при его базовом служении «классической» философской проблематике – онтологии, гносеологии, этике – Больнов обильно развивал философию педагогики – в частности, философско-педагогическую антропологию.

Подобное понимание представил, в первую очередь, сам мыслитель, очертив на склоне лет собственное творчество в труде под названием «Между философией и педагогикой». Аналогичным образом именовал очерк об учителе и ученик Больнова Клаус Гиль. Настоящая монография дословно повторяет название его текста. И это в порядке вещей. Во-первых, Гиль опирался на самоопределение Больнова, и потому другим исследователям осуществлять подобный ход не возбраняется. Во-вторых, а точнее как раз «во-первых», обсуждаемый тезис «прост как правда» – всецело объективен/очевиден в сущностном и словесном выражении. При этом поскольку в России об О. Ф. Больнове до сих пор нет ни одной монографии, настоящий труд, можно сказать, транслирует базовую для философа диспозицию из германоязычной среды в русскоязычную.

Хотя, конечно, нынешнее сочинение имеет своего автора. Двух авторов. Это российские университетские преподаватели социально-гуманитарных дисциплин из Ижевска и Санкт-Петербурга, которые в течение трех десятилетий обращены к наследию Отто Фридриха Больнова,

его теоретическому контексту. В 2022–23 гг. в их жизни настала пора воплотить данную обращенность в монографическом сочинении. Точнее, в «диаграфическом», поскольку в книге две части: первая, от одного из авторов, посвящена философии Больнова, а вторая, от другого автора, – его педагогике.

Кроме того, представляемое издание располагает переводом на русский язык крайне важного для его тематики текста – очерка самого О. Ф. Больнова, именуемого «Самопредставление», в коем мыслитель отчетливо поведал миру о личном теоретическом пути/кредо. Мы полагаем, что подавать наше видение его наработок «в обход» данного оптимального обзорного материала – компактного и весьма существенного, знакового – было бы нелогично, непродуктивно («не-эстафетно»). Тем более что здесь содержится хороший биографический (автобиографический) экскурс, без которого обстоятельный разговор о наследии философа был бы неполным.

В заключение заметим, что 14 марта 2023 года со дня рождения О. Ф. Больнова исполнилось 120 лет, и в этот юбилейный день мы открыли в Интернете страницу, посвященную мыслителю и коллегиальной ему теоретической среде – сообщество в социальной сети «ВКонтакте»: «Отто Фридрих Больнов. *Im menschlichen Raum*». На этом ресурсе, в частности, фигурируют сопутствующие настоящему изданию материалы, и может осуществляться его обсуждение.

ФИЛОСОФИЯ О. Ф. БОЛЬНОВА

Представление философии

В 2000 году в России, в Санкт-Петербурге, увидела свет диссертация с «прямолинейным» названием «Философия Отто Фридриха Больнова». Ее автором являлся автор настоящих строк. В данном разделе нынешнего издания в значительной мере воспроизводятся бывшие диссертационные выкладки – не утратившие сегодня своей актуальности.

Диссертация создавалась в постсоветское десятилетие, ее задачей было системное ознакомление «обновленной» отечественной философской общественности с мыслью германского философа XX века, которую в советское время воспринимали фрагментарно, однобоко, заидеологизированно, при том что сочинения мыслителя на русский язык не переводились, монографии о его наследии отсутствовали.

В связи с этим диссертация целенаправленным образом подходила к философии О. Ф. Больнова вышеупомянутым «прямолинейным» образом, осуществляя ее «портретирование» («фронтальное», «анфас»), выступая по отношению к ней «путеводителем», балансируя при этом на грани аналитического и документального подходов. В частности, автором «раздобывались» тексты Больнова, делались переводы их названий и оглавлений, приводилась библиография по творчеству мыслителя, составлялась его биография. Все это было методически отрефлексировано как жанр «представление философии некоторого автора» – фактически весьма популярный в СССР в отношении зарубежных фигур, чьи тексты

зачастую в переводах отсутствовали, а в оригиналах были трудно- или недоступны – в том числе, с учетом слабого знания ученым сообществом иностранных языков («просветительский» подход). Наконец, в связке с диссертационными разработками был осуществлен перевод на русский язык значимого сочинения мыслителя «Экзистенциальная философия» [3; 73].

В последующие десятилетия, в русле развития глобализации, сочинения О. Ф. Больнова и зарубежные тексты о нем, его творчестве к нам существенно приблизились, языковой барьер у нас заметно уменьшился (для не-англоязычной литературы, в первую очередь, за счет развития машинного перевода), тем не менее круг отечественных материалов о философе почти не расширился. Ибо наряду с тем, что появилось несколько статей в словарях (весьма «шаблонных»), по-прежнему нет ни «персональной» монографии, ни новых переводов произведений. Возможно, это в немалой мере объясняется тем, что люди ныне – даже в научной среде – во многом «перестали читать книги» (крупные тексты) и одновременно их писать (поскольку бумажное книгоиздание существенно сократилось, а электронное не обрело альтернативной значимости), а также, опять-таки, в силу повсеместной распространенности достаточно качественного компьютерного перевода, позволяющего работать с иностранными текстами (даже философскими!), которые ныне уже вполне доступны, напрямую. Имеется, увы, еще и такое «концептуальное» подозрение, что значимость философии, интерес к ней в мировой культуре снизились, и потому бывшая познавательная активность гуманитарно-интеллектуальной общественности на философском фронте в ощутимой мере притупилась, рассеялась.

Тем не менее данные проблемные соображения высказываются сейчас в традиционном книжном издании, и в нем же еще вполне традиционным образом очерчивается философия отдельного автора – Отто Фридриха Больнова. Очерчивается, как говорилось выше, аналитически и документально: с одной стороны, в рассматриваемом материале «выявляются идеи», «реконструируется логика» – то есть исследуемая философия представляется как, скажем так, «философия-идея», «философия-принцип», – с другой стороны, описывается корпус сочинений, их структура (и фактура) – то есть философия рассматривается как «философия-объект»*, «философия-документ».

Такие градации понимания философии выводят в пространство «метафилософии», которую автор диссертации теоретически разрабатывал параллельно с исследованием мысли Больнова, выступавшей для его метафилософских

* «**Философия-объект**» – философия, выступающая объектом некоего конкретно-событийного изучения, исследования, а также как своеобразный <информационный> объект: взятая <изучающим, исследователем> в отчетливых текстуально-речевых границах, с учетом ее «данных» (сведения об авторе(-ах), документальные, культурно-исторические характеристики), воспринимаемая («умозримая») в ее текстуально-речевой протяженности, конструктивно-смысловой «рельефности», с которыми так или иначе соотносится изучающая, исследовательская работа: реферирование, редуцирование, комментирование содержания. «**Философия-принцип**» – философия, воспринимаемая изучающим, исследователем («пользователем») в неотчетливых текстуальных границах, с минимальным учетом ее данных (или без их учета), воспринимаемая (применяемая) как «идеальное» смысловое образование (во многом лишенное текстуально-речевой протяженности): соединение нескольких недетализированных смысловых конструкций (идей, сюжетов; иногда лишь одна такая конструкция) – как правило, «важнейших», «ключевых» – иначе говоря, как смысловое ядро философии-объекта – в данном случае исследователем неустребованной, хотя и зачастую предполагаемой.

штудий иллюстративной практикой. Метафилософия понималась им в формальном аспекте, подобно дисциплине «литературоведение» в отношении произведений художественной литературы и аналогичным образом именовалась как «философиеведение», поскольку слово «метафилософия» имеет также иной крупный – уже содержательный – смысл, подразумевающая некие «интегральные» идеи, сформированные на основе бытующих идей «подчиненного» порядка. В связи с этим в нижеследующих выкладках присутствуют философиеведческие мотивы, которые по ходу дела будут в необходимой мере поясняться.

Во всей этой истории имеется то важное обстоятельство, что у О. Ф. Больнова имеется очерк, именуемый «Самопредставление», и в нынешнем сочинении более чем резонно к нему обратиться. Этот текст в переводе на русский язык замыкает настоящее издание. Как и упомянутая диссертация, перевод был выполнен (ее автором) более двадцати лет назад и ныне извлечен из «стола» – хрестоматийное усмотрение «рукописи не горят» в данном случае силе.

В заключение следует заметить, что слово «представление» в русском языке имеет двойственный смысл: с одной стороны, это нечто вполне объективное – информационный жанр, определенного типа текст, – с другой стороны, нечто субъективное – сложившееся в голове того или иного человека понимание, видение того или иного положения дел. Отсюда (а также в свете философско-литературоведческих откровений Р. Барта) совершенно ясно, что автопредставление того или иного автора – при всей уникальной (экзистенциальной) позиции этого выступления, при всей его применительно к значимым персонам культурно-исторической важности – «не отменяет» значимости

текстовых представлений творчества автора от других авторов, поскольку не в силах отменить уникальности их мыслительных представлений о нем. Так вот, в настоящем труде данное теоретическое положение раскрывается на практике.

Фундаментальная философия

Фундамент философии О. Ф. Больнова

Говоря о фундаментальной философии* в связи с конкретным автором, данное понятие можно брать не только в смысле мировой философской парадигматики, но и в смысле философской парадигматики данного автора, фундирующей корпус его философии. При этом в случае с **О. Ф. Больновым ниже выстраивается особый сюжет: на конкретном материале показывается увеличение «онтологического потенциала» составляющих его философии (философских направлений, проблематик) при имеющем место их «взаимопереплавлении».**

Таким образом, здесь выявляется, используя выражение Больнова, «самая что ни на есть под-основа**» [3, с. 168] (то есть как раз «фундамент», «база») его философии. Приведенные выкладки образуют предварительный *круг* («синтетический»*** экскурс) рассмотрения того, что более детально

* «**Фундаментальная философия**» (также: «философия фундаментального типа») – тип философии: смысловые конструкции (идеи, сюжеты), претендующие на фундаментальность (высокую общность, образцовость, применимость) в тех или иных философских разработках и составляющие по мере исторического развития философии «кумулятивно-конструктивный» ряд – «хребет», «арсенал» – философской традиции; фундаментальная философия стремится от эмпирии к «высотам» («глубинам») абстракции, умозрения; примеры фундаментальной философии (взятой как философия-объект): «Парменид» Платона, «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля. О «**прикладной философии**» см. в настоящем разделе ниже.

** «Под-основа» – «unterster Boden».

*** Относительно синтетического экскурса следует заметить, что текст в нем дифференцируется не только при помощи абзацев, но одновременно

будет изложено в последующих разделах главы («аналитический» экскурс).

За отправную точку в предстоящем рассмотрении целесообразно взять **философию жизни**, в русле которой начинается профессиональное философствование О. Ф. Больнова. В своей систематизации этой философии Больнов «солидаризуется» с ее общепризнанной фундаментальностью, интерпретируя последнюю следующим образом: философия жизни является не «новой философской дисциплиной, которая присоединялась бы к остальным, но вообще новым основополагающим подходом в философии» [71, с. 15], поскольку «понятие жизни означает в философии жизни... как объект, так и субъект философствования», где, с одной стороны, «жизнь должна пониматься в ее общей жизненности в противоположность косному и неизменному» [82, с. 12], с другой стороны, «человеческая жизнь... <обнаруживается> в качестве той предельной связующей точки, где укоренено все философское познание, а также вообще все человеческие достижения, точки, с которой они всегда должны быть обратным образом соотнесены» [3, с. 18] на фоне «поддержки всех отдельных жизней всеохватной совокупной жизнью» [там же, с. 33]. Отсюда возможен непосредственный переход к двум другим составляющим философии Больнова – **экзистенциалистской и герменевтической**.

при помощи выделения жирным шрифтом ключевых понятий – это в целом способствует *фиксации* смыслов, естественным образом циркулирующих в «*недрах*» философии – в «магме» онтологического синкретизма; в то же время отсутствует разделение текста на части – это препятствует рассмотрению материала с «известной жёсткостью» (иначе говоря, «насилим» – «die Gewaltsamkeit»), о которой(-ом) некогда говорил в сходной теоретической ситуации сам Больнов [3, с. 27].

Характерной чертой Больнова как представителя **экзистенциальной философии** является то, что последнюю он видит «укорененной в философии жизни» [там же, с. 27], ставя себе задачу «сделать отчетливым внутреннее единство обоих движений» [там же]. О подобной особенности своего философского кредо Больнов метафорически замечает: «в философском отношении я всегда сидел между двух стульев» [109, с. 22]. Общим звеном между этими «стульями»-направлениями выступает указанное выше «самопросматривание» жизни «оком» человеческой жизни («жизнь постигает здесь жизнь» [82, с. 12] – не раз цитирует Больнов Дильтея) или же человеческого существования («экзистенции»): «вплоть до этой точки философия жизни и философия существования вполне совпадают. В их изначальном виде они должны пониматься в качестве движения, начинающегося одинаковым образом. Поэтому-то... характеристики жизни и существования могли произвольно меняться между собой местами» [3, с. 33]. Далее Больнов отделяет экзистенциальную философию от философии жизни – главным образом за счет таких двух моментов, как «квантовость» человеческого существования, его «трагизм» [там же, с. 160]. Однако это отделение совершается «ненадолго»: выявив в полной мере дополняющий философию жизни «*принцип* существования» [23, с. 165] (столь «голового» [3, с. 33], бессодержательного), Больнов вновь «погружает» существование в «плотную» среду жизни, с которой оно неразрывно связано – как в «обычной людской жизни», так и на «лабораторно-онтологическом» уровне: в феномене интенциональности, самотрансцендирования личного человеческого бытия (Dasein) [там же, IV–V].

В результате, у Больнова складывается своеобразная «**экзистенциальная философия жизни**», к которой, видимо,

и следует относить такие его произведения, как, например, «Сущность настроений», «Благоговение», «Новая защищенность» и которая позже «оборачивается» философской антропологией («симптомы» этого просматриваются уже в названных более ранних работах): «отношение между философией жизни и экзистенциальной философией, каждая из которых выражает некоторый аспект человеческой жизни, и которые все же не могут *непротиворечиво* (здесь и в следующей цитате курсив наш – *авт.*) сочетаться в рамках одной общей системы... являлось той отправной точкой, которая вывела меня к формированию **философской антропологии**» [109, с. 43–44]. Данное противоречие Больнов преодолевает, не отказываясь от фундаментализации, за счет того, что все-таки сочетает указанные аспекты в системе *нового типа*: «открытой», «подвешенной», упраздняющей тем самым *традиционное* для классической философии (во многом наследуемое и философией первой половины XX в.) стремление к образованию «устойчивых» «замкнутых» систем: «вопрос о совместимости, систематическом единстве внутри некоторого целого есть именно то, от чего я сознательно отказываюсь. Или же с одной оговоркой: существуют определенные феномены, которые тесно связаны между собой, и которые поэтому следует воспринимать также и в их связи. Но всегда лишь отдельные группы» [там же, с. 44]. Это и является – отныне не содержательным, но **методическим – фундаментом** философской антропологии, как она понимается Больновым: «антропологическая интерпретация отдельных феноменов... отталкивается от *любого* (курсив наш – *авт.*) явления человеческой жизни, в силу каких-либо причин пробуждающего особый интерес... и пытается исходя из него осторожным разъясняющим способом обрести понимание человека в целом, так

что в результате рассматриваемое явление обретает в нем обязательную и неотъемлимую функцию» [93, с. 33].

Полемизируя с Хайдеггером, утверждавшим, что «любая антропология, также и философская, воспринимала человека уже в качестве человека» [цит. по: 72, с. 25], Больнов высказывается о собственном подходе следующим образом: «я начинаю с отдельных феноменов и *без предварительных* (курсив наш – *авт.*) соображений спрашиваю о том, что означают они в связи с жизнью...» [109, с. 44]. В результате «посредством данного своеобразного образа действий, в котором каждый отдельный компонент помещается в непосредственное отношение к целому жизни, идея философской антропологии обретает совершенно определенный, методически строгий смысл» [72, с. 16].

Запечатленные в этих тезисах мотивы *понимания*, его круговой структуры выводят к сфере **герменевтики**, о которой уже говорилось выше в связи с **философией жизни**. Действительно, исток герменевтической теории Больнова – в философии жизни. Это обуславливается, во-первых, оговоренным выше самопостижением жизни (Дильтей), из которого «затем исходил Хайдеггер, с необычайной решительностью берясь за намеченную здесь возможность... интенсивно занимаясь в свой ранний фрайбургский период «герменевтикой жизни» [112, с. 93] (предстоящей позже, вследствие понятийного ограничения, как «герменевтика Dasein»), во-вторых, – иррациональностью жизни, «для исчерпывающего постижения <которой>... в полноте ее индивидуально-конкретных определений и в ее постоянно живом движении» «мышление с его *всеобщими* (курсив наш – *авт.*) понятиями является грубым орудием» [3, с. 33]. Последнее ведет к тому, что познание по образцу точных, «высокотеоретических» наук

должно включаться в более общую систему «естественного» познания с присущими ему механизмами предпонимания, интуитивного постижения, естественно-научное познание – полноправно дополняться гуманитарно-научным, а сами естественные науки – гуманизироваться.

Как пишет Больнов, апеллируя, опять-таки, к Дильтею, задача состоит в «развитии герменевтики, которая не ограничивалась бы интерпретацией творений духа, но охватывала бы развитыми в ней методами жизнь и мир в целом. Так проблема наук о духе расширялась для меня до **герменевтической теории познания**» [109, с. 56]. О такой универсально понятой герменевтике, которую сегодня лучше всего было бы обозначить как **«герменевтическая философия»** [112, с. 92], Больнов высказывается так же, как и ранее о философии жизни: она «отныне не является *одной из* (курсив наш – *авт.*) философских дисциплин», поскольку в данном случае «не определяется той или иной предметной сферой, но вместо этого философия в целом оснащается методами, развитыми в филологической герменевтике».

При этом, как уже было показано, сакраментальный для данной традиции метод «кругового» постижения материала отчетливо встраивается Больновым и в аппарат **философской антропологии**. В последнем присутствует и сектор, отвечающий за столь характерный для герменевтики интерес к культурологической проблематике, поскольку два первых принципа небезызвестной триады принципов антропологического исследования, формулируемой Больновым, – «антропологическая редукция» и «принцип-органон» – рассматривают человека в масштабах человеческой культуры, оказываясь инверсными по отношению друг к другу: «первый пытается объяснить объективные формации <науку, религию, искусство>

культурой человека, второй – понять человека из произведенных им формаций» [93, с. 32].

Таким образом, герменевтическая философия и философская антропология у Больнова во многом оказываются одним и тем же, хотя, проводя разграничения, можно сказать, что антропология отвечает за прояснение фундаментальных структур человеческого бытия, человеческого поведения, данных исследователю естественным образом, жизненно «соприкасающихся» с ним [88; 95; 90], в то время как герменевтика выступает на сцену, когда специфические формы этих структур, «отстоящие» от исследователя исторически, социокультурно «призывают» его включиться в процесс их постижения [83; 102]. Все это составляет «одиссею» **прикладной философии***, представляющей собой герменевтику и антропологию *в действии* – в отличие от их обоснования в **фундаментальной философии**, выступающей в данном случае как **фундаментальная методология**.

Впрочем, что касается, например, прикладных антропологических изысканий, то исторически они у Больнова предшествуют развернутым фундаментально-методологическим

* «**Прикладная философия**» (также: «философия прикладного типа») – тип философии – вырабатывает уникальные, «самоценные» конструктивно-смысловые образования (зачастую в опоре на достижения фундаментальной философии, выступающие для нее конструктивным «фундаментом», «горизонтом» (иногда – методическим); стремится с «высот умозрения» навстречу эмпирии («ограничивает» ее умозрением), тяготеет к синтезу с другими теоретическими дисциплинами (в первую очередь, с гуманитарными); как правило, возможна лишь как философия-объект, будучи несводимой к базовым идеям, поскольку такое сведение ее фундаментализирует. Примеры прикладной философии: ряд глав трактата Аристотеля «О душе» (кн. 2, гл. 2, 3, 8–10), сочинение Ж. Бодрийяра «Система вещей» [2].

антропологическим разработкам, иницируясь «фундаментально-онтологическим» экзистенциально-жизнефилософским запросом: речь идет о выдвижении Больновым альтернативы «мрачно» окрашенной экзистенциальной философии Хайдеггера. Центральным пунктом полемики при этом оказывается вопрос «Аналитика Dasein или философская антропология?» [72, I, 6], перетекающий в разделе «Предпосылки аналитики Dasein и возможности их испытания» [там же, I, 7] в выяснение того, насколько правомерна «фундаментализация-онтологизация» Хайдеггером такого *человеческого* состояния, как страх, в результате которого Больнов выявляет известную *произвольность* данного хода на фоне возможности акцентирования иных, более «светлых» состояний, тем самым как бы задавая новый вопрос: что «фундаментальнее» – фундаментальная философия или философия прикладная? *Практическим* ответом О. Ф. Больнова на этот вопрос является его «открытое» философствование, синтезирующее оба типа философии (как в отдельных произведениях, так и в рамках их групп).

За примером можно вновь обратиться к произведению «Сущность настроений». Так, разрабатывая *теорию* настроений «как несущей основы души» [там же, II, III], Больнов далее отвечает на вызов хайдеггеровской «экзистенциально-философской *антропологии* (курсив наш – *авт.*) на основе настроения страха» [там же, IV], противопоставляя ей – если перефразировать его слова – «антропологию на основе настроений «счастья» [там же, V–VII, X–XIV], выступающую частным случаем развиваемой им отныне «позитивной» [24; 3, с. 198], «оптимистичной», «жизнеутверждающей» [31, с. 45], так скажем, «**антропологической экзистенциальной философии жизни**», или же «**...философии Жизни**», где

написание последнего слова с большой буквы призвано совместить устойчивый смысл выражения «философия жизни» с таким новым смыслом, как «жизнеутверждающая философия». В свете этого *совокупное* творчество Больнова можно представить – опираясь на устоявшееся в отечественной критической литературе определение его первоначального этапа как «позитивный экзистенциализм»^{*} – выражением «позитивное преодоление экзистенциализма». Последнее означает не почивающий на фундаментальных экзистенциалистских тезисах в том «безысходном положении», в которое «в конце концов ввела <экзистенциальная философия>» [3, с. 15], переход к занятию чисто прикладной философией, совершающемуся, по большому счету, как говорил Больнов (хотя и в несколько ином контексте), «ради изгнания скуки» [там же, с. 131], «ради радости игровых ощущений» [там же, с. 173], «игры блуждающего любопытства» [там же, с. 161] (что оказывается столь свойственным философии в постмодернистской ситуации), но обнаружение, выдвижение, отстаивание новых *основ*, в чем продолжает себя традиция *метафизического* философствования.

Опираясь на выдвинутое выше определение философии Больнова как «**философия Жизни**», можно продемонстрировать один из возможных вариантов представления взаимосвязи составляющих его **прикладной философии**. Исходным

* Небезызвестный термин-«ярлык» «позитивный экзистенциализм» выступил на сцену, по-видимому, благодаря работам В. И. Ртищева [21–25], и у самого Больнова он не фигурирует, хотя прилагательное «позитивный» в соответствующем контексте используется [3, с. 180]. Возможно, В. И. Ртищев заимствовал указанное выражение у немецкого философа Ф. Хайнемана, которого и объединял с Больновым в рамках позитивно-экзистенциалистского направления.

направлением здесь оказывается, кажем так, «**философская психология**», сосредотачивающая свое внимание, как это было сказано выше, на феномене счастья. Счастливые настроения при этом противопоставляются «мрачным и гнетущим сторонам жизненного опыта: настроениям страха и отчаяния, уныния и скуки, придающим экзистенциальной философии ее своеобразный облик» [там же, с. 89]. Столь резкое размежевание с Хайдеггером было осуществлено Больновым, возможно, с целью выдвинуть «полноценный» антитезис его учению. Учитывая, в свою очередь, радикальность последнего, подобный ход мыслителя оказывается фундаментальным для развития им *новой философии*, тогда как *для него самого* «идеал» счастья оказывается, возможно, несколько искусственным.

Противопоставление счастья страху, а также надстраивающееся над этим противопоставление «приподнятых» настроений «подавленным», «упоения и экстаза» «озлобленности и захиреванию», человеческой «общности» человеческой «изоляции» [72, V–VII] далее претворяется в **проблематику времени** [там же, X–IX], где в противовес экзистенциальной временности Хайдеггера с присущей ей устремленностью в будущее, окрашенностью дыханием смерти, страхом развивается «временность счастливого настроения» с ее без- и надвременностью, воскрешением прошлого, повторением настоящего. Необходимо заметить, что, как и в случае с проблематикой времени, подход Больнова к разрабатываемым им в дальнейшем **проблематике пространства** и **проблематике языка** оказывается в своих основах психологичным, то есть – экзистенциальным, «жизненным», гуманитарным, а не объективным, «лабораторным», «физическим». Это различие не раз манифестируется Больновым [см., например: 3, XII, 1; 86,

Введ.; 94, Введ., 2]*. Тем не менее обращение Больнова к указанным проблематикам не соотносится с психологическими изысканиями столь непосредственно, как разработки в сферах **этики и педагогики**.

Единство **психологии и педагогики** вытекает, как бы сказал по этому поводу сам Больнов, «из самого существа дела» [3, с. 20], поскольку педагогика, в отличие от преподавания, формирует не те или иные конкретные знания и умения в человеке, но самого человека, традиционно отождествляемого в этой своей «сущности» европейско-христианской культурой с индивидуальной душой. Если же, следуя откровениям экзистенциальной философии, видеть в душевной сфере

* «Первый шаг (в экзистенциальной философии – *авт*) опять-таки делается на основе содержащегося в проблеме «субъективного мыслителя» основополагающего обратного соотношения любых вопросов с их значением для переживающего человека. В вопросе о времени речь, в первую очередь, идет о человеческом к нему отношении, о тех формах, в каких время дано человеку сообразно переживанию. В этом смысле реально переживаемое субъективное время отслаивается от измеримого часами физического, или «объективного времени». То, что переживаемое время отклоняется от «реального» объективного времени и в зависимости от вида испытываемого в том или ином случае переживания воспринимается то быстрее, то медленнее, так что радостные часы словно бы пролетают, в то время как в скуке минуты растягиваются до вечности, является настолько необычным фактом, что его до сих пор даже не могли вполне оценить. Впрочем, этот факт не рассматривался в его подлинном философском значении. При этом односторонним образом ориентировались на объективное время, в переживании же времени (*das Zeiterleben*) видели лишь отклонение от изначального времени (*die Uhrzeit*), выражение ущербности человеческого чувства времени (*der Zeitsinn*), полагая переживание времени как таковое философски несущественным. Потребовался лишь принципиальный поворот для того, чтобы увидеть, что вопрос о переживаемом времени ведет назад в глубинное ядро вопроса о самом человеке. И это явилось достижением исключительно экзистенциальной философии» [3, с. 138–139].

очередной ряд *объективаций* человеческого существования, – пусть «тонких» – способностей и навыков, то в этом случае связь педагогики с психологией перемещается на глубинный экзистенциально-психологический уровень, отвечающий исконному значению слова «педагогика», обозначающему «*ведéние*» ребенка, иначе говоря, – оголенный процесс экзистенциального взаимодействия людей с его беспредметностью и нестабильностью, однако обладающий определенными общими контурами, обнаруживающий определенные тенденции, что было убедительно показано Больновым в его сочинении «Экзистенциальная философия и педагогика», стоящем особняком по отношению к его же более конкретным антропологическо-педагогическим исследованиям.

При этом если единство педагогики и психологии является в известном смысле культурной нормой, и каждый педагог в той или иной мере причастен к психологическому знанию, что и наблюдается в случае с О. Ф. Больновым, то единство **психологии** и **этики** оказывается специфической особенностью творчества данного философа.

Структуру **этической философии** Больнова можно изобразить следующим образом. В ее основе лежит сюжет, согласно которому подлинный – с точки зрения экзистенциальной философии, – человек не остается в провозглашаемой последней безысходной изоляции, но выходит в мир, к другим людям. То есть он вовлекается в «мирскую» жизнь – в ее разнообразии и динамике, – а не пребывает в мире отшельником – на манер Сизифа Камю или Рокантена из «Тошноты» Сартра [92, I; 3, с. 98] с их «одномерным», «статичным» движением по жизни – эдакой «голой» экзистенциальной вовлеченностью, вовлеченностью-*принципом* [3, с. 187]. При этом между индивидуальной «монотонностью» последней и бытующей

в социальной жизни «палитрой» нравственных *норм*, этических *категорий* располагает промежуточный, связующий эти две среды слой миро- и межчеловечески ориентированных разнообразных *чувств*, сообща отличающихся от «эстетизиса» самодовлеющего существования – эти чувства и образуют «этнос» [92, с. 53; 112, с. 107] упомянутых норм и категорий. Именно из этой «местности» (если учитывать этимологию слова «этика») исходит в своем этическом философствовании Больнов, не переходя на его начальном этапе (в сочинении «Благоговение») к этике в ее традиционном виде, но обращаясь к таковой лишь в последующих произведениях, выполненных не только в «реалфилософском» [75; 80], но и в культурфилософском [83], «межфилософском» [92] дискурсах*.

* **Внутрифилософские дискурсы** – крупные типовые «поля», «полюсы» философствования, различающиеся между собой в содержательном отношении, а именно по тому объектно-информационному «слою» мира, на который они первоочередно направлены, в какой «плоскости» в них разворачивается мысль, ведется речь – ниже представлена типологическая конкретика, без которой данное определение неполно. **«Реалфилософский дискурс»** (исторически в философии исходный) – философствование непосредственным образом обращено к «реальному» миру – в его физическом, логическом, психическом, теистическом измерениях, то есть «между» философствованием и миром не располагается каких-либо иных воззрений, текстов; мир воспринимается философствующим («умозрится») большей частью посредством его собственных наблюдений, размышлений; примеры сочинений в реалфилософском дискурсе: изречение Анаксимандра, «Опыт новой теории зрения» Беркли, «Логико-философский трактат» Витгенштейна. **«Межфилософский дискурс»** – философствование обращено к миру посредством других философий, через их рассмотрение или же вообще замыкается в таковом, имея другие философии в их содержательно-стилистической специфике в качестве своего объекта; примеры сочинений в межфилософском дискурсе: «Комментарий к Порфирию» Боэция, «Ницше и христианство» Ясперса. Разновидностью межфилософского дискурса выступает **«историко-философский дискурс»**, в рамках которого рассматриваемые философии либо берутся

При этом философ никогда не покидает связи с данной местностью, – наоборот, живописание ее «ландшафтов», «рельефа» (несводимого к полярности доброго и злого, дурного и хорошего, хотя в ряде случаев и близкого по своим очертаниям к таковой) остается центральным в творчестве Больнова.

Слово «живописание» оказывается здесь как нельзя кстати, напрямую отсылая к **фундаментально-методологическому** характеру проводимой Больновым языковой работы (выступающей у него также и предметом рассмотрения – в той части его философии, которая посвящена **проблематике языка**): «Язык устанавливает, каким образом должно подразделяться текучее многообразие вещей и их качеств, чтобы исходя из этого могло пониматься каждое в отдельности. В значительнейшей мере это относится к душевной сфере. Ведь здесь не существует предметов, которые представляли бы готовыми, определенными сами по себе до их языкового обозначения, поскольку свой облик они обретают лишь в процессе языкового истолкования. Таким образом,

в хронологической последовательности, либо соотносятся с теми или иными периодами, тенденциями мировой истории; примеры сочинений в историко-философском дискурсе: рассмотрение Аристотелем раннегреческой философии в «Метафизике», «История философии» Рассела. **«Культурфилософский дискурс»** – философствование обращено к миру посредством рассмотрения разнообразного теоретического материала – как правило, в его синтезе и преимущественно гуманитарного профиля: из философии, богословия, науки, художественной литературы, фольклора (по характеру материала), социально-исторической, лингвистической, эстетической и др. тематики (по содержанию материала); примеры сочинений в культурфилософском дискурсе: «Опыты» Монтеня, «Антихристианин» Ницше. На практике во многих сочинениях указанные дискурсы перемежаются, переплетаются – например, в «По ту сторону добра и зла» Ницше реалфилософский подход следует рука об руку с межфилософским, культурфилософским.

язык оказывается не только выражением некоего душевного существа, но одновременно сам обретает формирующую силу» [74, с. 14].

Осознание подобной роли языка обуславливает неслучайность **исследования** О. Ф. Больновым **художественной литературы**, которую – в **антропологической** перспективе – он обосновывает следующим образом: «Любая отдельная область культуры становится, согласно воспринятой Плесснером идее Шеллинга, «органом философии», в трактовке которого раскрываются своеобразные черты человеческой жизни. И тут, а именно применительно к внутреннейшим областям души, в особенной мере оказываются пригодными свидетельства писателей и мыслителей, поскольку в них душевная жизнь находит свое отображение в чистом и незамутненном какими бы то ни было искажающими ее помыслами виде. Если для рассмотрения явлений жизни философская антропология особое предпочтение отдает литературным свидетельствам, то речь при этом идет не о внешнем украшении, которым она хотела бы прикрыть сухость собственного изложения и не об опоре на авторитет известного имени, но о сознательно применяемом в рамках строгого метода средстве, при помощи которого она восполняет отсутствие источников самонаблюдения и обретает такую степень уверенности, которая сопоставима с филологическим истолкованием текста» [72, с. 20–21]. В свете вышесказанного понятно, почему в работе Больнова «Простая нравственность», где последовательно анализируются различные добродетели, душевные состояния, попутно даются два самостоятельных отступления: «Философия и язык» и «Философия и художественная литература» [75, 21–22].

Фундаментальность **этического философствования** Больнова, о которой говорилось выше, обнаруживается не только в его «корнях», но и в «кроне». Речь идет о том, что, например, центральное в психоэтическом поле чувство, состояние благоговения, которому мыслитель посвятил одноименное произведение, может относиться у человека не только к другому человеку, но и к жизни в целом [74, с. 65–68; 103]. Иной момент заключается в том, что связывающееся с благоговением определенным образом чувство стыда выступает – с подачи Г. Липса [3, с. 165] – своеобразным эквивалентом страха в традиционной (прежде всего, хайдеггеровской) экзистенциальной философии [74, с. 83–146]. Уместен и такой пример: занимавший еще романтиков феномен иронии по-своему повторяет черты экзистенциально понимаемого существования: его самотрансцендирование, неустойчивость, заброшенность [там же, с. 148–179].

В послевоенные годы под воздействием исторического кризиса, поставившего множество людей в общую пограничную ситуацию, придавшего экзистенциалистским настроениям социально-психологическое измерение, О. Ф. Больнов поднимает вопрос об условиях возвращения жизни в нормальное русло, отвечая на него такими двумя базовыми экзистенциалами, как «надежда» и «защищенность», которые должны быть встроены в корпус экзистенциальной философии для достижения ею качества «философия Жизни». Надежда при этом придает человеческому бытию *смысл* движения в будущее, защищенность же обеспечивает его *устойчивость* в настоящем. При этом если феномен надежды, будучи содержательно довольно «пустым», неопределенным, понятийно оказывается

весьма «локальным» и одновременно инвариантным^{*}, то защищенность, напротив, предстает у (для) Больнова весьма многоликой. Поскольку «катализатором» «реформирования» Больновым экзистенциализма выступило грандиозное нарушение естественного жизненного *порядка*, совершившееся по не укладывающимся в *уме* причинам, то модусами оппозиционных в отношении друг друга понятий «защищенность» и «незащищенность» выступают такие понятийные пары, как

* Здесь уместен краткий экскурс в «философию надежды» Больнова, не выделенной в исследовании в качестве составляющей его творчества в силу ее, с одной стороны, локальности, с другой – пространности: эта проблематика активно проговаривается философом в начале его «тюбингенского периода» [80, ч. I, V] и в последующих произведениях «рассредотачивается».

Антропологически-онтологическое основание надежды Больнов демонстрирует, в частности, на собственном опыте: «В той ситуации, когда рассудок не мог более узреть возможности перенести неизбежную катастрофу, оставалась какая-то сокровенная надежда на перенесение. И это «какая-то», свидетельствующее, что жизнь все же сможет как-то продолжаться дальше – для меня решающее. Поэтому я говорил о без-образности (*die Bildlosigkeit*) данной последней надежды» [109, с. 37]. Размежевание с «Принципом надежды» Э. Блоха Больнов комментирует так, что надежда у Блоха «является верой в собственную силу, пусть даже эта сила есть не сила индивидуума, но всего человечества». «Напротив, для меня важно, – говорит Больнов, – что в надежде навстречу человеку в роли несущего (*als tragend*) выступает нечто иное. Это принятие человеком некоей иной силы, каковая не есть наша сила, подхватывание его ею – для меня решающее. ...Такой способ поведения не отменяет ответственного планирования будущего, но, напротив, его предполагает и выступает лишь в виде наиболее внешней грани планируемого» [там же, с. 33]. На возможный упрек в «теологизме» Больнов отвечает: «в философии нужно спрашивать не только о том, что доказуемо исключительно лишь в масштабе строгой теории познания, но что следует исходить и из вопросов, которые жизнь ставит перед нами в качестве недоказуемых, и которые по возможности необходимо пытаться прояснить»; при этом он замечает, что его философия лишь подводит к религии, «оставаясь открытой для тех или иных ответов различных религий» [там же, с. 33–34].

«порядок» [80, ч. 2, III, 7] и «хаос» [3, с. 60], «разум» и «силы иррационального» [86, 1], а также «мера» и «несоразмерность (безмерность)» [там же, 2]. Все эти тандемы определений на разные лады представляют ту необходимую для человеческой жизни «оболочку», «стержень», без которых эта жизнь или прекратится (гибель), или распадется (сумасшествие)*.

Позитивные половины указанных пар далее претворяются в понятия «защищающего **пространства**» («проживания») [88, V, 3], а также – выражаясь в унисон с данной формулировкой Больнова – защищающего **времени** («проживания во времени» [98, ч. 3, Обобщ.]), защищающего **воспитания** («педагогическая атмосфера» [90]).

Конкретизация этих понятий приводит, в свою очередь, к таким понятиям, как «дом», «родина» [80, ч. 2, III]; «счастливая временность» [72, XIV], «праздник» [90, ч. 3]; «защищенность ребенка» [там же, ч. 1, I], «доверие к ребенку воспитателя» [там же, ч. 2, I]. Еще бóльшая конкретизация данных *понятий* дробит их в соответствующих *феноменальных рядах*, описываемых прикладной философией подчас в «литературном» (в аспекте стиля) и «практическом» (в аспекте характера отношения к окружающей действительности) ключе. Указанные ряды иногда переплетаются между собой, однако, не «равномерно», поскольку педагогическая тематика выделяется, профилируя творчество Больнова в целом. (Следует заметить, что хотя **педагогическая составляющая** «сцепляется»

* Для *индивидуальной жизни* (существования) оба пути, собственно, едины, поскольку существование «сущностным образом неделимо и прекращается лишь тогда, когда человек мертв или же является совершенно душевнобольным» [3, с. 37]; четкое понимание данного обстоятельства характерно для Больнова как представителя *экзистенциальной философии* жизни.

со всеми прочими составляющими философии Больнова, «сплошным» образом массив последней она не пронизывает). Среди философских направлений, из которых складывается творчество Больнова, педагогическая философия оказывается наиболее практической, поскольку последовательно извлекает из разработок в тех или иных областях материал, отличающийся более или менее осязаемой «императивностью», «организационностью».

В заключение настоящего экскурса необходимо еще раз остановиться на фундаментальности **проблематики пространства**, подойдя к ней, однако, иным образом, нежели это было сделано прежде, – не через осмысление особенностей человеческого бытия в «физическом» мире, а через онтологическую аналитику существования. В произведении «Человек и пространство», совмещающем оба указанных сюжета, Больновым реализуется задача выдвижения на философскую сцену современности проблематики переживаемого пространства, оказавшегося доселе отесненным на второй план проблематикой времени, привлекающей к себе внимание философов в XX в. [88, Введ., 1]. При этом Больнов сопрягает проблематику пространства с фундаментальной онтологией Хайдеггера, а также с трансцендентальной философией Канта. В первом случае Больнов ссылается на высказывание Хайдеггера о том, что «онтологически правильно понимаемый «субъект» (личное бытие (das Dasein) – пространственен». «Под пространственностью человеческого бытия, – пишет Больнов, – понимается не то обстоятельство, что жизнь – или человеческое личное бытие – представляет собой нечто протяженное, а то, что оно (то, чем оно является) существует лишь в соотнесенности с пространством, что ему необходимо пространство, в котором оно могло бы развертываться»

[там же, с. 22]. Во втором случае Больнов утверждает, что «вопрос о пространстве как таковой есть вопрос о трансцендентальном понимании человека. Это означает... что пространство берется здесь не просто независимым от человека образом. Существует одно лишь пространство, и ничего более, поскольку человек является пространственным существом, то есть создающим пространство, или же словно бы разворачивающим его вокруг себя. И в этом состоит правильно понимаемый кантовский тезис о «трансцендентальной идеальности» пространства» [там же, с. 23].

Завершив реконструкцию фундамента, или прибегая к иной метафоре, «генетического кода» философии О. Ф. Больнова, далее уместно перейти к рассмотрению отдельных систем ее «организма», за которые отвечают те или иные выявленные выше «гены». В сфере философии фундаментального типа, то есть задающей парадигмальные установки для относительно обширных полей философствования, в случае с наследием Больнова можно выделить три «ядра», соответствующие различным философским направлениям, и соотносящиеся с условной троичной периодизацией творчества мыслителя: жизне- и экзистенциально-философское ядро (начальный этап); герменевтико-гносеологическое ядро (начальный и заключительный этапы); антропологическое ядро (центральный этап). Рассмотрение фундаментальной философии посредством указанных ядер может быть дополнено рассмотрением через сквозные для них конструкции – «трансконструкции», – а также через методологические установки Больнова, осознанно представляемые им в качестве базы для прикладных изысканий.

Философия жизни и экзистенциальная философия

Первым философским произведением О. Ф. Больнова (одновременно диссертацией и монографией) явилось сочинение «Философия жизни Ф. Х. Якоби», представшее результатом сужения исходной, предложенной молодому автору его учителем Г. Нолем, темы «о соотношении между отвлеченным мышлением и живой жизнью» [109, с. 18–19] в русле Немецкого движения XIX в. И хотя Якоби, творчество которого в школе Дильтея с подачи Э. Шпрангера воспринималось весьма актуальным и который «в философском отношении был наиболее плодотворным философом прошлого поколения» [там же, с. 19], так и не стал далее одним из «героев» философствования Больнова, в сочинении по его наследию как в зародыше запечатлелись черты последующей больновской философии.

Центральными для исследователя выступали первые главы его труда, рассматривавшие раннее, преимущественно литературное, творчество Якоби, в то время как позднее развитие этого мыслителя в направлении «философии веры» представлялось Больнову уже несколько закрепощенным. Выявляя в целом «проблему оживленности и окоченения, этот великий бунт, проблему непосредственности и первоначальности жизни» [там же, с. 20], Больнов извлекает из литературно-художественного материала ряд теоретических тезисов (подобный образ действий отныне будет ему присущ), «принадлежащих» в большей мере исследователю, нежели автору исследуемого материала.

Так, Больнов говорит о совершающемся у Якоби «повороте к конкретной действительности», об осознаваемой отсюда «необходимости более глубокого анализа человеческой

жизни», выявляющего, в частности, «укорененность этики в чувстве», «рациональную недоступность духовного мира» [69, I, II]. Анализируя далее религиозные воззрения Якоби, Больнов представляет веру не только как веру в Бога, но и как особый «*орган восприятия* сверхчувственного», противостоящий «формализму», «субъективизму» науки и противопоставляющий последней «философствование как раскрытие (das Enthüllen) человеческого бытия», а ограниченному, склонному к закостеневанию «рассудку» – верховный, диалектический «разум» [там же, III–VII].

Монография «Философия жизни Ф. Х. Якоби» – первое произведение Больнова, посвященное «чистой» философии жизни, то есть вне синтеза последней с экзистенциальной философией. Следующим произведением этого ряда оказалось сочинение «Дильтей. Введение в его философию», которое, являясь развернутым аналитическим представлением философии Дильтея (особенно позднего периода его творчества), вместе с тем преобразовывало проблему соотношения понятийного мышления и жизни, рассмотренной в книге о Якоби, в проблему метода гуманитарных наук: «здесь, в понимании духовных взаимосвязей, прежде всего в развитии своеобразных категорий жизни... проблема, которая ранее представлялась формальной и в принципе бесплодной антитезой, должна была стать конкретно осязаемой» [109, с. 21]. При этом статус сочинения «Дильтей» Больнову видится «ни чем иным, как попыткой представить невзыскательным, понятным языком выполненное Мишем толкование Дильтея» [там же]. Тем не менее данное сочинение, как и сходные с ним фундаментальные и в то же время выстроенные преимущественно в межфилософском дискурсе сочинения «Философия жизни» (третье в ряду разработок

по «чистой» философии жизни) и «Экзистенциальная философия», оказались весьма заметными произведениями О. Ф. Больнова, проявившего себя в них успешным философ-систематизатором.

Произведения «Дильтей» и «Философия жизни», во многом пересекаясь и дополняя друг друга, образуют единое конструктивное пространство, компактная интерпретация которого может выглядеть следующим образом.

Как уже было показано в предыдущем разделе, философия жизни видится Больнову близкой к экзистенциальной философии, поскольку в противоположность позициям, «огрубленно обобщаемым под наименованием рационализма» [71, с. 33], сводит воедино объект и субъект философствования. Тем не менее исходное определение понятия «жизнь» совершается Больновым как бы на объективном уровне, где жизнь, эта особенная среда, субстанция, понимаемая как «поток становления», «всеобщая оживленность», противостоит «застывшему бытию», «миру» [там же, ч. 1, 1]. От этого, еще «физического», «гилозоистического», понятия жизни Больнов переходит к понятию жизни «двустороннему», первоклеткой которого выступает *переживание*, прерывающее «континуальность» жизненного потока, привносящее в него «форму», способствующее тому, что в стихии «разложимости» (*die Korruptibilität*) жизни происходит пространственно-временное «образование единства» (*die Einheitsbildung*), учреждающее в «двойственном опыте» (курсив наш – *авт.*) определения и становления определенным» отличное от мира «Я» и соответственно индивидуальную жизнь [там же, ч. 1, 2; 82, I–II].

В отличие от сходных моментов определения, скажем, в гегелевской философии, в философии жизни дильтеевского

образца такой опыт видится уникальным, неповторимым – «историческим» («объединение философии жизни с проблемой истории – своеобразное и решающее достижение Дильтея» [71, с. 35]). Поэтому на следующей ступени понимания жизни последняя предстает как «историческая действительность». Однако поскольку «я (курсив наш – *авт.*) не только *обладаю* историей как чем-то внешним, но также я *«есть»* история» [там же, с. 36], то последняя оказывается творческим процессом.

Результаты данного творчества – «выражения» – предстают как «объективации» жизни – «не внешние для нее затвердевшие оболочки, но часть самой жизни, в которых формируется жизнь» [там же, с. 37]. «На этом основывается, – пишет Больнов, – отношение *переживания, выражения и понимания*» [там же], поскольку понимание выступает обратной связью между выражением и переживанием, иначе говоря, последнее изначально оказывается переживанием понимающим. Развертывающееся выражение-понимание жизни отслеживается философией жизни в ряде исторических понятий, категорий жизни – «таких форм мышления, которые оказываются в состоянии отобразить саму жизнь» [там же, с. 39–40] и которые в отличие от категорий трансцендентальной философии Канта «являются не формами, в соответствии с которыми понимается жизнь, но именно формами самой жизни» [там же, с. 40–41]. Такие категории могут быть как весьма общими, «формальными» («чисто логическими»), так и более или менее конкретными, «реальными» («содержательно высказывающими нечто об их предмете») [там же, ч. 2; 82, III–IV]. К первым относится, например, триада «структура – развитие – сущность», в общем виде отображающая жизнь в ее пульсации между моментами новизны

и повторения, в единстве ее подвижности и устойчивости. Вторая группа категорий выделяет различные сферы жизни – искусство, религию, науку и др.

При этом Больнов оговаривает ход, благодаря которому в философии жизни акцентируется не только «жизнь», но и «философия» и который впоследствии выведет его вслед за Дильтеем к «герменевтической философии»: «Поскольку жизнь представляет собой не просто некоторую бытийную сферу наряду с другими, но сама является носителем философствования, то, соответственно, те категории жизни, которые в рамках научно-теоретического обсуждения предстают относящимися к сфере гуманитарной науки, получают своеобразное преимущество: они суть первоначальные, глубже всего укорененные в жизни категории, по отношению к которым все прочие категории оказываются производными» [71, с. 41]. Подобная установка решающим образом определяет философствование самого Больнова – если и апеллирующего порой к мнению, данным естествознания, точных наук, то никогда не «скатывающегося» к физикалистскому сциентизму.

«Ответвлением» философии жизни, как уже было показано выше, О. Ф. Больнов полагает экзистенциальную философию.

Свое сочинение «Экзистенциальная философия» он выстраивает через постоянное сравнение обоих направлений. При этом оговариваемое им разграничение между ними, если отстраниться от деталей, касается следующих основных моментов.

В первую очередь, речь, безусловно, идет о выдвижении экзистенциальной философией понятия существования, означющего «предшествующее всем содержательным установкам»

[3, с. 19] «предельное, глубинное ядра *человека* (курсив наш – *авт.*)», устраняющее «неудобство от неопределенности взятого <философией жизни> за основу понятия «жизнь». Больнов чутко подмечает это «неудобство», свойственное понятию жизни, в частности, у Дильтея: «должно ли было пониматься под ним особенное бытие отдельного человека с его неповторимыми особенностями, или нечто всеобщее, объемлющее индивидуума, куда было бы вложено любое отдельное личное бытие, или же речь шла об особом надындивидуальном жизненном единстве между обеими крайностями?» [там же, с. 18].

Следующими моментами различия являются особенности взаимоотношения и взаимодействия человека и окружающего его мира, жизни в экзистенциальной философии и в философии жизни.

В первом случае (взаимоотношение) речь идет о том, что «в то время как в философии жизни человеку оказывается более естественным доверительное ощущение к миру и вещам и, по меньшей мере, кажется, что границы способности понимания должны решительным образом отсутствовать, теперь же и того больше – мир предстает человеку в непреодолимой чуждости» [там же, с. 60], а также «тот факт, что понимание мира и жизни экзистенциальной философией разворачивается на почве совершенно определенного настроения. Последнее представляет собой... не теплое чувство близости и доверия ко всему окружающему миру, свойственное философии жизни в ее основаниях, ибо в случае с экзистенциальной философией решающими оказываются прямо-таки мрачные и гнетущие стороны жизненного опыта: настроения страха и отчаяния, уныния и скуки, придающие

экзистенциальной философии ее своеобразный облик» [там же, с. 89].

Во втором случае (взаимодействие) различие коренится в различии «положения» и «ситуации», представляющих собой связку «человек–мир» соответственно в философии жизни и в экзистенциальной философии [там же, VII, 1–2]. И здесь «для философии жизни было бы чуждым ощущать положение в качестве причиняющего страдание изъяна, в качестве преграды. Скорее, она видит в нем подоснову, несущую человека и обуславливающую все его отдельные способы поведения. Понятие ситуации, напротив, делает акцент именно на моменте сопротивляемости, тем самым подчеркивая сущность человеческой конечности» [там же, с. 84]. Если же говорить о неизбежном перенятии «поступающего отсюда (из положения, ситуации, то есть истории – *авт.*) материала» [там же, с. 151], то «философия жизни подчеркивала... творческое усовершенствование» [там же, с. 152], «в экзистенциальной же философии акцент полностью перемещается с «что» перенятого или самосотворенного содержания на «как» самогó усвоения» [там же, с. 153]. В связи с этим «в экзистенциальном нет прогресса» [там же], и «экзистенциальное отношение к наследующейся задаче определяется точнее как «повторение» переходящей по наследству возможности экзистенциального существования (*die Existenz*)» [там же, с. 154] при «возможности крушения и абсолютной неизвестности исхода любой экзистенциальной вовлечённости» (*der Einsatz*) [там же, с. 159]. Такое различие основывается на различии процессов двух типов – поступательного, «стабильного» («устойчивого», «непрерывного» – «*stetig*»), присущего развитию жизни, с точки зрения философии жизни, и «скачкообразного», «нестабильного»

(«неустойчивого», «прерывного» – «unstetig»), «квантового», присущего экзистенциальному существованию (die Existieren) [там же, с. 186–187], экзистенциальной сфере [84, Введ., 5]. Акцентирование этой нестабильности является существенной конструктивной особенностью видения Больновым экзистенциальной философии.

Заслуга экзистенциальной философии, таким образом, заключается в *антропологизации* философии жизни, в привязке ее к реальному самочувствию человека, которое, представляя для таких мыслителей, как Кьёркегор, Ясперс, Хайдеггер и др., в первую очередь, «*настроениями* страха и отчаяния, уныния и скуки», обусловило формирование в их творчестве *конструктивно* новой – экзистенциально-философской – парадигмы. Подобный историко-философский сюжет, включающий в себя также роль кризисов после мировых войн [3, I, 1; 92, Пред., I, II], Больнов прочно увязывает с конструктивными коллизиями между философией жизни и экзистенциальной философией. В результате экзистенциальная философия предстает результатом, скажем так, «диалектики онтологического и эмпирического начал» в философии.

Рассматривая с точки зрения данной диалектики указанные выше различия между философией жизни и экзистенциальной философией, можно засвидетельствовать, что *особенности* взаимоотношения человека и мира, а также жизни в понимании экзистенциальной философии могут с равным успехом трактоваться как в качестве следствий, так и в качестве причин выдвигания на сцену понятия экзистенциального существования. Наиболее ярким образом это обнаруживается в вопросе о смерти. Дело в том, что, с одной стороны, такая

фундаментальная характеристика личного бытия, непосредственным образом обуславливающая «экзистенциальность» существования, как «конечность», «в полной мере определяется лишь... на основе опыта пограничных ситуаций и особенно смерти» [3, с. 65]. С другой же стороны, антропологическое рассмотрение показывает, что смерть для живущего человека не столь «тотальна»: во-первых, ее угроза переживается различными людьми в различной степени*, а во-вторых, период человеческой жизни до наступления смерти исторически не является неизменной величиной, гипотетически же он может представлять неопределенно долгим.

Именно с онтологизации иных по отношению к традиционным экзистенциалистским воззрениям пластов человеческого опыта Больнов начинает свою «кампанию» по преодолению экзистенциализма, протекающую не только в «социально-практическом» русле и воплощающуюся в произведениях «Новая защищенность», «Мера и несоразмерность человека», но также – в русле фундаментально-антропологическом – в работе «Сущность настроений».

Выставляя экзистенциальную философию как ответвление философии жизни, пусть и обретшее самостоятельный статус за счет некоторых онтологических особенностей,

* Так, например, замечание «живущий знает о смерти, и все же не может ее понять» [цит. по: 30, с. 46], *встречающееся* в философии Дильтея, обуславливается иным переживанием смерти, нежели у Хайдеггера, «понявшего» смерть и *основавшего* на этом философию. Ср. с этим различие людских позиций у Сартра: «...Я отчетливо представляю себе... смерть тех, кто мне дорог; собственную смерть – никогда. ...В девять лет у меня были удалены способности испытывать некий трепет, как говорят, свойственный нашей природе. ...От этого страха вскакивали среди ночи в ужасе или неистовой ярости лучшие мои друзья; я дрых как пономарь» [28, с. 138].

накрепко связанных с эмоциональными человеческими проявлениями и устойчиво связываемых наблюдающими философию аналитиками с проявлениями этическими, Больнов, хотя и подвергает рассмотрению глубинную структуру личного бытия, практически не затрагивает лежащий в основе аналитики Dasein Хайдеггера тезис о понимающем бытии, посредством которого последний, между прочим, перенимает эстафету Дильтея в вопросе о взаимосвязи переживания, выражения и понимания. Подобное «забвение» проблемы понимания, укорененной в ней герменевтики, взятой как на онтологическом уровне («герменевтика Dasein»), так и на традиционно-дисциплинарном («герменевтическая философия») оказывается характерным для экзистенциализма, поскольку, как пишет, например, Ю. К. Мельвил, с одной стороны, «человек, о котором пишут экзистенциалисты, не видит смысла ни в науке, ни в общественной деятельности, ни в искусстве. Для него безразлично, вращается ли Земля вокруг Солнца... – имеет значение лишь сам факт существования...», с другой же стороны, «экзистенциализм представляет собой попытку философствовать не с позиции зрителя, со стороны наблюдающего драматические события... а с точки зрения самого актера, непосредственно участвующего в... жизненной драме» [14, с. 112–113]. Последнее обстоятельство отличается от ситуации в философии жизни, которая, как говорилось выше, «подмешивает» в довольно неопределенное понятие «жизнь» позицию теоретика-исследователя. Между тем практикование наблюдающе-анализирующей позиции, неустранимое, в частности, и в экзистенциалистском теоретизировании, в целом же присущее профессиональному философствованию, является путем негласного фактического преодоления экзистенциализма. По такому пути проследовал (подобно,

собственно, многим философам-экзистенциалистам [3, XIV, 1, 6]) и сам О. Ф. Больнов – в частности, развивая в своей теоретической деятельности близкую ему по школе Дильтея герменевтическую проблематику.

После выхода в свет «Экзистенциальной философии» одноименное философское направление в его «чистом» виде еще несколько раз выдвигалось в фокус творчества О. Ф. Больнова. Например, в начале произведения «Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма» экзистенциализм выставляется философом в качестве своеобразного социально-этического недомогания [80, ч. 1, I–II], что является прологом к его преодолению в последующей части работы в рамках антропологической экзистенциальной философии Жизни в практической (психологической, этической, воспитательной) плоскости через «оснащенное» аналитикой естественного словоупотребления «проповедование» надежды и ряда «психоэтических» реалий, в опоре на которые человек, оставаясь «экзистенциальным», но не становясь «экзистенциалистским», оказывается в состоянии продолжать жить в этом мире.

В произведении же «Экзистенциальная философия и педагогика. Попытка опоры на неустойчивые формы воспитания», сюжет которой прочитывается из ее названия, экзистенциальная модель выступает фундаментом межличностного взаимодействия в воспитательном процессе; при этом в понятийно-конструктивном плане данное сочинение четко состыковывается с «Экзистенциальной философией».

В произведении «Французский экзистенциализм», представляющем собой сборник написанных в межфилософском ключе (в частности, как исследование художественной

литературы) статей по французской философии, Больнов определяет понятие «экзистенциализм» [92, I]*, акцентирует этический абрис этого учения [там же, IV], охарактеризовывает и разграничивает «немецкую экзистенциальную философию» и «французский экзистенциализм» [там же, II], а также поочередно рассматривает философские позиции различных авторов: А. Камю, Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, Г. Марселя, А. Мальро, С. Беккета, Г. Башляра [там же, III–IX].

В заключение необходимо остановиться на проблеме «преодоления экзистенциализма» О. Ф. Больновым в зеркале советской литературы по его философии, преимущественным образом ориентированной на соответствующий пласт наследия мыслителя, в частности, на одноименное программное произведение [80]. Естественной традицией здесь являлось подытоживание проводимой в той или иной публикации реферативно-аналитической работы ответом на вопрос: преодолен ли экзистенциализм философией Больнова? При этом, как правило, упускалась исходная *проблематичность*, которой чревата объявленная в заглавии столь важного в данной сфере произведения философа «проблема» – зачастую понимаемая исследователями как «задача» указанного преодоления. В связи с этим оценку здесь, по видимому, не следует осуществлять «лобовым» образом,

* Разграничение экзистенциальной философии и экзистенциализма Больнов осуществляет также в предисловии к «Экзистенциальной философии» [3, с. 13]. Здесь же можно добавить, что под «экзистенциальной философией» Больнов понимает «философию-принцип», выступающую новым откровением в мировой философии, в то время как «экзистенциализм» предстает у него «философией-объектом», одной частью которой выступает «немецкая экзистенциальная философия», другой – «французский экзистенциализм».

и результаты усилий Больнова можно рассматривать исходно не только в позитивном – «созидающем» – модусе, но и в модусе негативном – исходно ограничивающем, предостерегающем «созидающую» деятельность.

Комментарии решения Больновым задачи преодоления экзистенциализма в публикациях отечественных авторов разворачиваются как в онтологическом, так и в социально-философском (историческом, политическом) русле, и такой подход оказывается уместным, хотя и не отрефлектированным с предельной отчетливостью.

В онтологическом плане типичным является то, что, вскрывая – а точнее, «повторяя» вслед за Больновым – обосновывающий преодоление экзистенциализма «фундаментальный» характер состояний человеческой психики» [24, с. 5], «априористскую теорию аффектов» [25, с. 174] и объявляя далее данные основы лишь «пустой эмоциональной убежденностью», «назидательной проповедью» [19, с. 413], исследователи проходят мимо вышеупомянутой решающей, пусть и неразрешимой, диалектики онтологического и эмпирического начал (метафизики и антропологии, фундаментальной и прикладной философии), заявившей о себе в расхождении Больнова с Хайдеггером.

В социально-философском же плане исследователи философии Больнова единодушно сходятся на том, что «несмотря на наличие отдельных рациональных моментов в концепции <Больнова>, она не работает» [37, с. 132], поскольку «новые категории Больнова ни на одну йоту не продвигают решение центральной проблемы экзистенциализма – проблемы человека» [19, с. 413], «в рамках дополненного и модернизированного им экзистенциализма Больнов оказался бессильным решить проблемы человека и морали» [15, с. 251].

Подобные утверждения относятся, по сути дела, к тому пласту антропологической экзистенциальной философии Жизни у немецкого философа, который ориентирован на построение «экзистенциального сообщества» [3, с. 78–79], приходящего на смену не только «агонизирующим» индивидуумам-экзистенциалистам, но и современному для них обществу с его кризисностью, обусловленной процессами омассовления, обезчеловечивания. Основанием вышеуказанных утверждений выступает *марксистский* упрек Больнову, что, с одной стороны, «анализ социальных истоков экзистенциализма ограничивается поверхностным слоем общественной жизни» [23, с. 158], что «критика экзистенциализма... не способна вскрыть действительные социальные истоки этого учения» [24, с. 4], с другой стороны, – что Больнов пытается «разрешить «этический кризис» в пределах самого экзистенциализма» [там же], поскольку «не прививает своим соотечественникам желания и искусства борьбы, которая может привести к радикальному решению... неотложных задач», действуя лишь в границах «буржуазной филантропии», *оставляющей* человека в «буржуазном мире, в котором он живет» [37, с. 132].

При том что данная критика в своем существе весьма дельно акцентирует, скажем так, «проблему воплощения философского идеала», которой, как и многие философы, не избежал Больнов, данную критику можно несколько смягчить и подкорректировать. Так, если С. Ф. Одуев весьма показательно пишет, что «преодоление человеком самого себя», мыслимое как снятие отчуждения, Больнову не удается» [19, с. 413], то, во-первых, этому можно противопоставить, например, весьма убедительную интуицию Р. Арона, что «с устранением капиталистических форм отчуждения

все другие формы отчуждения не исчезнут» [1, с. 183], а во-вторых, если брать непосредственно Больнова, можно заметить, что фактичность такова, что он стоял *в стороне* от марксизма, и, в частности, термин «отчуждение» у него практически не играет роли. (Во втором случае, собственно, имеется и более широкое соображение: насколько уместно в гуманитарной сфере «приводить к общему знаменателю» весьма различные концептуальные поля, при том, что «первенство» среди них сомнительно, и в связи с этим представители одних явно «не обязаны» «встраиваться» в другие?..)

В русле социально-философского подхода советских авторов к философии Больнова следует заметить, что в вопросе о социально-исторических предпосылках экзистенциализма и его дальнейшей судьбе вновь проступает диалектика онтологического и эмпирического – взятая на этот раз не в психологическом, но в социальном измерении: ведь Больнов онтологизирует то, что, с марксистской точки зрения, является лишь определенным («упадническо-пессимистическим») историческим опытом.

Рассуждая о преодолении экзистенциализма, необходимо остановиться еще и на таком простом соображении, не актуализируемом отечественными исследователями, что исторически экзистенциализм мощно преодолевается «естественным» образом, самой жизнью (которая, как говорят, «берет свое», «идет своим чередом»). Имеется в виду, что круг «закоренелых» экзистенциалистов узок, а квиетистские тенденции в европейской цивилизации слабы, и постоянно правит бал активизм, практицизм. Это выражается, в частности, как говорилось выше, в теоретическом и практическом перешагивании через экзистенциалистские «турникеты» самими его носителями: философами, писателями. Тем самым

вполне подтверждаются усмотрения Больнова об онтологическом равноправии «в-жизни-разуверившегося» и жизнеутверждающего начал в человеке, о возможности быть «экзистенциальным» не будучи «экзистенциалистским», – усмотрения, которые, в свою очередь, были сформулированы философом на определенном этапе истории в подтверждение некоего социально-нормального положения дел, некогда поколебленного историческими бурями.

С другой стороны, если говорить с высоты сегодняшнего дня, похоже, что и экзистенциализм, и экзистенциальность роковым образом преодолеваются – «рассасываются» – в процессе технико-информационной трансформации общественного устройства и одновременно человеческого сознания в лоне европейской (европеизированной) цивилизации конца XX века, начала века нынешнего – то есть в тех условиях, в которых и «филантропия», и «борьба» оказываются уже «не у дел», поскольку многими людьми утрачивается бытийная самостоятельность, ответственность [17, с. 45–48].

Герменевтика и философия познания

Фундаментальная разработка О. Ф. Больновым герменевтической проблематики осуществляется двумя этапами, первый из которых можно условно назвать «стихийным», второй – «систематическим». На первом этапе Больнов исследует «механизмы» феномена понимания, статус гуманитарных наук, существо истины, принципы обращения с литературным наследием. Данные изыскания входят в состав таких произведений, как «Дильтей...» [71, ч. 3], «Понимание» [76], «Мера и несоразмерность человека» [86, ч. 2]. На втором этапе Больновым выстраивается

обширное двухтомное произведение «Исследования по герменевтике» [106; 108], систематизирующее и дополняющее прежний материал, причем осмыслению истины здесь отводится монументальное самостоятельное место в рамках *философии познания*, воплощающейся в одноименном двухтомном труде, смыкающемся с «Исследованиями по герменевтике» – как на конкретно-конструктивном уровне, так и на уровне глубинной общности этих философских направлений у Больнова. Наряду с этим в последние годы жизни философа была опубликована его статья «Герменевтическая философия» – своеобразный экстракт понимания Больновым данной проблематики.

Что касается прикладных герменевтических исследований, то в качестве таковых Больновым, в общем-то, не определялись никакие из его произведений, однако, как уже отмечалось выше, в сюжете о фундаменте его философии, здесь можно указать на такие работы, как «Сущность и изменение добродетелей», «О духе упражнения», «Человек и пространство», в которых философ стремится преодолеть дистанцию между реалиями современной ему культуры и культуры прошлого, а также европейской культуры и культур не-европейских, осваивая «иноукладный» материал во вдумчивом историческом, языковедческом рассмотрении, дающем ему на выходе углубленное понимание некоторых общечеловеческих (антропологических) реалий. Так, в случае с добродетелями речь идет об экскурсах в буржуазную и средневековую культуру в их светской и религиозной модификациях, в случае с упражнением – в японскую культуру, в сферу религиозной практики, а в случае с пространством – в историю древнего мира, сельскую культуру. С другой стороны, герменевтическими могут именоваться, согласно

особенному пониманию Больновым герменевтики, о котором будет говориться ниже, все те его исследования, где он применяет свой феноменологическо-речевой исследовательский метод.

Возвращаясь к **фундаментальным герменевтическим изысканиям**, их можно системно представить следующим образом. Как уже было показано ранее, герменевтика означает для Больнова универсальную «герменевтическую философию», складывающуюся из герменевтически профилированных онтологии и методологии. Подобное положение дел, как полагает Больнов, увенчивает в поздних сочинениях В. Дильтея, в «Бытии и времени» М. Хайдеггера, в «Истине и методе» Г.-Г. Гадамера исторический путь герменевтики, изначально представавшей искусством истолкования речей и текстов и далее пережившей такие стадии развития, как «возврат к процессу понимания у Шлейермахера», «проблема основоположения гуманитарных наук у Дильтея», «обоснование «герменевтики неязыкового выражения» у Плеснера» [112, 1].

Итак, «в основе герменевтической философии лежит то фундаментальное допущение, на котором надстраивается все остальное, тот простой факт, что в нашей жизни нам всегда уже дается понимание жизни и мира. Нам не нужно его достигать...» [там же, с. 94]. Дальнейшей ступенью герменевтической теории выступает факт *относительной* неполноты *конкретных* актов понимания на фоне указанного *абсолютного исходного* понимания и связанной с этим неоднородности понимаемого мира. Наряду с пониманием чего-то одного всегда имеется непонимание чего-то другого. Однако оба этих момента переплетены, поскольку непонимание не может быть абсолютным (в этом случае осуществился бы

выход за пределы мира вообще) и всегда содержит в себе фоном определенное предпонимание. При этом «принципиально, что в герменевтической философии отсутствует какой бы то ни был конечный результат, вместо чего наличествует возможность все большего углубления», «дальнейшего исправления и развития согласно способностям и потребностям» [там же, с. 98].

Таким образом, понимание и предпонимание, как пишет Больнов, ссылаясь на одноименную работу Ф. Кюммеля, берутся здесь в иной ситуации, нежели в ситуации интерпретации конкретного памятника культуры, где целое понимается лишь на основе понимания его частей и наоборот. В связи с этим различаются два вида предпонимания: в первом случае оно «сопутствующее» (*mitgebracht*), во втором – «предвосхищающее» (*antizipierend*). За динамику в сфере понимания у Больнова отвечают такие понятия, как «опыт нового» и «объяснение». Опыт нового возникает там, где в «замкнутой системе, в которой не происходит ничего нового», «совершается нечто непредвиденное, что не может быть упорядочено наличествующим пониманием, что нарушает само собой разумеющееся течение жизни, в результате чего человек оказывается вынужденным остановиться, поразмыслить и по мере необходимости скорректировать свои былые понятия». «Жизнь развивается, – пишет Больнов, – в постоянной игре сопутствующего предпонимания и опыта нового» [там же, с. 101] (этот сюжет обстоятельно рассматривается Больновым в первом томе его сочинения «Философия познания»). Освоение нового совершается в процессе объяснения, представляющем собой «усилие, которое восстанавливает нарушенное понимание» [109, с. 58]. При этом Больнов замечает, что «неверно сводить проблему совместимости

объяснения и понимания к альтернативе», поскольку «объяснение – это метод, определенный образ действия, а понимание – состояние» [там же, с. 57], вследствие чего традиционное противопоставление «понимающих» гуманитарных наук и «объясняющих» естественных наук, по мысли Больнова, устарело, что обуславливает актуальность проблемы «взаимодействия с естествознанием посредством понятий, развитых в гуманитарных науках» [там же]. Своеобразным орудием, инструментом понимания у Больнова выступают гипотезы, вопрос об *эффективности* которых отодвигает на второй план вопрос о *преимущество* используемых средств [100, VIII].

Говоря о мире, на который направляется понимание, Больнов различает в нем такие два не строго разграниченных контура, как «окружающий мир» и «природа». Окружающий мир – это, согласно Дильтею, «пре-творенный (*umgeschaffen*) или со-творенный человеком мир», о котором «менее строгим образом, возможно, стоило бы говорить просто как о культуре, в которую человек претворяет окружающую его природу» [112, с. 95]. Понятие окружающего мира Больнов иначе представляет как сферу «сподручного» Хайдеггера, как «жизненный мир» Гуссерля. Окультуренность мира, с одной стороны, обеспечивает его понимаемость, с другой, разрастается по мере расширения сферы понимаемого. Тем не менее, природа – покуда герменевтически-философский взгляд выделяет ее как таковую – всегда содержит «покоящуюся в себе собственную сущность, непостижимую средствами, развитыми в науке девятнадцатого столетия», в результате чего «возникает вопрос, насколько далеко эта первоначальная природа может пониматься средствами герменевтической философии...». Ответ на этот «конечно же очень тяжелый

вопрос» должен «даваться не голым фантазированием, но открываться живым образом в доверительном обращении с природой» [там же, с. 106].

Существенной особенностью герменевтической философии Больнова является ее сфокусированность на языковой проблематике, которой, в частности, посвящен второй том «Исследований по герменевтике». Об историко-философской подоплеке этого Больнов высказывается следующим образом: «объединяя Миша и Липпса как представителей герменевтической логики и говоря в общем плане о «Гёттингенской логике», я хотел активнее ввести в круг дискутируемых проблем исходящее от позднего Дильтея направление в герменевтике, которому угрожало забвение под влиянием направления, исходящего от Гуссерля, Хайдеггера и Гадамера» [109, с. 67]. Подобное различие касается не столько самой значимости языка в герменевтической сфере, сколько конкретных сюжетов Миша и Липпса, систематизируемых Больновым. Исходным тезисом на этом пути является то, что взятое доселе нерасчлененным образом понимание, распадается на вер жизненных отношений, «в которых человек связывается с окружающими его вещами... опосредованными для него высказываниями языка. Лишь за счет высказываний нечто, становясь определенным, отделяется от фона и определенным образом постигается и истолковывается» [112, с. 99]. Такой сюжет Больнов возводит к В. фон Гумбольдту, современной же для Больнова актуальной его версией выступают разработки Г. Липпса, «решающим образом заключающего истолковывающую функцию языка в понятие концепций» [там же], причем Липпс фокусировал свое внимание на *действенности* этих концепций, то есть на том, «как формируется неопределенная еще действительность с помощью

определенного высказанного слова, с помощью выражения, и как она в некотором смысле вообще создается заново. ...Что происходит в обещании, в признании, в проклятии и т. д.? Каким образом они входят в действительность, изменяя ее? Или: как способствует привычный вид речи в сглаживании ситуации? Что есть девиз в формировании собственной жизни? и т. д.» [там же]. Перечисленные моменты, с одной стороны, составляют реальную жизнь с ее «ввязанностью» в языковые концепции, с другой стороны, разбираются герменевтической философией: «истолкование, действующее еще неосознанно, должно достигать осознания лишь в герменевтическом процессе» [там же, с. 100]. При этом элементы первого выступают по отношению к понятиям последнего как «предпонятия». Исследовательская работа с языковыми концепциями, выявляемые в ней инварианты образуют «герменевтическую логику», складывающуюся не только в работах Г. Липпса, но и Г. Миша. Постановка вопроса Мишем в этой сфере «обратна» постановке вопроса у Липпса: «его занимает возникновение о-формленного понятийного мышления из до-понятийных жизненных отношений, возникновение предметного сознания из первоначального единства субъекта и объекта» [109, с. 69]. Важное место здесь занимает теория «эвоцирующих» суждений, в которых в отличие от дискурсивных суждений «посредством описания и намека в слушателе активизируется движение, открывающее подразумеваемое в них его взору не-прямым образом» и которые «присутствуют, прежде всего, в художественной литературе, особенно в лирике» [112, с. 104].

Общая погруженность человеческого понимания в языковую среду предстает у Больнова параллельной погруженности в *окружающий* мир, и некоторый выход из нее

оказывается возможен лишь в ситуациях неязыкового выражения, исследованием которого занимается соответствующая ветвь герменевтики – «герменевтика неязыкового выражения». О последней Больнов упоминает, однако специально ею не занимается, отмечая, впрочем, неустранимую связь образного ряда с языком: наличие в первом черт последнего, а также взаимодополнительность одного и другого [100, VII]. Что же касается выхода к чему-то совершенно неязыковому, то в данной ситуации вновь оказывается актуальной инстанция природы, по поводу которой Больнов приводит, в частности, высказывания Миша: «прикосновение слова вызывает в предметах трепет», «от предметов в их самопредставлении исходят собственные помыслы, с которыми встречаются помыслы, исходящее от нас» [цит. по: 112, с. 106].

Рассмотрение языковой среды изнутри выявляет ее слоенность на различные сферы, переход между которыми, столкновение с которыми дает человеку тот самый опыт нового, без которого *жизнь* застывает, *герменевтика* же упрочивается в «опасной готовности довольствоваться традиционным пониманием» [там же, с. 57]. Такими сферами оказываются, в первую очередь, языки различных народов, далее – различные языковые практики в рамках одного и того же национально-территориального языка.

Как уже было отмечено выше, **в качестве обширных самостоятельных блоков герменевтической теории Больнова выступают учения о предпонимании и опыте нового, а также об истине, объединяемые философом под рубрикой «философия познания».** Впрочем, *будучи выдвинутой*, эта рубрика получает отныне *самостоятельный статус*, рассматривая *со своей точки зрения* саму герменевтическую теорию. К понятию «теория познания» Больнов выходит

«из самого́ существа дела», поскольку выявляемое герменевтикой движение в сторону более полного понимания, на котором он фокусирует свое внимание, представляет собой познавательный процесс.

Ставя вопрос о теории познания, Больнов «обнаруживает», что оказывается в русле соответствующей традиции, переживающей в это время видимое забвение, посему работу в данной области философ начинает с историко-философского рассмотрения. Отмечая естественную укорененность философии познания в нововременной философии, начиная с картезианства и английского эмпиризма, затем ее осознанный выход на сцену в XIX в. после крушения идеалистических систем, Больнов сопоставляет ее еще совсем недавнюю роль «необходимого основания всей философии... корня, из которого исходят остальные ветви» с ситуацией «потери этой господствующей позиции», когда «многие успешные усилия в данном направлении словно бы одолела усталость» [96, с. 7].

Такое положение дел обусловлено решительными переменами в философии, разуверившейся в «прогессе», осознавшей бóльшую сложность мира, нежели то представлялось ранее. С этого времени, как объясняет Больнов, с одной стороны, «новым обозначением для порядком изношенного понятия теории познания явились те интенсивные усилия, которые оказываются сегодня в ходу под наименованием теории науки» [там же, с. 8], с другой же стороны, «в сфере отдельных наук с различных позиций развивались воззрения, которые возникали хотя и большей частью без осознания их внутренней взаимосвязи и гносеологических следствий, но все же сообща обнаруживали тенденцию к упразднению оснований образа действий предшествующей теории познания» [там же, с. 9]. К данным

позициям Больнов причисляет, например, философию жизни (изначальное единство теории и практики), американский прагматизм (обусловленность познания привычками, пользой), теорию понимания Дильтея и Хайдеггера (круговая структура понимания), аналитику Dasein Хайдеггера (мир «оголенного настроения»), марксизм (экономическая обусловленность сознания), фрейдизм (примат бессознательного над сознанием), этнологию (неодинаковость мышления различных народов), философию языка (укорененность мышления в конкретном языке). Все эти позиции, по мысли Больнова, «отсылают к общей взаимосвязи проявлений человеческой жизни, теряющейся в неопределенных глубинах, в результате чего представляется невозможным обрести прочную опору средствами понятийного познания» [там же, с. 11].

Что же до теории науки, то «она способна заниматься лишь определенной частью тех задач, к которым ранее подступалась теория познания, не заменяя ее в целом» [там же, с. 8]. Образующуюся в результате нишу и стремится заполнить Больнов: «при изменении существующих ныне философских интересов или же их повороте к проблемам, выглядящим более предпочтительными, проблема философского обоснования познания останется нерешенной. И все же данная задача – то есть задача обретения посредством критического испытания преходящих мнений и легко угадываемых явлений основ прочного знания – оказывается настоящей, столь нерасторжимо связанной с ситуацией человека в его мире, что от нее нельзя отказываться ни при каких обстоятельствах, куда вообще человеческие действия не должны отдаваться на откуп бесконтрольным влияниям» [там же, с. 12].

В подобном проекте О. Ф. Больнов перешагивает «границы» [112, с. 105] герменевтической философии, в том виде как она им понимается, так как «ее предметом является мир современности и прошедшее, поскольку она традиционным образом связана с современностью. Будущее она может постигать лишь настолько, насколько в него могут продлеваться линии, начинающиеся в настоящем. Ее этос – почитание существующего, а также критика, однако не действие и ответственное формирование будущего. Здесь герменевтически обосновываемая философия нуждается в дополнении» [там же, с. 107]. Подтверждением большей практичности у Больнова философии познания, нежели герменевтической философии является подробное рассмотрение им в русле последней такого «величественного» философского и одновременно жизненного, общекультурного понятия, как истина, берущегося им преимущественно не в ракурсе «обретения верного познания и обоснования его в противоположность подступающим сомнениям», но в ракурсе того, «какую функцию имеет истина в общей взаимосвязи человеческой жизни, и что означает то, что человек может осуществить себя лишь в осуществлении истины» [100, с. 10]. Такой ход основывается на видении «двойственного лика истины», каковой Больнов прослеживает в истории, отличая древнегреческое понимание истины («зеркало») от иудейского («твердь» – *der Fels*), а впоследствии – относительно современное понимание истины в теории познания от ее понимания в этике, обыденной жизни, личностно-экзистенциальной сфере, выражаясь более кратко, – от «более глубокой бытийной истины» [там же]. Задачей Больнова при этом является взаимодополняющее рассмотрение обоих направлений в рамках «общей философско-антропологической постановки вопроса» [там же].

Философская антропология

Если фундаментальные разработки Отто Фридриха Больнова в сфере герменевтической философии образуют тома, то **изложение им программы антропологической философии** после соответствующих эпизодических выступлений раннего, гёттингенского, периода творчества **содержится лишь в нескольких статьях и обобщающем их небольшом труде «Антропологический подход в педагогике»**. Название последнего сводит воедино два важнейших сюжета, характеризующих антропологические изыскания философа. Один сюжет связан с понятием «антропологический подход». Его поясняет замечание Больнова о его собственном кредо: «вместо разговора о философской или педагогической антропологии я предпочитаю осторожнее говорить об антропологическом подходе» [109, с. 47]. К другому сюжету отсылает выражение «в педагогике»: практически все антропологические изыскания Больнова профилированы педагогической проблематикой. Подобной двухчастности имеет смысл придерживаться и в нижеследующем обзоре.

Исторический путь антропологии Больнов видит как смену этапов ее понимания: широкого (разнообразного, во многом неопределенного; конец XVIII в. – первая половина XIX в.), далее – узкого (эмпирического, естественно-научного; вторая половина XIX в.); далее, с 20-х гг. XX в. под влиянием М. Шелера, – вновь широкого (интегрально-научного, онтологического). На последнем этапе философская антропология, по мысли Больнова, заступает на место распадающейся теории познания. При этом ощутимый теоретический толчок в данной сфере исходит в 30-е гг. от Г. Плеснера, следовавшего в русле соответствующих идей Дильтея и Миша,

и далее притормаживается под давлением обстоятельств времени, а также возражений Хайдеггера и Ясперса [93, гл. 1, 4а]. На этом фоне собственную задачу О. Ф. Больнов видит в активизации антропологической теории, в перенятии эстафеты Плеснера, в обосновании расхождения с Хайдеггером и Ясперсом.

Предпочтение Больновым в вопросе о его позиции в сфере антропологии модуса «подход» модусу «дисциплина» объясняется стремлением мыслителя точнее выразить открытость философской антропологии, доминирование в ней прикладной составляющей, неискоренимую проблематичность ее объекта в противовес возможному более традиционному пониманию антропологии как иерархичного свода знаний о человеке, «готовой» теории человека. Основной принцип философской антропологии, каким видит его Больнов в опоре на Плеснера, является принцип «открытого вопроса», согласно которому «понимание человека в целом изменяется с исследованием каждого нового отдельного феномена... обладающего уникальной ценностью, поскольку посредством его исследования обогащается и изменяется любое частное знание сути целого» [72, с. 17]. Такое безграничное (в качественном и временном плане) исследование, понимание кристаллизуется в череде «образов человека» – теоретических моделях, выступающих ориентирами для тех или иных гуманитарных дисциплин, или же, можно сказать, для «частных» антропологий.

С общей же антропологической точки зрения, образ человека остается открытым (в силу этого принцип «открытого вопроса» можно именовать как «принцип открытого образа человека»), тогда как, с частной, промежуточной, точки зрения, – относительно замкнутым. При этом характерно, что

«совокупный образ человека возможен всегда лишь при взгляде извне, поскольку лишь так отдельные черты связываются в единство. В данном отношении можно говорить об образе человека определенной эпохи... у определенного автора... Это может быть и какой-либо живущий сегодня человек...» [109, с. 45–46].

Все это располагается в *теоретической* сфере с ее рефлексивностью, взаимодействующей с исследователем и исследуемым объектом, получившей отныне экзистенциально-философскую «прививку», согласно которой, как формулирует М. Хайдеггер, «сущность» личного бытия состоит в его существовании» [цит. по: 3, с. 46]. В *этической* сфере последнее активно провозглашается Ж.-П. Сартром посредством тезиса «существование предшествует сущности» [29, с. 322–324], выдвинутого французским философом в его шумевшем эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» в контексте не столько теоретического понимания открытости человека вообще, сколько в контексте призыва к осознанию людьми их собственной незавершенности, предоставляющего им путь к самоформированию, постоянному возобновлению деятельности и т. д. В системе воззрений Больнова данный момент также находит свое отражение: «мой собственный образ (das Bild) распадается для меня на различные частные аспекты, поскольку вне меня нет никакой точки, на основании которой я смог бы соединить их в общую картину (das Bild)» [109, с. 46], в то же время изображение индивидуального человеческого становления, самосознания «изнутри» на манер художественно-литературных опытов Сартра остается в стороне от *теоретической* деятельности О. Ф. Больнова.

Формулировка собственной антропологической позиции и переход от нее к частным исследованиям у Больнова

ознаменованы размежеванием с М. Хайдеггером (первого периода его творчества) и К. Ясперсом. Во введении к третьему изданию «Сущности настроений» в 1956 г. Больнов пишет, что «весомость выдвигаемых этими двумя ведущими философами возражений требует от любых новых разработок в сфере философской антропологии прежде всего высвободить себе пространство для собственных построений в дискуссии с этими возражениями» [72, с. 22]. Такая – пусть и односторонняя – дискуссия ведется Больновым еще с предвоенных лет [70; 72, I, 5–7].

В учении Хайдеггера Больнова не удовлетворяет исключительное положение «аналитики Dasein» (позже выставленной Хайдеггером в книге «Кант и проблема метафизики» как «метафизика Dasein»), отказывающей антропологии в фундаментальности и усматривающей в ней лишь скопление частных сведений и интуиций. Помимо провозглашения в ответ на это принципа открытости самого фундамента, Больнов также подмечает, что в системе Хайдеггера «одновременно в значительной мере складывается содержательно определенный образ человека» [72, с. 24], то есть, как и, например, у Кьёркегора, здесь наряду с базовыми принципами само-трансцендирования существования, его процессуальности и т. д. оказывается сформированной особая (частная, как говорилось выше) антропология – «экзистенциально-философская антропология на основе настроения страха», как называет ее Больнов [там же, IV], посредством которой эмпирический, в конечном итоге, материал обретает онтологический (метафизический) статус, участвуя в образовании фундаментальных конструкций. В связи с этим Больнов ограничивает всеобщность доктрины Хайдеггера, разрабатывая в качестве

противопоставления и дополнения ей собственную антропологию, которая, помимо того, что она выстраивается «на основе настроения счастья», не может уже полноправно называться «экзистенциально-философской», поскольку, во-первых, расходится с общей экзистенциально-философской эмоциональной «мрачностью», во-вторых, учитывает и такие состояния человека, в которых последний оказывается прямо-таки «без-экзистенциальным».

В свете этого сделанный Г.-Г. Гадамером, казалось бы, исчерпывающий комментарий данной коллизии отнюдь не оказывается последним словом: итак, «чистое недоразумение, – пишет Гадамер, – когда во временной структуре заботы видят определенный идеал существования, которому можно было бы противопоставить более радостные настроения (Больнов), например, идеал беззаботности, или, вместе с Ницше, естественную невинность зверей и детей. Нельзя отрицать, что и это – идеал существования. Но тогда и в отношении идеала существования справедливо говорить, что его структура является экзистенциальной, как ее обрисовал Хайдеггер», поскольку «экзистенциальная аналитика по своему замыслу не содержит никакого «экзистенциального» идеального образования и потому не может быть здесь подвергнута критике» [7, с. 314].

Такое утверждение оказывается, опять-таки, метафизичным, поскольку выставляет философию Хайдеггера под-основой образа человека «для всех времен и народов», исключая возможность (саму мысль о ней) человека с не-экзистенциальной структурой*. Действительно, кем в таком случае

* Между тем показательно, что фигурирующее в «отповеди» Гадамера понятие «забота», о котором, между прочим, в точно таком же

оказываются те прошлые поколения, а также не-европейцы, которые осмыслиют себя в совершенно иных, нежели хайдеггеровские, представлениях – «не-людьми» или же «незрелыми» людьми? Именно к подобному возражению подводит логика концепции Больнова, не проработанная, впрочем, философом с предельной, «не-человеческой» остротой (поскольку Больнов все же «не покидал» результирующего понятия «человек»). Между тем в иных философско-футурологических, также -фантастических размышлениях, фактически следующих в русле указанной логики, минующей «застывший» путь Хайдеггера/Гадамера, основывающейся, в конечном счете, на широком диапазоне объективаций *жизни*, предполагается и появление «уже-не-человеческих» *существ*, и конструирование *новых* онтологий – особенно с учетом того что онтологическое измерение, в понимании современной философии, переплавляется с психологическим [см., например: 12].

Возвращаясь к противостоянию Хайдеггера и Больнова, следует констатировать, что их антропологии и соответствующие образы человека оказываются, по сути дела, равноправными, сообщая обогащая образ человека в философии XX в., а также парно являя пример диалектики онтологического (метафизического) и эмпирического начал в философии, в ее конструирующей деятельности, когда первое стремится фундировать второе, будучи при этом выстроенным на его же основе, или же, как минимум, профилированным им. Ситуация Хайдеггера и Больнова в свете этого предстает

духе, что и Гадамер, высказывается и сам Больнов [3, с. 49], все-таки не случайно восходит к естественному языку, обусловлено вполне определенным типом опыта.

неразрешимой (наподобие неразрешимости кантовских антиномий чистого разума), однако по-своему плодотворной*.

Размежевание Больнова с Ясперсом, в отличие от предыдущего сюжета, совершается «не в содержательной философско-антропологической плоскости, а в общенаучном поле» [72, с. 23]. Речь идет о том, что Ясперс оберегает «принципиально не опредмечиваемое ядро человека» от скольконибудь «твердых и определенных высказываний», которые присущи, в частности, философской антропологии как дисциплине, координирующей различные науки о человеке. В противоположность философской антропологии Ясперс избирает путь «прояснения существования», призванного препятствовать жесткости теории научного типа за счет «подвешенных», «намекающих» высказываний [там же], иначе говоря, – путь «мягкого», «неформального» теоретизирования, выражающийся в «медитативно-публицистичном» философствовании, в то время как Больнов предпочитает более «строгий», «формализованный» подход, реализуемый им в комплексе произведений, отличающихся систематичностью, конвенциональностью конструкций и понятий, четкостью формулировок,

* «Эмоционально-онтологической» позиции О. Ф. Больнова, его антропологическим приоритетам (например, оптимизм, праздник, упражнение) оказывается близка позиция Х. Ортеги-и-Гассета, в сходном ключе полемизовавшего с М. Хайдеггером (в частности, в перспективе вопроса о смерти): «Хайдеггер всегда недооценивал, что реальность Жизнь с *самого начала* имеет удивительное качество, в соответствии с которым она ежемоментно является не только «возможной смертью» и, следовательно, абсолютной опасностью, но одновременно эта смерть находится в руках Жизни... Жизнь и есть глубокое антагонистическое единство этих двух измерений: смерти и вечного возрождения, или воли к существованию... опасности и дерзкого вызова опасности, «отчаяния» и праздника, короче, «тоски» и «спорта»; «Жизнь – это тоска и энтузиазм, сладость и горечь, а также множество иных вещей» [20, с. 317–318].

ориентированных на выявление ряда образов (аспектов) человека, формирование моделей способов его бытования. Такой подход, по мнению Больнова, корректен на свой лад: при традиционной его дискурсивности в нем отныне имеется чёткое осознание неизбежного выхождения *живого* объекта исследования за рамки его объективаций, вследствие чего данный подход подразумевает беспрестанное «круговое движение между исследованием внешних проявлений и глубинной сути», никогда не успокаиваясь при этом на достигнутом [72, VII].

Подтверждением вышесказанному является **растянувшаяся у О. Ф. Больнова на годы творчества цепь прикладных антропологических исследований, которые не случайно были объединены выше под наименованием «антропологическо-педагогическая эпопея»**. В последнее десятилетие жизни философ прокомментировал это следующим образом: «существуют широкие области антропологического рассмотрения, которые я разбирал в особых исследованиях: отношения между человеком и пространством, человеком и временем, человеком и языком. В качестве четвертого момента здесь могло бы выступить отношение человека к своему телу, которым я пока что еще не занимался. Но и теперь я не претендую на полноту. Все это – отдельные аспекты, с них я начинаю... они таковы, что постигают человеческую жизнь с большей всеобщностью» [109, с. 49]. С произведениями данной серии, к которой следует отнести и те произведения, где рассматривается психический, эмоциональный мир человека [72; 88; 94; 95; 98], смыкаются произведения преимущественно педагогического [78; 89; 99; 102], этического [74; 75; 83], литературоведческого [77, 79] и языковедческого [91] характера, которые одновременно

можно воспринимать и в качестве герменевтических опытов. Последовательное рассмотрение данного материала содержит нижеследующая подглава о прикладной философии.

Трансконструкции

Трансконструкцией в некоторой философии можно именовать такую предельно «заостренную» понятийно-логическую конструкцию, которая не раз встречается в массиве данной философии, участвуя в развитии различных ее содержательных направлений, сюжетов, представляя в различных модификациях, не упраздняющих ее сути («эйдоса»). Мыслительное наследие какого-либо философа, философской школы подчас характеризуется определенным набором трансконструкций, которые могут быть в той или иной степени манифестированы автором(-ами), хотя как таковые они в полной мере выявляются, в первую очередь, исследователем.

Приступая к упорядочиванию и комментированию наиболее «видных» трансконструкций философии О. Ф. Больнова, необходимо заметить, что речь пойдет не только о «замкнутых», «обособленных» конструкциях, образно напоминающих механические агрегаты или геометрические фигуры (например, сквозной для методологии Больнова «механизм» герменевтического *круга*), но и о более «пространных» и одновременно менее «наглядных» конструктивных образованиях: идеях, принципах, понятиях, отношениях.

Защищенность. Данный термин Больнова (*die Geborgenheit*) отвечает за важнейшую для его понимания бытия человека конструкцию, согласно которой человеческая жизнь должна быть снабжена защитной оболочкой, способствующей ее сохранению, воспроизводству. Так, конкретный человек

(личное бытие, индивидуальная жизнь) обретает устойчивость в угрожающем мире, преодолевает охватывающий его кризис за счет освоения системы «добродетелей», также посредством организации вокруг себя «защищающего пространства» (der bergende Raum), «дома» (das Haus) [88], защищающего времени – «здания времени» («Gebäude» der Zeit) [98], в которых он сможет «проживать» (wohnen) [88; 98]. В свою очередь, человек, как представитель экзистенциального сообщества, должен держаться бытийной «мерь», обладать «разумом» для поддержания «порядка», «безопасности и мира» в чреватую социальными катаклизмами эпоху. Воспитательный же процесс в этой перспективе трактуется как погруженный – «с колыбели» – в «педагогическую атмосферу» [90].

Мера (das Maß). Данное понятие, обозначающее общую бытийную задачу человека в современных условиях, заявленную Больновым в произведении «Мера и несоразмерность человека» [86, с. 2], обуславливает одновременно конструкции несколько иного понятийно-тематического склада. Так, важнейшее понятие/явление этической философии Больнова «человечность», обозначающее возникающую у человека в напряженном поддержании им экзистенциальной подлинности этическую чуткость, гибкость, недремлющую ответственность в оценке и разрешении конкретных жизненных ситуаций, может быть проинтерпретировано как «балансирование» между общепринятыми этическими, правовыми нормами и собственными чувствами – то есть живое их соизмерение [5, с. 22–24]. Присутствие меры проглядывает и в процессе воспитания, каким он предстает в «Экзистенциальной философии и педагогике», поскольку в этот процесс оказывается встроенным и его *предел* – возможность его прекращения воспитателем после ряда неудачных попыток.

Принцип соблюдения меры можно зафиксировать и в политических рассуждениях Больнова, согласно которым, например, с одной стороны, в современном обществе невозможно избежать циркулирования массовой информации с ее неотъемлемой эффективностью воздействия на людей, с другой стороны, необходимо удерживаться от соблазна манипулирования ими [там же, с. 29–32], и в разработке проблематики пространства, оптимальный характер которого обретается между полюсами пространства-«капсулы» и «великого» пространства [88, II, 1, 4].

«Педагогический процесс». Данным выражением может именоваться как непосредственно воспитание ребенка, рассматривающееся в различных аспектах в антропологическо-педагогических произведениях Больнова, так и путь обновления существующего общества, к которому подводит его антропологическая экзистенциальная философия Жизни. В зародышевом виде педагогический процесс содержится в любом межэкзистенциальном контакте (...коммуникации), предполагающем(-ей) изменение, обновление контактирующих сторон в череде их взаимовлияний [3, IV, 5], разнообразие форм которых с учетом воспитательного вектора эксплицировано в произведении «Экзистенциальная философия и педагогика». В силу подобного онтологического понимания Больновым педагогического процесса, последний, если его брать в непосредственном виде, относится отнюдь не только к детям, но и к зрелым, пожилым людям – андрагогика, геронтогика [87].

Открытое/замкнутое (offen/geschlossen). Понятийно-конструктивное отношение, «увенчанное» данной словесно-понятийной парой, нередко возникает в массиве философии

О. Ф. Больнова, связываясь с понятием «образ...». На примере произведения «Экзистенциальная философия» можно показать некоторые типы его воплощения. Замкнутым может быть образ исследуемой философии, взятой как идеальный тип [3, с. 24–26]; замкнутым или открытым может быть образ мира в той или иной философии [там же, с. 31], характер бытия: «базовый» [там же, с. 50–51], и «социальный» [там же, с. 76]. Важнейшая актуализация рассматриваемого отношения связывается у Больнова с образом человека и образом постигающей его философии: так, философская антропология, с одной стороны, отличается от ряда философий классической парадигмы тем, что руководствуется открытым образом человека, с другой стороны, она отстоит от экзистенциальной философии, также «открывающей» человека, но остающейся при этом в значительной мере «системообразной».

(Под-)основа (der Untergrund, unterster Boden). Данное понятие у О. Ф. Больнова отвечает за ту или иную предельно фундаментальную инстанцию. Так, в философии жизни это исходное единство индивидуума с миром [3, с. 58]. В философии надежды, оно обозначает «некую иную силу, каковая не есть наша сила», «выступающую навстречу» людям, «принимающую и подхватывающую» их, силу, которой люди «всецело себя предоставляют» [109, с. 33]. В рассмотрении проблематики времени подоснова связывается с прошлым, которое посредством соответствующего опыта, памяти «несет» собой человека в настоящем [98, ч. 2, 5]. В менее значительном, «вспомогательном» ключе имеется психологическая версия: «несущая эмоциональная подоснова существования (у Кьёркегора – *авт.*)» [3, с. 98].

Методология

Классическое понимание методологии в философии позволяет считать ее фундаментальной философией, поскольку ее построения выступают фундаментом для некоторого последующего философствования. При этом в отличие от онтологического фундамента, обуславливающего те или иные философские *конструкции* зачастую весьма опосредованным образом, остающегося «позади» них, обнаруживающего тем самым свою «стационарность», методологический фундамент можно определить как «мобильный», находящийся «всегда под рукой», поскольку он обуславливает философское *конструирование*.

Как было показано выше, в герменевтической и антропологической философии О. Ф. Больнова онтологический и методологический фундаменты соединяются, образуя единую фундаментальную методологию. Такая **фундаментальная методология (герменевтика, антропология), с одной стороны, обширно разрабатывается мыслителем в различных ее проявлениях, в различных содержательных контекстах, в опоре на изыскания других авторов в качестве обладающей открытым, эксцентрическим, диалогическим характером самостоятельной философии, предстающей посредством этих разработок самодостаточным «фундаментом-монументом».** С другой стороны, фундаментальная методология реально определяет способ действия Больнова в рамках прикладной философии. Существенными моментами при этом оказываются феноменологический подход, герменевтический круг, моделирующее конструирование, анализ повседневного словоупотребления и художественной литературы.

Феноменологический подход – пристальное, по возможности непредвзятое всматривание исследователя в окружающее, описание его форм – выступает основой любой прикладной философии, обязанной своим распространением в XX в. феноменологии – пожалуй, предельно фундаментальной методологии, выводящей к первичной реальности («поворот к самим вещам»), к первичному опыту ее постижения («опыт различия»). Хотя, как и у многих современных О. Ф. Больнову философов, понятие «феномен» укоренено буквально «в порах» его философии [например: 72, с. 17; 3, с. 92, с. 166]), проговаривание мыслителем непосредственно феноменологического подхода незначительно.

В произведении «Антропологический подход в педагогике», в пункте «Феноменологический метод» Больнов определяет свою позицию по отношению к феноменологии в соответствии с открытым характером его варианта антропологии: «применяемый понимающий опыт *можно назвать* (курсив наш – *авт.*) и феноменологическим... Однако необходимо отчетливо уяснить, что феноменологический метод, используемый в антропологическом подходе, приобретает собственный характер», отслаиваясь от «разработанного Гуссерлем и поддерживаемого частью его учеников понятия феноменологии, представляющей способ, основанный на «феноменологической редукции», направленной на чистую «сущность» и строго отделенной от любого специального эмпирического исследования» [93, с. 41–42]. Феноменология, для Больнова, есть «прежде всего, искусство описания, которое в отличие от каких бы то ни было конструктивных допущений и насильственных упрощений пытается в процессе терпеливой работы различения и сравнения разобраться в самих «феноменах» там же, с. 42]. Признавая заслугу

в формировании этого «искусства» школы Гуссерля, его развитие Больнов связывает с именами Ф. Й. Й. Буйтендика, Е. Минковского, М. Мерло-Понти.

Рассмотрению феноменологии в философии О. Ф. Больнова посвятил главу своего труда «Феноменология и ее значение для педагогики» немецкий автор В. Плёгер [59]. Учитывая оговоренное выше сдержанное обращение Больнова к феноменологической теме, Плёгер ставит себе задачу интерпретации изысканий Больнова в терминах Гуссерля. При этом феноменологическую деятельность Больнова исследователь видит двоякой. С одной стороны, в своих антропологическо-педагогических произведениях Больнов вырабатывает систему предикативных правил, призванную служить фундаментом практической педагогики, что соответствует гуссерлевскому пониманию феноменологии как фундамента эмпирических дисциплин; с другой стороны, посредством герменевтико-гносеологических исследований Больнов показывает укорененность познавательного процесса в жизненном (личном) опыте, что оказывается параллельным сюжету Гуссерля о «жизненном мире» как среде «социализации» непосредственного феноменологического опыта, а также концепции феноменологической социологии А. Шюца [там же, с. 61–63].

Герменевтический круг – сакраментальное круговое движение постижения чего-либо – метод герменевтики, выступающей в данной ситуации, как и феноменология, фундаментом прочих дисциплин, поскольку это есть *путь* понимания вообще, способ осуществления *любого* исследования. Обоснование указанного пути предстает в различных местах философии Больнова в различном предметном облачении, в различных конструктивных модификациях

[например: 83, с. 12; 72, с. 17; 3, с. 25], при этом сами понятия «круг», «круговое движение» фигурируют лишь в половине случаев, нередко «скрываясь» за понятийной связкой «часть – целое – часть...» как звеном в бесконечной, по сути дела, цепи процесса понимания, исследования.

Моделирующее конструирование – процесс, который можно расценивать в качестве одного из ракурсов сущности философствования как выработки умозрительных моделей окружающего мира, – фигурирует у Больнова в виде конкретного метода постижения человека. Так, подмечая, что в современной философии, рассуждающей о той или иной «модели человека», как правило, оказывается неотрефлексированным само «понятие модели» (*der Modelbegriff*), Больнов выдвигает последнее «хотя бы постфактум» [93, с. 61].

Ярким примером моделирующего подхода у Больнова является произведение «Экзистенциальная философия и педагогика», где философ рассматривает «экзистенциальную философию с присущим ей пониманием человека как экстремальный пограничный случай, как случай-модель в смысле физической модели-представления». «Так же как физик конструирует определенную модель атома, хотя он знает, что такого не «имеется» в действительности... – пишет Больнов, – так и мы берем экзистенциально-философский образ человека в качестве подобной модели, на которой сперва в абстрактном виде сконструируем определенные положения, определенные связи некоторых сторон действительности, самой по себе весьма более комплексной и куда менее заостренной» [84, с. 22]. В сочинении «Антропологический подход в педагогике» Больнов отводит философскому моделированию главу, где помимо соответствующих общетеоретических

соображений останавливается на возможных антропологических и педагогических моделях, конструируемых в русле концепций отдельных наук.

Анализ естественного (повседневного) словоупотребления – иногда применяемый в философии с той или иной целью прием – у Больнова предстает как концептуальный активно реализуемый им в большинстве произведений метод философствования в русле феноменологического подхода: «удобным путем для разъяснения феноменов неизменно оказывается исхождение из естественного словоупотребления с укорененным в нем миропониманием, как его виртуозно развивал, в первую очередь, Ганс Липпс» [93, с. 42]. В аналитико-речевой «лаборатории» Больнова подвергаются испытанию традиционные понятия и выдвигаются новые. При том что работа в подобном ключе осуществляется Больновым, в общем-то, интуитивно, не определяясь какой-либо конкретной «алгоритмикой», базовая теория естественного словоупотребления занимает важное место во втором томе «Исследований по герменевтике», о чем уже говорилось выше в разделе о герменевтике и теории познания.

Анализ художественной литературы – нередко практикуемая в философии с той или иной целью процедура, в целом перерастающая в самостоятельное направление, жанр философствования – у Больнова предстает в качестве декларируемого им антропологического метода. Данный метод реализуется философом как в самоценных аналитических произведениях (главах произведений) соответствующего типа – например, «Рильке» [77], «Смерть у Рильке [3, X] «Беспокойство и защищенность в образе мира у новых литераторов» [79], – так и вспомогательным образом внутри тех или иных произведений (например, в ходе анализа понятия

«человечность» в сочинении «Требование человечности» [5, с. 17–23], понятия «исчезающее время» в труде «Отношение ко времени» [98, Введ., 2]).

Наряду с фундаментально-методологическими моментами в философии Больнова встречаются частные «методологемы», предпосылаемые им в конструктивном и процедурном плане философским построениям в рамках некоторых отдельных произведений, что выражает развитое, чуткое методологическое сознание О. Ф. Больнова как «типичного представителя» философии XX в. Примерами таких методологем являются «идеально-типическое» воссоздание Больновым (со ссылкой на М. Вебера) экзистенциальной философии и философии жизни в одноименных сочинениях, выявления их «внутренней логики», «дистанцирующегося от движения мысли отдельных философов» [3, Введ., 3; 82, Введ., 3], а также постоянное сравнение экзистенциальной философии и философии жизни в сочинении «Экзистенциальная философия» [3, с. 27]. Можно упомянуть и о стратегии освещения анализа жизни как «ядра мышления» Вильгельма Дильтея в сочинении «Дильтей» [71, с. 5–7] – стратегии, стремящейся постичь творчество данного философа «лучше, чем он понял себя сам», если воспользоваться небезызвестным выражением, применяемым Больновым в «Исследованиях по герменевтике» [106, II].

Прикладная философия

Здесь рассматривается та часть философии Отто Фридриха Больнова, которая представляет собой философию прикладного типа. Последняя развивается им преимущественно в реалфилософском ключе (то есть когда философия высказывается об окружающем мире непосредственно), межфилософские же и культурфилософские экскурсы носят у мыслителя вспомогательный характер, а произведения, выстроенные на их основе, оказываются у него в меньшинстве.

Учитывая относительный характер определений «фундаментальная» и «прикладная» применительно к философии, **большую часть прикладной философии Больнова можно определить как «фундаментально-прикладную»**. Это означает, что, будучи, по условию, открытой разнообразию феноменального мира, данная философия не «переплетается» с таковым в «самоотдаче» ему, оборачиваясь произведениями в жанре «философского романа» [ср.: 26, с. 5–6], но, взаимодействуя с ним, возвращается на некие идеально-типические, системно-модельные позиции, более или менее дистанцированным образом профилирующие феноменальные «дебри» – как исследуемые при выработке этих позиций (реальное профилирование), так и другие подобного рода, которые могут попасть в поле зрения исследователя (профилирование потенциальное).

При всем этом соответствующий пласт философии Больнова практически не имеет смысла реферировать, что же касается анализа, то таковой в данной ситуации предполагает выявление ключевых философских «звеньев». Они занимают промежуточное положение между множественными звеньями «рядовыми» и теми основополагающими установками, которые выявлялись предварительно выше в начале подглавы о фундаментальной философии.

Психология

Термин «психология» в настоящем исследовании подразумевает «философскую психологию» – издавна реализуемое различными мыслителями (от Платона и Аристотеля до психоанализа и феноменологии) предметно-ориентированное направление в философии*, однако как таковое философской традицией (в том числе Больновым) обычно не имеваемое. Философская психология сходна с «обыкновенной»

* **«Направление (течение, область (в) философии»** (также: «философское направление») – традиционно выделяемая та или иная составная часть «мировой философии», определяющаяся устойчивой связью философствования в ее рамках с каким-либо объектом, темой, концепцией. Две крупные группы философских направлений: «предметные» и «концептуальные». **«Предметные направления»** (также: «объектные направления», «тематические направления») – философские направления, выделяемые в связи направленностью философствования на ту или иную устойчивую предметную сферу, тему: например, гносеология (философия познания), социальная философия (философия общественной жизни), этика (философия морали, нравственности, добра и зла), философия языка, философия религии, философия любви и т. д. (Особняком располагается онтология, чей предмет – мир в целом, бытие («философия всего»). **«Концептуальные направления»** – философские направления, выделяемые в связи с ориентированностью философствования на ту или иную базовую для него концепцию, модель, парадигму; концептуальные философские направления открыты взаимодействию с предметными направлениями, выступают в данном взаимодействии для них специфической мыслительной «оптикой», обнаруживают в нем свою теоретическую «партийность» (аналогично тому, как в науках – аналог предметных направлений в философии – существуют различные научные подходы, школы). Примеры концептуальных направлений в философии: платонизм, скептицизм, феноменология, экзистенциализм, герменевтика, марксизм, фрейдизм, структурализм и т. д. Необходимо заметить, что граница между рассмотренными типами философских направлений подчас стирается: например, философия жизни – это одновременно и философия, «посвященная» стихии жизни, и философская концепция, ставящая во главу угла понятие «жизнь», то или иное его понимание (аналогично и в случае с экзистенциализмом как «философией существования»).

психологией своим объектом (психическая сфера в ее дифференцированном виде), но отличается от нее, тавтологически говоря, философским подходом.

Развитие Больновым философской психологии имеет смысл подразделить на три этапа. Первый этап, воплощающийся в произведении «Сущность настроений», можно именовать «философией настроений»; **второй этап**, реализуемый в произведениях «Благоговение», «Простая нравственность», «Новая защищенность», «Сущность и изменение добродетелей», «Мера и несоразмерность человека», – «психоэтической философией». **На третьем этапе** философская психология у Больнова «растворяется» в его антропологическо-педагогических разработках.

В философии настроений, понимающей настроения как «наиболее глубокий слой душевной жизни» [72, с. 33], предшествующий значительно более разнообразным, содержательным «чувствам» [74, Введ.], «проявлениям жизни» [75, с. 5], «добродетелям» [83, с. 10], О. Ф. Больнов на собственный лад развивает соответствующие мотивы аналитики Dasein М. Хайдеггера, акцентируя, как это уже отмечалось выше, наряду с «подавленными» настроениями настроения «приподнятые». В первой части «Сущности настроений» Больнов последовательно анализирует особенности настроений; во второй же части этого произведения, а также в работе «Человек и пространство» [72; 88, IV, 4] философ сопрягает мир настроений со временем и пространством. Существенным моментом теории настроений при этом является тезис о возможности «господства над настроениями», их «регулирования» [72, VIII], иначе говоря, рационального превосходения конститутивной данности, обуславливающий в более эксплицитном

виде «терапевтическую» интенцию Больнова в рамках антропологической экзистенциальной философии Жизни.

На рубеже 70–80-х гг. данный сюжет в творчестве философа выходит на сцену вновь в произведении «О духе упражнения» (в целом располагающемся уже в ином поле философствования, будучи выполненным в культурологическом ключе и посвященным антропологическо-педагогической проблематике), где речь идет об «упражнении в духовной сфере», а именно, как «пути к внутренней свободе», выражениями которой оказываются, в частности, «раскрепощенность», «невозмутимость» [102, IX, X].

В психозитической философии О. Ф. Больнова психологической составляющей является «укорененность этики в чувстве» [69, I, 4], находящаяся в определенном балансе с социальной обусловленностью этики, что воплощается в различии анализируемых Больновым «добродетелей»: одни из них более чувственны, эмоциональны (например, «невозмутимость», «благоговение»), другие – более «социокультурны» («благодарность», «скромность»). «Венцом» добродетелей и одновременно психологическим компонентом, традиционно оказывающимся полярным по отношению к настроениям и близким к ним чувствам, у Больнова оказывается «разум» – своеобразный оплот человечности, понимаемый философом как интересубъективная субстанция, обуславливаемая неким высшим, благим началом. Осторожный в апеллировании к такому началу, Больнов раскрывает надлежащее действие разума, приводит соответствующие примеры из истории философии, избегая, впрочем, отчетливой ретроспективы [86, 1, 8]. При этом сфере рационального, согласно Больнову, противостоят иррациональные силы, выводящие в случае их разрастания на этическую сцену

«зло» – те или иные «антидобродетели» (о них речь пойдет в следующем разделе).

Таким образом, психическое измерение, понимаемое Больновым онтологически (на путях философии жизни, экзистенциальной философии), при всей его «природности» оказывается в зачатке этическим (о чем свидетельствует также часто употребляемое философом слово «этос»), в среде же социально-исторического опыта, соответствующего, в частности, опыту самого философа, оно обретает явное этическое напряжение. По-видимому, именно этот личный жизненный опыт – «наиболее» экзистенциальный [ср.: 3, III], *кровный*, солидаризирующий с опытом части современников О. Ф. Больнова, – обуславливает феномен разума, предстающий, с этой точки зрения, потенциально историчным, преходящим, что «ощущает» в своем философствовании Больнов, целенаправленно данный сюжет не прорабатывая.

Если психоэтические изыскания Больнова представляют собой преимущественно описание феноменального ряда, моделью чего, в конечном итоге, может служить классификация темпераментов Гиппократом, то **в рамках антропологическо-педагогической эпопеи философа** психологическая составляющая оказывается интегрированной в осмысление тех или иных перипетий, происходящих с человеком в его жизнедеятельности – в общении, работе, досуге.

Этика

Этическая философия О. Ф. Больнова концентрируется в произведениях, перечисленных в предыдущем разделе под рубрикой «психоэтическая философия», отдельные же ее проявления присутствуют в работах педагогической тематики (например, глава «Добродетели

воспитателя» в «Педагогической атмосфере» [90, ч. II, 2] или одноименный сборник докладов [105]). Наряду с преимущественным реалфилософским подходом к этическим вопросам у Больнова имеет место также и осуществленный им в сочинении «Сущность и изменение добродетелей» культурфилософский (культурно-исторический), межфилософский подход.

Центральное место в структуре этической философии Больнова, как уже говорилось выше, **занимает понятие «добродетель»**. Такое положение дел обосновывается самим философом посредством историко-философского сюжета, согласно которому этика издавна подразделяется на три ветви – учения – о добре, о долге и о добродетелях, являющиеся самостоятельными «подходами» к «целому этики», из коих в Новое время преимущественное развитие получили лишь первые два учения, поскольку этика в них «казалась «чистой» от какого бы то ни было эмпирико-психологического содержания», в результате чего учение о добродетелях оказалось «пустующей нишей», которую, как мы видим, и заполняет по мере сил мыслитель – в первую очередь, посредством философско-психологического исследования [83, I].

Вследствие этого, а также за счет экзистенциалистской под-основы философствования Больнова, выдвигаемые последним добродетели дают ощутимый крен в сторону того, что условно можно охарактеризовать как «духовное здорвье» и одновременно «неполитичность». Систематизируя далее корпус добродетелей в теории Больнова, имеет смысл выделить «добродетельные чувства» («уважение», «благодарение», «любовь» [74]), черты «добродетельного поведения» («терпение», «невозмутимость», «мужество» [80, ч. I, 3–4]), далее – добродетели «классическо-этические», явно социальные («скромность», «правдивость», «верность» [83, IX–XI],

«исполнение долга», «честь», «порядочность» [75, 3–6], «благодарность» [80, ч. 1, VI]) и, наконец, «бытийные добродетели» («надежда» [там же, ч. 1, V]); «благодарность» [там же, ч. 1, VI, 7], «благоговение» [74], означающие отношение человека к жизни, миру в их целостности).

Возвращаясь к синтезирующей точке зрения, стоит заметить, что добродетели у Больнова частично переключаются с античными, большей же частью совпадают с христианскими, хотя понятие христианского Больнов со своей философией практически не связывает, затрагивая его лишь по мере необходимости в некоторых историко- и культурно-философских экскурсах. Впрочем, структурное отличие этики Больнова от христианской состоит в ее всецелой экзистенциальности: *традиционным* образом перенимая (подпудно: принимая) христианский настрой, она (или же, в конечном итоге, он, Отто Фридрих Больнов) не профилируется никакой нормативностью, которую, наряду с апелляцией к индивидуальной, «уникальной», душе, все-таки подразумевает христианство. В этом смысле, философия Больнова показательно отстоит от учений современных ему христианско-экзистенциальных философов, конструктивно «разрывающихся» между эйдосами христианского и экзистенциалистского в апории, которую Больнов минует «в молчании», тогда как, например, Сартр – «гласно», отчетливо возражая христианскому учению, призывающему людей «будьте такими-то и такими-то», что «если ценности неопределенны, и если они все широки для данного конкретного случая... то остается лишь довериться нашим инстинктам» [29, с. 329].

«Конструированием» такого «этического инстинкта», в данном случае альтруистического общечеловеческого,

О. Ф. Больнов занимается в рассмотрении понятия «человечность» (в выступлении «Требование человечности» [85; 5], в главе «Судьба человечности в наше время в сочинении «Мера и несоразмерность человека» [86, 3]). На этом пути философ выдвигает «человечность» в качестве «механизма» гибкого, интуитивного разрешения той или иной этически «острой» ситуации, переплавляющего в единую ответную на нее реакцию букву нормы и голос чувства, механизма неминуемо процессуального – пребывающего в постоянном напряжении ответственности, допускающего для ближнего возможность повторения (исправления). Такая «простая», как пишет Больнов, человечность, будучи принципом, перекликается у него с содержательным строем «простой нравственности», обозначающей в одноименной более ранней работе соединение «неприметных добродетелей», выступающих «отправной точкой для обновления нравственной жизни» [109, с. 37–38]. По поводу данной книги философ поясняет, что «она должна пониматься исходя из времени ее возникновения» [там же], то есть полной потрясений предвоенной и военной поры. В то же время, об отстаиваемой им нравственности Больнов замечает, что она «выстаивает в качестве несущего пласта при любых исторических переменах, в том числе, в критические времена» [5, с. 33].

Если сопрячь последний сюжет с другим, из работы «Сущность и изменение добродетелей», согласно которому «добродетели возникают из определенного представления о человеке и с изменением представлений изменяются» [109, с. 38], то возникает некоторое формальное противоречие. Объяснением его могут выступить два момента. Первый – это оговариваемая выше *личная* приверженность философа

к «христианско-гуманистическому» этическому настрою с его «демократичностью», «мягкостью» – в отличие, скажем, от настроения ницшеанского. Вторым моментом является конструктивная пограничность философии Больнова, о которой в этическом ракурсе свидетельствует он сам (сводя воедино конструктивный план, опять-таки, с экзистенциальным): «...мне *хотелось бы* (здесь и далее курсив наш – *авт.*) оставаться открытым для *непредвиденных* возможностей будущего. Когда же принимаются определять образ жизни молодежи... освободившейся от традиционных норм... то я ощущаю здесь скованность и усматриваю ту трудность, что у нас, пожилых, возможно, даже отсутствует *орган* для верного *познания* того, что же приводит в новом поколении к новым добродетелям» [там же]. Впрочем, в данной сфере имеет место и более глубинная коллизия, которую, хотя и несколько путанным образом, подмечает одно из отечественных исследований: «...Больнов проявляет непоследовательность. С одной стороны, следуя антропологическому толкованию добродетелей, он их считает неотъемлемой частицей экзистенции и потому неизменными. С другой стороны... он признает изменчивость добродетелей в зависимости от духовных ценностей... эпохи...» [37, с. 128].

В этих строках разобранная выше проблема накладывается на другую проблему, не успевшую вследствие этого обрести логическое завершение, которое теперь, перефразируя приведенный фрагмент, можно более отчетливо представить, например, так: ...и потому он остается в системе «добро/зло – человек-этический», тогда как его антропология допускает постановку футурологического вопроса о выходе за пределы этой системы, о чем уже говорилось выше в разделе о философской антропологии. Что же касается

проведенного Больновым *исторического* исследования добродетелей (рыцарских, буржуазных, христианских), то оно позволяет философу сделать вывод, что «в нашей современности добродетели различных времен помножены на их различное духовное происхождение... разнообразно составляя человека» [109, с. 39].

Педагогика

Педагогическая теория в рамках прикладной философии Больнова наиболее обширна, «всепроникающа». Вообще, говоря о профилированности философии О. Ф. Больнова педагогической тематикой, это следует понимать как в теоретико-конструктивном, так и в личностно-жизненном плане, где второй обуславливает первый не только «количественно», но и специфически качественно – имеется в виду то, насколько «свойски» циркулируют педагогические мотивы в общем массиве творчества, насколько часто они оказываются окрашены культурно-исторически, а также претворяются в произведения малых форм (брошюры, статьи в периодике, доклады).

Первый этап педагогических изысканий у Больнова носит историко-философский характер. В гиссенский период им проектируется четырехтомная история педагогики, из которой, в силу «переключения на другие задачи», оказался реализованным лишь последний том – «Педагогика немецкого романтизма. От Арндта до Фрёбеля» (предыдущие тома замышлялись как «От Комениуса до филантропов», «Руссо и Песталоцци», «Немецкая идея образования») [там же, с. 27].

В пору осуществления «других задач» (майнцикий период, начало тюбингенского периода деятельности философа) педагогическая составляющая обретает у Больнова

фундаментальный характер. Речь идет о воспитательном векторе антропологической экзистенциальной философии Жизни («Новая защищенность», «Мера и несоразмерность человека», сопутствующие статьи), а также экзистенциалистском обосновании педагогики («Экзистенциальная философия и педагогика»). Первое обусловило развертывание в последующие годы антропологическо-педагогической эпопеи, второе сообщило последней *фундаментальную* «прививку» «проблемой экзистенциального» [93, IV, 3].

**Антропологическо-педагогические исследования
О. Ф. Больнова можно подразделить на два состава.**

Один из них, вытекающий из антропологической экзистенциальной философии Жизни, включает в себя произведения «Воспитание и жизнь», «Педагогическая атмосфера. Исследование чувственных межчеловеческих предпосылок воспитания», «Кризис и новый почин. К вопросу о педагогической антропологии», а также «Антропологический подход в педагогике».

Заглавие произведения «Педагогическая атмосфера», как уже отмечалось, является программным, подзаголовок же соответствующего сочинения отражает новый виток философско-психологических разработок Больнова, где положительные настроения, чувства сопрягаются с воспитательной сферой, подразделяемой философом на две перспективы: «с позиций ребенка» и «с позиций воспитателя» [90, Введ., ч. 1–2]. Если в ходе предыдущего исследования говорилось о необходимости «защиты» «нового» человека (ребенка, шире – представителя подрастающего поколения), то в данном случае этот сюжет рассматривается и в отношении воспитателя: согласно Больнову, «любое воспитание есть риск, в связи с чем возникает вопрос: откуда несмотря на все неудачи

и разочарования, воспитатель берет силы для того, чтобы завоевать доверие ребенка – именно настоящее, честное доверие, поскольку воображаемое доверие лишено смысла? Ответ: это может осуществиться лишь в том случае, если ему самому свойственно доверие к несущей основе мироздания, если он сам, в конечном счете, чувствует себя в этом мире защищенным. Это и есть религиозная основа всего воспитания» [109, с. 81].

В сочинении «Кризис и новый почин», расширенным образом повторяющем «Воспитание и жизнь», осмысленный Больновым ранее сюжет о кризисе и его преодолении прорабатывается в педагогической перспективе в двух взаимосвязанных планах: индивидуальном и общественном [94, I–V]. При этом здесь осуществляется историко-педагогический экскурс, в русле которого освещаются и развиваются современные педагогические задачи и подходы [там же, VI–X]. Поскольку данные изыскания выводятся из философски осмысляемой исторической ситуации, конститутивных «граней» человека, они попадают в разряд «педагогической антропологии», тогда как реализация указанных подходов в предметных сферах, опирающаяся на те же конститутивные грани, но также далее их *разграничивающая* и *шлифующая*, образует «антропологическую педагогику». Такова «теоретическая практика» Больнова, который *высказывается* о «сущностном различии» обоих направлений следующим образом: «одно из них есть ответвление философской антропологии, пусть и ориентированное на педагогику, второе – ответвление педагогики в предполагающем прояснении отношении к философской антропологии» [93, с. 44].

Сочинение «Антропологический подход в педагогике», откуда приведена данная цитата, представляет собой «педагогический заказ» философской антропологии, которая,

выполняя его, получает возможность систематизироваться. При этом наряду с тем, что философская антропология на современном этапе посредством ряда методических и содержательных моментов осуществляет выход к педагогике [там же, 5–8], ее формирование, как выясняет Больнов в ходе историко-философского исследования, во многом, пусть и негласно («имплицитная антропология»), пролегалo в русле педагогики, где решающее значение имел «образ человека» – база и маяк воспитательного процесса, – за счет чего антропология предстает как «ключ любой педагогической системы» [там же, 1–2].

Второй состав антропологическо-педагогической эпопеи О. Ф. Больнова пролегалет через произведения «Человек и пространство», «Сила слова. Размышления философии языка в педагогической перспективе», «Язык и воспитание», «Отношение ко времени». Основными педагогическими установками в соответствующих предметных сферах выступают обеспечение «правильного проживания» [88, V, 3, 3], «становления в ответственном слове» [95, VII, 7], «правильного отношения ко времени» [98, Введ., 1]. При этом исследуемые в данных направлениях жизненные феномены оказываются как непосредственно воспитательными, так и «общечеловеческими», перемежаясь между собой в разворачиваемых Больновым последовательностях определенных пунктов соответствующих произведений.

Проблематика пространства

Прикладные разработки проблематики пространства сосредотачиваются у О. Ф. Больнова в произведении «Человек и пространство», занимая промежуточное место между онтологическим рассмотрением данной проблематики

в этом же произведении [88, Введ.], символом чего могут выступать цитируемые Больновым слова Г. Башляра: «мир кругл вокруг круглого Dasein» [92, с. 210], а также концепцией «защищающего пространства» в антропологической экзистенциальной философии Жизни, метафорически проникающей в проблематику языка и времени посредством понятия «проживания в...». (Наряду с вполне естественным выражением «проживание в пространстве» Больнов целенаправленно использует выражения «проживание во времени», «проживание в языке» [95, IV, 3, d].)

Исследование проблематики пространства ведется Больновым в переплетении культурфилософского и реалфилософского дискурсов, причем последний фактически обретает у него в данном случае историческую глубину, поскольку те реалии, на примере которых выявляется пространственная жизнь человека, носят преимущественно сельский характер, не затрагивая технизированную урбанистическую среду, в чем проявляется некоторая несовременность этой философии*.

Масштабный антропологический экскурс Больнова относительно пространства оказывается отчасти «беспристрастным», отчасти выбирает маршрут, отвечающий запросам его «защищающей» концепции, отчетливо манифестированной философом в финале произведения. **«Задача правильного проживания» предстает здесь в виде трех «требований»,**

* Так, сочинение «Человек и пространство» по своей ауре сближается с некоторыми произведениями позднего Хайдеггера, «воспевающими» сельский уклад бытия, и явным образом отстоит, скажем, от написанных примерно в те же годы работ Ж. Бодрийера «Система вещей» [2], А. Тоффлера «Фуцушоки» [34], в немалой мере затрагивающих тему человека в пространстве, но «по умолчанию» рассматривающих городской европейский быт.

согласно которым, занятие «определенного места в пространстве» и последующее учреждение «собственного пространства защищенности» должно, во-первых, препятствовать «безродности» человека, его «безудержному» движению по миру, во-вторых, остерегаться скатывания к замыканию «в капсуле внутреннего пространства», сохраняя «напряжение» между последним и внешним пространством; в-третьих, расширяться от «наивной веры в прочность собственного дома» к «доверительному» вручению человеком себя «несущему» «великому пространству» [88, V, 3]. На последнем этапе данного сюжета Больнов вновь «осторожно», «окрайно», как это свойственно в данном отношении его философии, ступает на «порог в религиозное» – так можно именовать конструкцию, выступающую не столько, скажем, «фундаментом», сколько «конечным пунктом», «пределом» его философии (об этом говорилось выше в подглаве «Фундаментальная философия» в разделе «Трансконструкции» в связи с понятиями «под-основа», «надежда»).

«Философия пространства» О. Ф. Больнова получила наименьшую долю внимания в отечественных публикациях по его творчеству. Проблемным замечанием по ее поводу является мнение, что «критический анализ больновской концепции «пространственного измерения» человека, выдвинутой в качестве антитезиса хайдеггеровской трактовке «бытия и времени», свидетельствует об антидиалектическом противопоставлении категорий «пространства» и «времени», которое является следствием узко-антропологического подхода к исследованию «исторических форм общественно-практического бытия человека...» [8, с. 16]. Возражением на этот несколько «головомомный» тезис может явиться не только указание на «симметричную» причастность пространства

и времени у Больнова единой конструкции «защитной оболочки», но и на безусловное учтывание О. Ф. Больновым взаимосвязи обеих категорий, полагаемой современной ему физикой (которой он сам занимался в молодости) и выражающейся, в частности, в понятии «событие» [94, X]; что же касается работы «Человек и пространство», то ее необходимо понимать как целенаправленное *фокусирование* на проблематике пространства.

Проблематика времени

Разработка О. Ф. Больновым проблематики времени, восходящая в ее непосредственном виде еще к произведению «Сущность настроений», в котором она обладала антропологическо-психологическим статусом, после ее «рассредоточенного», «косвенного» появления в последующих произведениях **была систематизирована философом в педагогическом ракурсе в работе «Отношение ко времени», замыкающей его антропологическо-педагогическую эпопею.**

Стратегией данного произведения является анализ трех традиционных модусов времени: прошлого, настоящего и будущего, показывающий, «что различные формы временности в жизни объединяются в превосходящее их единство, где каждая в отдельности обладает своей особенной функцией» [109, с. 54]. Такое единство является средой человеческой жизни, интерпретируемой в свете этого как «проживание во времени» – «правильное отношение, при котором человек движется в широком «русле» времени, не бросаясь опрометчиво навстречу будущему, упуская при этом настоящее, но и не пренебрегая задачами мгновения» [там же], оказываясь, между тем, «преемником прошедшего» [98, Обобщ.].

Другой метафорой здесь выступает «здание времени», заимствуемое Больновым в данном контексте у А. Сент-Экзюпери. Формирование такого отношения ко времени оказывается педагогической задачей, подразделяющейся на «требования» «невозмутимости» (*die Gelassenheit*) и «надежды» – таких «психобытийных» добродетелей, одна из которых профилируется, а другая обуславливается субстанцией времени, и которые отвечают соответственно за подпитываемое прошлым пребывание в настоящем и за открытость будущему. Более общей установкой, синтезирующей предыдущие, выступает «требование вечности» – «выстаивания в преходящести человеческого бытия, которое можно обрести не посредством бегства из времени, но лишь за счет верного его исполнения» [там же, с. 111]. Данная триада, особенно в своей заключительной части, напоминает триаду требований к «проживанию в пространстве», рассмотренного в предыдущем разделе.

Описанный конструктивный комплекс отвечает в итоге, согласно замечанию самого Больнова, «нормальному течению времени... в котором люди находятся как рыба в воде...» [109, с. 54]. Указанное соответствие, учитывая неразрешимость антиномии эмпирического и онтологического начал в антропологической философии, о котором не раз говорилось в настоящем исследовании выше, *в конечном счете*, может пониматься либо как преимущественно философское *обоснование*, либо как преимущественно философское *описание* существующего положения дел.

Философия языка

Опираясь на опыт настоящего исследования по линии «тема языка в философии О. Ф. Больнова», которая может быть представлена как «философия языка», последнюю

следует подразделить на практическую (анализ естественного словоупотребления, о котором говорилось выше в разделе о методологии в подглаве «Фундаментальная философия») и теоретическую.

В теоретической философии языка – в произведениях «Сила слова», «Язык и воспитание», «Воспитание и жизнь», «Философия познания 1, 2», «Исследования по герменевтике II», а также статьях и докладах, объединенных, в частности, в сборники «Воспитание культуры разговора», «Воспитание культуры вопроса» – **постоянно перемежаются фундаментальный и прикладной планы.** Наряду с «централизованным» осмыслением бытийного статуса языка, его значения как одного из важнейших объектов современной философии [91, I; 95, Введ.], отдельные фрагменты подобного плана встречаются в тех или иных местах других произведений. **Прикладную философию языка Больнова можно подразделить на герменевтико-лингвистический, антропологическо-педагогический и культурфилософский составы.**

Герменевтико-лингвистические изыскания у Больнова сосредотачиваются во втором томе «Исследований по герменевтике», а также во второй части работы «Язык и воспитание», отличаясь от антропологическо-педагогического подхода акцентом на внутриязыковые механизмы, их связь с «оголенным» мышлением. **Антропологическо-педагогическое исследование,** напротив, привязывается к ситуациям реальной, зачастую весьма обыденной, жизни. Так, Больнова занимают «формы разговора», «тон языкового общения», «ошибочные формы употребления языка», воплощающиеся в «обмене мнениями», «дискуссии», «переговорах», «сценической речи», «разговоре на уроке», «самовыговаривании»,

«диалекте и жаргоне», «учебном тоне», «брани и ругани», «молчании», «болтливости», «односторонности и утрировании», «хвастливой речи» и т. д. и т. п. [95, ч. I]. Данный ряд смыкается у Больнова с более фундаментальными антропологическими (оборачивающимися вышеуказанными герменевтико-лингвистическими) проявлениями языка – функциями означивания и наименования, миро-воззрения, воздействия на действительность, поэтического выражения и т. д. [91, II–IV; 95, ч. II]. При этом разработки философа располагаются в таком поле, которое «отстоит от специфических построений науки о языке и потому должно разрабатываться *прежде* них», сохраняя, впрочем, «открытость постановки вопроса, учитывающей все новые и новые факты» [95, с. 19–20].

Начиная оговоренный выше «языковой» этап антропологическо-педагогических исследований, О. Ф. Больнов остаивается на истории языковой проблематики в философии и педагогике Нового времени, отмечая их «неприязнь к языку», выражающуюся – в философии – в адресованном языку упреке в неточности передачи мышления или же, наоборот, в убежденности по поводу тотального обуславливания первым последнего, в педагогике же – в избегании «книжности в школе». Анализируемый далее Больновым «поворот к языку в философии современности», преодолевающий субъект-объектную парадигму, самодовлеющий грамматизм, призван (в том числе посредством усилий самого философа), откликнуться на потребности педагогики [там же, Введ., 1].

Подытоживая проделанную в данном направлении работу, Больнов говорит о языке как среде, которая, с одной стороны, «требуется» человеку для «самопонимания и формирования», с другой стороны, которая способна – в силу ее

«тонкости», «подвижности» – в значительной мере, подчас роковым образом, деформировать намерения человека, иначе говоря, его самого, что обуславливает задачу воспитания в человеке «ответственного обращения со словом», индикатором которого является, в частности, столь значимое для Больнова умение «сдерживать данное обещание» [там же, ч. 2, VII, 7].

К культурфилософскому составу прикладной философии языка Больнова относится соответствующий пласт в общем строе произведения «Рильке», а также разделы «Педагогика немецкого романтизма от Арндта до Фрёбеля», в которых освещается теоретический и практический вклад в культуру языка таких немецких философов-педагогов, как И. Г. Фихте, Ф. Л. Ян, Э. М. Арндт [78, ч. 2, 1–3].

Исследование художественной литературы

Исследование художественной литературы как самостоятельное направление в философии воплощается у О. Ф. Больнова в сочинениях «Философия жизни Ф. Х. Якоби», «Рильке», «Беспокойство и защищенность в образе мира у новых литераторов», в отдельных главах «Сущности настроений», «Французского экзистенциализма», а также в некоторых статьях. Общей особенностью «философского литературоведения» (так можно именовать это направление) у Больнова, как и обычно у других философов, оказывается преимущественное внимание к идейному содержанию исследуемого материала, нежели к его художественным достоинствам, литературной форме (как то практикуется в литературной критике, филологических исследованиях), иначе говоря, произведения литературы предстают для Больнова носителями

«имплицитной» философии, которую он эксплицирует*, в результате чего эту его деятельность можно охарактеризовать как межфилософскую. Сам Больнов на этот счет говорит следующее: «Посредством обращения к свободным формам литературной жизни следует по возможности противодействовать склонности к школьному упрочению в философских антиномиях, выявлять под различиями этих направлений их скрытое единство и, наоборот, при помощи заостренных философских параллелей содействовать тому, чтобы некоторые моменты литературного творчества проступали отчетливее» [79, с. 10].

Произведения «Рильке» и «Беспокойство и защищенность...» сообща выражают интерес Больнова к современной ему германоязычной литературе в ракурсе антропологической

* **«Имплицитная философия»** – парный термин к термину «эксплицитная философия»: философия, «скрывающаяся», «растворенная» в той или иной традиционно не-философской деятельности (в частности в творчестве), изначально не осознаваемая, не заявленная актором, окружающей общественностью как таковая и эксплицируемая («извлекаемая на свет») – как правило, спустя некоторое время – усилиями философов, исследователей философии – как одиночных (например: реконструкция Ж.-П. Сартром экзистенциально-философской позиции Бодлера в одноименном произведении), так и их сообществом, философской традицией (например: широкое признание экзистенциально-философских идей в некоторых произведениях Ф. М. Достоевского, М. Унамуно, С. Беккета, Ф. Кафки и т. д.). (Ср. с понятием «имплицитная антропология» у Больнова, которое он рассматривал и использовал с подачи М. Ландмана [93, II, 1]). Соответственно **«Эксплицитная философия»** («традиционная философия», «явная философия») – это философия, «заявляющая» о себе, осознаваемая ее автором, философской традицией как таковая (как правило, манифестированная в некотором тексте) в единстве ее характерных для нее свойств: отвечает сущности философии как высоко абстрактного содержательно универсального теоретизирования, относится к тому или иному типу, направлению философии, реализует философский дискурс того или иного типа.

экзистенциальной философии Жизни. (При этом обособление им исследования творчества Р. М. Рильке, в наибольшей мере занимавшего Больнова на протяжении ряда лет, в отдельную книгу совершается философом в большей мере из организационных соображений.) Данный интерес уходит корнями в военное и непосредственно послевоенное время, когда литература «приносила утешение и не давала чувствовать себя одиноким» [там же, с. 9].

В последующий период роль художественной литературы оказывается для мыслителя также и весьма конструктивной, поскольку, будучи «незакрепощенной методическими трудностями философов», она «способна высказываться в значительно более широком диапазоне нового жизненного опыта, за счет чего одновременно расчищать путь для философии, следующей за ней менее быстро» [там же], в частности, в интересующей Больнова сфере. Помимо творчества Рильке речь при этом идет о произведениях Г. Гессе, Г. фон Гофманстала, Й. Вайнхебера, Ф. Г. Юнгера, наследующих мотивы «Бури и натиска», романтизма, сближающихся в конце XIX в. с философией жизни, и далее отражающих-воплощающих идейные «колебания» между этой философией и экзистенциализмом. Во второй части «Беспокойства и защищенности...» Больнов обращается к истокам данной литературы, рассматривая творчество Ф. Новалиса, Э. Т. А. Гофмана, Й. Ф. Айхендорфа.

Что касается Р. М. Рильке, то общее видение О. Ф. Больновым его наследия сводится к следующим тезисам. Во введении к труду «Рильке» философ, прежде всего, называет Рильке «поэтом нашего времени», поскольку у последнего «как ни у кого более обрели столь сильное выражение беды и трудности, но также надежды и новые начинания нашего времени» [77, с. 9], повторяющего в своем драматизме то

время, в котором творил Рильке. Наряду с этим Больнов характеризует Рильке как «поэта человека», который, отстраняясь от *людского* многообразия, занимался *человеком* в его метафизической ипостаси, реализуя при этом «задачу» «извлечения на свет из беспочвенной тьмы новых черт и новых возможностей» «в эпоху крушения идеалов и всеобщих сомнений» [там же, с. 10]. Наконец, лирику Рильке Больнов определяет как «лирику мысли», противопоставляя ее в ее «всцелой объективности» традиционной «лирике переживания», за счет чего она оказывается столь близка к философии.

В целом, произведение «Рильке» представляет собой впечатляющее полотно, на котором в филигранном переплетении стихотворных и комментирующих их философских строк в степенной последовательности глав-«строф» философ-художник мыслит/пишет в унисон с художником-философом: воссоздает его философию, одновременно претворяя ее в свою.

Среди других писателей, творчество которых осмысляет О. Ф. Больнов, выделяется также ряд французских авторов – А. Камю, А. Мальро, А. Сент-Экзюпери, М. Пруст («Французский экзистенциализм»). Так, например, анализируя произведение Сент-Экзюпери «Цитадель», Больнов прописывает концепцию необходимости защищенности для экзистенциального человека посредством диалектического взаимоотношения понятий «презренной оседлости» и «мужественного градостроительства», «подлинного обладания домом», «подлинного проживания»; беспроблемной защищенности «не покидающего стен» и защищенности «возвращающегося <в них> издалека» [92, VIII].

Творчество М. Пруста рассматривается Больновым в соседстве с литературным наследием Ницше («Так говорил

Заратустра», «Странник и его тень», стихотворения) в соответствующих главах произведения «Сущность настроений» в части, посвященной разработкам проблематики времени, противостоящей проблематике времени у Хайдеггера. У Пруста Больнов акцентирует экзистенциальное «переживание счастья», а также значение воспоминаний, «связи с прошлым» в структуре личности, у Ницше же выявляет «учение о великом полдне», его приложение к жизни человека, к истории [72, XII, XIII].

Социально-политическая мысль

Заглавие настоящего раздела подразумевает освещение в наследии О. Ф. Больнова как непосредственно политической философии, так и более общей социальной философии, как классического философствования, так и «светского» выражения общественно-политических взглядов, которое обретает философское измерение.

Политическая направленность мысли О. Ф. Больнова в целом невелика: политический сектор в его философии узок, участие философа в политической жизни незначительно. С одной стороны, это объясняется специфическим личным складом О. Ф. Больнова, с другой стороны, это в немалой мере свойственно «университетско-школьной» философии [9, с. 114], в рамках которой философ устойчиво реализовывался все послевоенное время. В итоге, в сравнении, например, с его ровесником и отчасти философским единомышленником во Франции Ж.-П. Сартром, ведущим бурную общественную деятельность, откликавшимся на текущие политические события, Больнов предстает весьма аполитичным, в сравнении же с такими немецкими мыслителями, как К. Ясперс, в отдельных произведениях которого содержится

критика существующих политических тенденций, как учитель Больнова физик М. Борн, открыто выступавший против милитаристского курса ФРГ, – слабо политичным.

При всем том **О. Ф. Больнову был присущ глубинный общественный пафос**, выражающийся в его подразумевающей перспективу благого социального устройства антропологической экзистенциальной философии Жизни, смыкающейся с этическими и педагогическими изысканиями, в его живой, «человечной» (согласно больновскому же определению соответствующего идеала) университетской деятельности, которая естественным и, в то же время, принципиальным образом избегала какого бы то ни было формализма, схоластической зашоренности, самодовольства. Именно поэтому немецкий издатель В. Е. Бём обратился к О. Ф. Больнову, как и к физику М. Борну, теологу К. Барту, философам Г.-Г. Гадамеру, Ф. Лершу, с предложением рассказать о себе на страницах сборника «Исследователи и ученые», в предисловии к которому он пояснял, что желал собрать воедино портреты тех «немногих людей, которые достойно воплощают в себе выдающуюся индивидуальность, ответственность» в «нашу нивелирующую массовую эпоху» [41, с. 3].

Упомянутый выше политологический сектор в философии Больнова составляет критика (довольно декларативная) тех общественно-политических тенденций современного общества, которые представляют собой угрозу разрушения, вырождения экзистенциальной сферы человека, укорененной в ней высшей этической добродетели – человечности, о чем философ высказался в начале 60-х гг. в брошюре «Требование человечности», запечатлевающей одно из его университетских выступлений и вошедшей затем в расширенном виде в произведение «Мера и несоразмерность человека». Такие

тенденции, по Больнову, проявляются в сферах науки и техники, общественного и политического устройства. К ним относится наступление всепоглощающих «целесообразности», «технической рациональности» (обозначаемых философом некогда – применительно к японской культуре – также как «американизирование»), обрывающих давние культурные традиции, вытесняющих из жизни какой бы то ни было романтизм, экзистенциальную сосредоточенность, исконно подпитывавшие творческие устремления человека, превращающегося отныне в «карточку», фиксирующую тот или иной набор из «каталога» заранее установленных качеств. Последние складываются на фоне самодовлеющей специализации в науке, «фабричности» в преподавании, на фоне политического тоталитаризма (предстающего тем более опасным, чем более «идеалистические формы» он обретает), манипулирования общественным мнением при помощи средств массовой коммуникации в экономических и политических целях. Все это реализует общую тенденцию «сведения человека к объекту», его «унижения» (*die Erniedrigung* – как говорит Больнов, цитируя Г. Марсея), выступая «злом» (*das Böse*) современной эпохи [86, 3, I].

В целом «второплановость» социальной тематики в философии Больнова может объясняться экзистенциалистским характером его творчества – позицией, согласно которой, «окончательное единство исходит все же лишь из плоскости экзистенциального» [3, с. 8]. В связи с этим, с «организационной точки зрения», можно констатировать, что Отто Фридриху Больнову в его философствовании, ограниченном, как и у всех людей, относительно небольшим сроком жизни и характеризующемся определенным уровнем «качества» исполнения, «вполне хватало» разработки проблемы человека в личностно-социальном, внеполитическом измерении.

Философия в мире. Гуманистическая философия

В этой подглаве речь идет о том, насколько философия Отто Фридриха Больнова – взятая как философия-принцип – актуальна в современном мире. То есть насколько она действительна, связана с крупными практическими процессами/тенденциями – естественно, «антропными», поскольку Больнов и коллегиальные ему мыслители не занимались натурфилософией.

Здесь установочным образом следует заметить, что философия, при всей ее высокой абстрактности, «кабинетности», все-таки имеет прямое отношение к окружающему – «сермяжному» – миру, который философы, если вспомнить знаменитый тезис Маркса, исконно <умозрительно> объясняли и который с некоторых пор вознамерились <стратегически> преобразовывать. При этом, объясняя мир, философия действует как наука, а, преобразовывая, – как инженерия и одновременно как менеджмент (в его организационном аспекте). Собственно, между этими сферами человеческой жизнедеятельности философия и распределяется, будучи в целом далека от фантазии, от чистого искусства*, от религии**.

* Хотя неминуемая существенная специфика философии как раз заключается в том, что ей присущи черты искусства: с одной стороны, поэзии и художественной литературы, с другой стороны, <умозрительной> архитектуры и, наконец, спортивности («интеллектуальная гимнастика»).

** Далека от религии, но не от теологии! Кстати, в любой религии также содержатся свои инженерия и менеджмент: в плане стремления людей через апеллирование к Богу воздействовать на состояние, «поведение» мира, в частности, на судьбу того или иного обращающегося к нему человека.

Тем не менее не все философии близки к миру в одинаковой мере: и в аспекте его конкретики, и в аспекте его современности – в целом в плане некой «животрепещущести». Так, например, учение Парменида о Бытии и Ничто отвечает за мировой «фон», и потому, казалось бы, непрерывная актуальность сего учения в «обычной жизни» не проявляется. Или же иначе: мысль Парменида постоянно актуальна для «специалистов», тогда как для остальных людей – схоластична и <в связи с этим> неизвестна. А вот учение Хайдеггера о личном бытии и экзистенции, о бытии-в-мире и бытии-к-смерти известно/интересно людям и вне философских факультетов (особенно так происходило в современную ему пору), сопрягается ими с лично- и социально-психологическими, мировоззренческими перипетиями повседневного бытия.

В этом смысле возникает интерес/задача сопоставить ту или иную философию с «текущими событиями» (вплоть до «новостей»), оценить меру ее «насуточной актуальности».

В принципе, это могли бы осуществлять сами философы, но в свое время они такой задачи себе, как правило, не ставили, ныне же выдающиеся/видные философы отсутствуют... На этом фоне данная задача могла бы сегодня реализовываться философами-блогерами. Ведь существует множество блогеров-политологов и -экономистов (зачастую эти амплуа сочетаются в том или ином едином субъекте), которые со вкусом комментируют текущие события, при этом некоторые из них рассуждают с высоты крупных политологическо-экономических – вплоть до социально-философских – конструкций. Активность подобной деятельности объясняется тем, что политическая реальность является «горячей»,

«зрелищной» (как минимум, весьма наглядной), а ее «обществоведческие» объяснения многим вполне доступны. Философская же теория сложнее, «элитарнее», при этом те реалии, которые она анализирует, оказываются более «крупными» и подчас более пространными, чем социально-политическая теория*. В любом случае, «злостные» философские блоги, в итоге, не распространены (не прижились?): по указанной ли выше причине, по причине ли того что философов меньше, чем политологов, либо же поскольку философы склонны сторониться «толпы», замыкаться в своем сообществе.

Отсюда предлагаемое сейчас «взвешивание» идей Больнова на предмет их социокультурной актуальности – а также и «футуристического» потенциала – может мыслиться в современном формате «философского блога», который, в свою очередь, в общем-то, вписывается в формат старой доброй философской публицистики.

При этом разъясняюще-комментирующий подход в отношении «мирского» значения той или иной философии, при всей его возможной популярной подаче, неминуемо обернется новой философией, причем весьма самостоятельной,

* Например, людям резонно согласиться с наличием ныне в обществе экономического кризиса – понимаемого, скажем, как выпуск в оборот избыточного количества долларов, негласное образование глобальной финансовой «пирамиды», однако весьма проблематично внятно осознать и соответственно признать наличие сегодня кризиса духовного, нравственного, хотя многие умы на это сгуют. Так вот, действительно ли имеет место такой кризис, а не просто дают о себе знать соответствующие извечные негативные тенденции, исторически несколько изменившие свое обличье? И если кризис все-таки имеется, то каковы его «объективные параметры»? – не столько те или иные внешние проявления, сколько именно «умозрительный» профиль, который, «по условиям задачи», при этом был бы множеству людей понятен относительно однозначно, и они были бы в этом понимании между собой согласны.

поскольку, во-первых, исходная философия разворачивалась в прошлом, и мир с тех пор уже в некоторой мере изменился, побуждая как раз оценить историческую значимость былых идей, а во-вторых, автор не осуществлял ту их поверку, о которой сейчас идет речь – иначе в ней не было бы необходимости и следовало бы попросту читать его тексты.

В целом, любое исследование любого авторского материала – особенно «гуманитарного», особенно философского, – как известно, выступает Интерпретацией – сакраментальной деятельностью в интеллектуальной среде новейшего времени. В кругу базовых интерпретационных процедур (ходов) имеет смысл остановиться на трех – они будут реализованы ниже в «актуализации» идей Больнова.

1. Выбор интерпретатором в материале некоторых текстуально-смысловых образований («полей», «линий», «точек») (и соответственно забвение других), расстановка их в некоторой смысловой последовательности и, возможно, иерархии.

2. Выявление в текстуально-смысловых образованиях наиболее существенных (базовых, ключевых) смыслов через «сворачивание» того или иного относительно обширного текста в краткий новый текст («текст-экстракт») – некие «выжимки», тезисы, «формулы» (с неминуемыми текстуальными дополнениями от интерпретатора – см. следующую позицию).

3. Производство интерпретатором текстуально-смысловых образований, которые более или менее «свободно», творчески взаимодействуют с материалом: «исходя» из него, «отталкиваясь» от него, «соприкасаясь» с ним, его «доставляют», «надстраиваются» над ним («посттекст»).

Применительно к мысли О. Ф. Больнова для нижеследующих размышлений это выглядит следующим образом.

В рамках первой интерпретационной процедуры в исследуемом материале выделяются такие понятийно-тематические составляющие, как «экзистенциальность», «открытый образ человека», «человечность», а если брать на уровне философских направлений, то соответственно – экзистенциальная философия, философско-педагогическая антропология, этика. На уровне же текстов автора рассматриваются группы соответствующих сочинений с приматом следующих: «Экзистенциальная философия», «Экзистенциальная философия и педагогика», «Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма» («экзистенциальность»), «Антропологический подход в педагогике» («открытый образ человека»), «Требование человечности», «Мера и несоразмерность человека» («человечность»), а также, в совокупном ключе, – «Самопредставление» (данное произведение в переводе на русский язык фигурирует в настоящем издании). При этом, будучи обособленными друг от друга, указанные тематические составляющие также переплетаются между собой – ситуация аналогична той, что фигурировала выше, в разделе «Фундамент философии О. Ф. Больнова» в подглаве «Фундаментальная философия».

Второе интерпретационное движение в значительной мере опирается на риторику Больнова, которому, во-первых, самому был присущ прозрачный, публицистический стиль философского изложения, а во-вторых, который активно «кристаллизовал» свои соображения в вышеупомянутых словесно-смысловых «формулах» (в современном информационно-экономическом ключе можно сказать – в «слоганах») – таковые во многом фигурируют в заглавиях его произведений и их частей. Таким образом, Больнов буквально «идет навстречу» интерпретатору, «заметно облегчает» его деятельность.

Что касается третьего интерпретационного направления – естественного «как воздух», «овевающего» «творческой мыслью» те или иные интерпретационно-методические *установки*, – то здесь, разворачивается, скажем так (вновь в терминах нынешней масскультуры), – философия «Больнов +»: некие «коллегиальные», «эстафетные» по отношению к его наследию соображения. Содержательно это объясняется появлением со времени «жизненного мира» мыслителя новых социокультурных реалий. В аспекте же формы философствования практикуется подход весьма обзорный, «с птичьего полета», буквально сотканный из вышеупомянутых философских «формул»/«слоганов», а также оперирующий культурно-историческими «общими <точнее, «хрестоматийными»> местами». В результате, фактура текста оказывается сродни словарно-справочной, но в данном случае она прилагается не к ознакомительному описанию некоего положения дел, а к его испытующе-вопрошающему постижению – как бы пафосно это ни звучало.

Экзистенциальность

Отто Фридрих Больнов является маститым исследователем экзистенциальной философии и экзистенциализма и одновременно «созидательным» мыслителем в этом направлении. Он полноправным и полнокровным образом ввел экзистенциальную составляющую в свое обширное разноплановое философствование, тем самым явив живой пример того, что таковая в философии неустранима – с тех пор как она проявилась в философии, явившись посредством этого миру.

Однако осознав некогда экзистенциальность, философия тем самым поведала общественности не какую-то специфическую «высоколобую» коллизию – типа платоновского

учения об идеях либо расхожей апории о курице или яйце, – а нечто для каждого человека ближайшее, не-обходимое. В этом смысле, откровения экзистенциальной философии должны оставаться для людей постоянно актуальными – подобно, скажем, всеобщему изучению в младших классах арифметики, а в старших – базовому сексуальному просвещению.

Между тем для «обычных» людей эти откровения лишь «промелькивают» (причем не всегда) в общеобразовательном курсе философии в системе среднего и/или высшего образования, а для интеллектуалов зачастую представляют собой «былой этап» в истории идей. Правда, некоторые современные «специалисты в области философии» молчаливо понимают, что экзистенциальная тема «постоянно рядом» с ними, хотя и не является объектом их публичной интеллектуальной деятельности; однако некоторые мыслят ее именно в качестве прошлого: тем самым или фактически вступив на сомнительный для философии путь «научно-технического» толка, где правит бал императив постоянного прогресса, инновирования, или же полагая (ощущая?), что обращение к «непосредственно-личностной» проблематике в «постмодернистской» стихии «культурологической», «междисциплинарной», «интерпретационной» философии неуместно, недопустимо.

В силу подобного положения дел среди философов, экзистенциальная философия, являющаяся потенциально близкой для «простолюдинов», тем более остается от них далекой. Хотя в среде интеллигентных людей – в данном случае российских – слово «экзистенциальный» нередко то тут то там произносится, причем с некой «тихой позой» (в половине случаев при этом с добавлением лишнего слога:

«экзистенциальный»...). «Поза» во многом носит инерционный характер: имеется в виду, что люди в той или иной мере помнят – непосредственно или уже «фантомно» – о тех временах, когда экзистенциализм «будоражил умы» (в России – в 60–70-е гг.). Так, «...люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма», – писал в послевоенные годы в своем знаменитом эссе Сартр; «...один Жан-Поль-Сартра лелеет в кармане и этим в сознании горд», – звучало уже после его смерти (сегодня это 40 лет тому назад) в песенке культовой отечественной андеграундной рок-бард-группы.

Однако насколько «прямолинейно» соответствует экзистенциальная философия жизни и умонастроениям не-философов? С одной стороны, вполне: аналогично тому, как мольеровский Журден, просвещаясь, некогда удивленно узнал, что всю жизнь говорит «прозой». С другой стороны, возможно, не совсем, поскольку, если продолжить аналогию, можно сказать, что та проза, которой говорил Журден, будучи «бытовой», не тождественна прозе литературной, присущей и подвластной лишь писателям. То есть, возможно, что постижение/освоение человеком экзистенциальной философии изменяет «консистенцию» его личности/бытия, и, даже если человек был прежде к ней потенциально близок/податлив, означает для него переход здесь на новую ступень. Скажем, ситуация аналогична той, как систематически воцерковленный христианин отличается своей религиозной определенностью, цельностью от человека внеконфессионального – христианина лишь «по натуре», «стихийно».

А если человек к экзистенциальной «физиологии» не был близок? Впрочем, возможно ли такое, ведь все люди так или иначе обладают свободой, их жизнедеятельность

разрывает замкнутый круг животных инстинктов, они в той или иной мере обладают специфической человеческой рефлексивностью, теорийностью – в первую очередь, пониманием, осознанием Я, суверенности актов своего выбора, долгосрочного планирования. И все-таки: имеются ли в экзистенциальности «градации», «категории»? С одной стороны, да: ведь крупным экзистенциально-философским сюжетом выступает разграничение «подлинности» и «неподлинности» и соответственно на одном фланге – осознанности, решимости, ответственности, а на противоположном – «нечистой совести», впадения в «das Man», в состояние, именуемое «плыть по течению». С другой стороны, существование, по мысли Больнова, носит квантовый характер, что как раз соответствует бинарности подлинного/неподлинного состояний. Отсюда в итоге, возможно, дело заключается не столько в градациях, сколько в «удельном весе» каждого из состояний в жизни того или иного человека. Отсюда у людей, знающих и «исполняющих» экзистенциальную философию, подлинное состояние тотально преобладает, в противоположность же этому люди, у которых оно «стремится к нулю», скатываются к состоянию «животному» или же переводятся внешними силами, как это сегодня становится все более реалистичным, в состояние «биоавтоматическое» («зомбированность», «киборгизация»). При этом навстречу последней тенденции выступает пришествие в мир на наших глазах так называемых нейросетей – эдаких программных «франкенштейнов», – интеллектуально-гуманитарная деятельность которых в ряде аспектов неотличима от человеческой, при том что «за» ней, как мы понимаем, разверзается не-человеческая пустота – естественно, что они при этом напрочь лишены какой бы то ни было экзистенциальности.

Впрочем, в данной точке, возможно, точку ставить не следует, а вместо этого уместно сделать небольшой конструктивный экскурс в экзистенциально-философскую сферу. Так, О. Ф. Больнов в ней выступал «певцом» темы принципиально прерывистого характера человеческого существования. Это, можно сказать, означает сумму точек постоянного «входа» в последнее, его «поддерживания», где каждая точка сосредотачивает в себе новое напряжение мысли в оперировании новой порцией свободы выбора, целеполагания, далее – новую решимость в воплощении выдвинутой очередной деятельностной установки и в связи с этим нового напряжения физических и моральных сил, наконец, – новое принятие на себя ответственности за осуществляемый совокупностью всего этого новый шаг/такт существования/жизни, его результаты и последствия. Все это метко закрепил некогда «увлекшийся» марксизмом Сартр: «Экзистенция есть труд нашей внутренней жизни» [27, с. 17].

С другой стороны, тот же Сартр запечатлел еще одну экзистенциальную «философему»: «Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. ...Человек есть ни что иное, как ряд его поступков...» [29, с. 333–334]. В связи с этим, возвращаясь к ультрасовременному феномену нейросетей, вполне можно додумать, что таковые с некоторых пор смогут продуцировать не только высоко «рукотворноподобные» объекты, но и весьма «человекообразные», «поведенческие треки». В них для воспринимающих их людей систематически прочитывались/проговаривались бы и «напряженные раздумья», и «творческие озарения», и «непредсказуемые реакции», и «бремя ответственности», и, наконец, «исполненность удовлетворением» или, наоборот, «переживание неудачи», «чувство вины»,

«угрызения совести», и т. п. В принципе, нечто подобное уже сейчас проявляется в диалогах с искусственным интеллектом, если разговор строить вдумчивым образом, провоцируя машину на разрешение формируемых ведущим собеседником проблемных коммуникационно-психологических ситуаций. Чем же в таком случае подлинная человечность/экзистенциальность будет отличаться от ее симулирования? Существенный ответ на это, видимо, таков: наличием сознания.

В этом смысле, тема сознания выступает в экзистенциальной философии второй крупной составляющей, и ее «певцом» явился Ж.-П. Сартр, выдвинувший фундаментальное разделение «для-себя» и «в-себе». Данные философские термины на свой лад фиксируют то интуитивно понятное «простым» людям положение дел (а зачастую на практике для них как раз весьма непонятное, труднообъяснимое), что пространство сознания, сознаваемый мир – это тончайшая/бесплотная и одновременно всеобъемлющая, всезаполняющая среда, которая фатально недоступна непосредственным образом никому кроме ее центра и одновременно горизонта – само-сознающего Я, которая в силу этого является принципиально уникальной и держится/удостоверяется исключительно лишь этим Я, удостоверяется буквально «кожей» – некой непрерывной динамической сенсорно-когнитивной констатацией. Естественно, все это исторически сфокусировано в декартовском когито, эстафету которого переняла гуссерлевская феноменология, и потому совершенно справедливо/ достоверно, что «синонимом» понятия «экзистенциальная философия» иногда выступает выражение «экзистенциально-феноменологическая парадигма».

Возвращаясь к мысли О. Ф. Больнова, следует заметить, что в его экзистенциалистской картине тема сознания

существенным образом не фигурирует (или же присутствует по умолчанию, поскольку и решимость, и ответственность, понимаемые «изнутри» человека – а именно так, естественно, происходит у Больнова, – по определению, невозможны без сознания, выступающего для них неминуемой основой); хотя в его философии в целом важное место занимает феноменология – в первую очередь, в антропологических штудиях по линии пристального внимания к поведенческо-психической конкретике.

В итоге, если в понимании экзистенциальности «отдавать должное» сознанию, то тем самым обретается радикальный определитель «сущности человека», заключающейся в наличии у людей данной «субстанции». При этом сознанием обладают ведь люди весьма различные – даже «минимально экзистенциальные» (мыслящие и поступающие шаблонно, безответственно), – хотя бы в силу того, что сознание коррелирует с языком, а таковой для всех психически нормальных людей в функциональном отношении един. В частности, в конечном счете, язык/речь позволяет практически всем индивидуумам относительно аналогичным между ними образом выразить (или хотя бы осмысленно согласиться с тем...), что они «имеют» и понимают среду сознания, «житейски» описанную через абзац выше, и, наоборот, что они (большинство из них) хорошо понимают, что робот/нейросеть <пока> никакого сознания не имеет, что в наличие сознания у этих «искусственных существ» они <пока> не верят. Таким образом, наличие сознания является в «устройстве» человека «базовым квантом».

Однако, если приглядеться, то и здесь разворачивается своя проблемность – к ней подводит даже беглый обзор палитры «онтопсихических» феноменов, которые важно учитывать

в общей картине понимания вопроса – как это «завещал» в философско-антропологическо-педагогической перспективе Больнов. Данная проблемность касается возможных, опять-таки, градаций/категорий сознания. Например, нам хорошо известны выражения «ясность сознания» (в том числе, иногда «обостренная») и противоположным образом – «помутнение сознания», «угасание сознания». С другой стороны, очевиден феномен «потери сознания» (и инверсным образом – «возвращения в сознание»), который как раз подтверждает квантовый характер сознания. Хотя на этом пути возникает следующий вопрос: так, если человек, находящийся в обмороке или под общим наркозом, очевидным образом теряет сознание напрочь, то теряет ли его, скажем, человек, пребывающий в сильном алкогольном опьянении, который тем не менее не падает «без чувств», а движется и даже, возможно, общается с окружающими, частично сохраняя привычную логику («на автомате», «на автопилоте»), но далее ни коим образом не помнит о том, что с ним в этот период происходило («напиться до беспамятства»)?

Во многом аналогичным образом любопытно, имеется ли сознание у детей в младенческий период, о котором подавляющее большинство людей применительно к себе не имеет никаких воспоминаний. Если сознание имеется, то получается, что «исторически» связь с ним утрачивается за счет несовершенства младенческой памяти, и в целом память выступает тогда в «конструкции» сознания сущностным элементом. Продолжая наблюдение в данной плоскости, можно рассмотреть следующую коллизию. Предположим, что человек забывает не некоторый отдаленный цельный период прошлого, а каждый ближайший прошедший момент (нечто подобное в жизни иногда бывает) – что же в таком случае следует

сказать о его сознании, ведь этот человек оказывается не в состоянии сообщить окружающим о наличии у него такового, поскольку будет буквально не успевать ни сделать этого, ни постичь соответствующий исходящий от «исследователей» запрос, или же попросту будет данный запрос забывать. Таким образом, несчастный человек с ущербной памятью окажется для наблюдателей сродни «человекообразной» нейросети или животному, которое хранит «внутри» себя «для-себя» максимально непроницаемым образом – поскольку не располагает языком/мышлением человеческого типа.

Впрочем, жизнедеятельность человека с короткой памятью несамостоятельна, не-нормальна, в связи с чем «феноменологический» подход здесь вновь подступает к «материалистическому» – касательно вещественной структуры, а также «инфраструктуры» сознания. Данный подход обретает особую остроту в перспективе попыток создания человечеством так называемого «искусственного интеллекта» – по сути дела, воссоздания сознания (поскольку интеллект – понимаемый как мыслительный *инструмент* – можно считать, людьми уже создан).

Если обратиться к упомянутому выше животному, то вопрос о нем в философии сакраментален, и таковой здесь также не обойти, поскольку людям хорошо понятно, что «высокоразвитые» животные отнюдь «не пусты» – в отличие от роботов или, допустим, растений, – что у животных определенно имеется свое «для-себя» – бессловесное, максимально интимное, весьма «аскетическое», возможно, «сомнамбулическое», но все-таки оно *есть* (при том что сознанием его толком не назовешь, и сартровский термин оказывается здесь более кстати). Животные косвенно подтверждают нам это

через сходные с нашими поведенческие проявления в «эмоциональных ситуациях» – в первую очередь, по части боли, страдания. (Отсюда, между прочим, «мрачная» экзистенциальная позиция Хайдеггера, которую столь пристально разбирал дополнявший ее «светлой» стороной Больнов, обретает особое значение.)

Таким образом, «проблематика сознания», как и «проблематика существования» весьма неоднозначна, непроста. В сумме же тема экзистенциальности в философии отнюдь не отошла в прошлое, ни коим образом не является закрытой, более того – ожидает новых пристальных размышлений. Ссылаясь на классиков, уместно привести два заключительных «напутственных» высказывания.

Одно из них исходит как раз от Хайдеггера и говорит как раз о животном, однако в этих словах важен более общий мыслительный вектор: «Наверное из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью от нашего экзистенциального существа» [35, с. 199].

Другое высказывание исходит, естественно, от Больнова, но разворачивается сейчас в отчасти ином смысле, чем у него, однако заданная мыслителем метафорика привлекательна и актуальна: «Экзистенциальная философия подобна воротам, через которые необходимо пройти для достижения предельной решимости философствования, но все-таки это только ворота. В них нельзя останавливаться» [101, с. 111]. В контексте данного разговора акцент здесь делается не на том, чтобы «преодолеть одиночество, вновь обрести несущее отношение к окружающему миру, к другим людям, к всеохватывающим жизненным порядкам, дающим жизни поддержку

и содержание» [там же], а на том, чтобы люди, исторически миновав («преодолев») «экзистенциализм», получили посредством него «прививку» экзистенциальности (экзистенциальная философия, по Больнову, непреодолима), синтезирующую в себе сократовскую самостоятельную рассудочность, христианское неустанное напряжение самоопределения/самопреодоления/самообновления, картезианскую самопрозрачность и предельную исходность. Иначе говоря, с середины XX в. названные человеческие достоинства способна «взять на себя» (и, согласно настоящим выкладкам, по сути дела, «невидимым миру образом» так и делает) простирающаяся в будущее новая «долгосрочно-современная» психо-этико-деловая экзистенциальная идеология, которую, в конечном счете, невозможно «замести под ковер» «постмодернистской моды», эстетско-игровой интеллектуальности и гедонистического бытования*. Тем более, когда в мире начались тектонические социально-политические, социокультурные процессы, взломавшие мнимый «конец истории», по-своему способствующие выводу людей из разросшегося в эту эпоху «одномерного» состояния.

* Уместно заметить, что естественным доказательством тотальной актуальности экзистенциальности в современную эпоху является то, что законодательства всех стран зиждутся на презумпции в человеческой деятельности индивидуальной свободы выбора и индивидуальной ответственности, вины за проступки и преступления – за исключением случаев, когда нарушитель закона пребывал в состоянии невменяемости или нарушал закон в рамках оговоренных законом же исключительных обстоятельств. Между тем история человеческой культуры свидетельствует и об ином подходе – например, когда поступки/проступки людей объясняются волей («кознями») духов, предначертанностью со стороны богов, некоего мирового порядка и т. п.

Открытый образ человека

Философско-антропологическая конструкция, название которой вынесено в заглавие данного раздела, пояснений не требует, поскольку о ней вполне говорится в обеих главах настоящей книги и также в силу ее красноречивой фундаментальной формулировки. Как уже рассматривалось выше во второй и третьей подглавах, О. Ф. Больнов программным образом удерживает определение существа человека от замкнутости, поверяя его поставляемым жизнью феноменальным рядом, стремясь установить в этом существе глубинное значение каждой из «видных» человеческих реалий.

Однако оппозиция открытого и замкнутого характеризуется максимальной заостренностью и на стезе традиционной («банальной») логики неизбежно подводит к «окончательному» вопросу о том, насколько открытость открыта в полном смысле этого слова, без ограничений и не содержится ли в ней все-таки «несгораемым» контуром некая базовая замкнутость. В связи с этим, продолжая размышления предыдущего раздела, в пору задаться центральным вопросом: может ли быть так, что какие-либо новые феномены человеческого бытия «отменяют» в людях экзистенциальность?

«Новые» – поскольку человечество постоянно изменяется, и под давлением трансформации технических средств и соответствующих социальных отношений изменяются и те или иные культурные, психические устои – подчас весьма давние. Предельным рубежом здесь выступают устои сущностные, которые, при всей их глубинности, закреплены, в конечном счете, в определенных наименованиях (словах); проблемное же понимание смысла тех или иных слов при этом свидетельствует о проблемах в сущностном слое соответствующих «вещей». Все это прослеживается в стародавних

«количественно-качественных» апориях типа «лысый», «куча», «мешок зерна». Отсюда в философско-антропологической плоскости уместно «бесхитростно», однако невольно с хитрецой задаться вопросом: каковы исторические границы сущности по имени «человек» и какова сообразная им его «сущность», отличающая его от неких смежных ему существ?

Широко распространенная концепция в этом направлении является антропологическо-биологической и заключается в том, что в семействе гоминид в отряде приматов выделяется род «люди» (*homo*), возникший более миллиона лет назад, а в нем – на данный момент финальный и единственный вид «человек разумный» (*homo sapiens*), возраст которого полагается в пределах 300 тысяч лет. Все это устанавливается на основе характерных особенностей строения тела, генетического кода исследуемых существ, к которым «подвязываются» характеристики обнаруженных материальных следов их быта, по которым, в свою очередь, додумываются и характеристики поведения, социокультурной организации.

О психических, «когнитивных» корнях и нюансах поведения и упомянутой организации «древних людей» судить проблематично: все утверждения здесь носят предположительный, во многом «умозрительный» характер, невольно подступают к философии, в частности, философии культуры: в первую очередь, тем, что сводят человека к некоему единому «заглавному» основанию, во вторую – тем, что выявляют тот или иной вариант такого основания. Ближайшим примером тому выступает, собственно, популярнейшее определение «человек разумный», воплощающее в себе нововременной рационализм. В тон ему возникли иные сущностные номинации – «человек производящий», «человек

говорящий», «человек символический», «человек религиозный», «человек играющий».

На этом фоне весьма объективным (хотя и не универсальным) определением могло бы выступить, скажем так, «человек письменно-речевой», ведь, с одной стороны, возникновение у «homo» письменности фиксируется в истории вполне наглядно, хронологически относительно определено, с другой стороны, письменность дает в понимании людей прошлого богатый материал, высокую смысловую «прозрачность», поскольку посредством нее они сами сообщают нам многое о «тонких» особенностях своего бытия.

Собрав все эти соображения воедино, в данном случае их важно увенчать вопросом: где же на этом фоне исторически возникает человек, обладающий сознанием, человек экзистенциальный? Не обстоит ли дело таким образом, что данный персонаж оказывается весьма молодым, поскольку ни способность к изготовлению орудий труда <второго порядка>, ни наличие устной речи с искомыми качествами однозначно не связаны? А письменность? Возможна ли она без фактора сознания? Пожалуй, вряд ли. Хотя, может быть, в начальный ее период – «да»? Впрочем, в предыдущем разделе говорилось, что в отношении наличия/устройства у существ сознания возможны градации, и, в частности, некая его разновидность («предсознание», «парасознание») присутствует у части животных.

Все это есть предметно-исторический подход. И для кого-то он отдален от философии. Тот же Хайдеггер высказался, можно полагать, о нем – в цитирувавшемся в предыдущем разделе «Письме о гуманизме»: «...В экзистенции никогда нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки

задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах» [35, с. 198]. Между тем при всей прорывной парадоксальности своей онтологии Хайдеггер «в рабочем ключе» оперирует давними «очевидными» («метафизическими») категориями: «человек», «животное», «живое существо», также «ангел», «Бог». Целенаправленно испытывая их порой в разрезе вопроса об экзистенции, бытии, он, однако, не учитывает («не опускается до...») градаций, нюансов их бытования, типовых «житейских» проявлений, «аксессуаров». Больнов же откровенным образом обратился к феноменальному ряду и, видимо, не отрицал бы осуществленное выше в его «переборе» «нащупывание» базовых черт и соответствующих хронологических рамок исследуемого, скажем так, феноменального сосредоточения по имени «человек».

При всем этом речь сейчас шла пока о прошлом. Теперь же важно обратиться к будущему. Между прочим, в общественной саморефлексии имеются «подозрения», что оно в чем-то обращается вспять – когда, например, говорят о возникающей в массовом обществе «стадности» или в расхожих интернет-картинках изображают исторический «маятник» того, как человек, «распрямившись из обезьяны», далее вновь «сгибается до животного состояния», «прилипнув» к смартфону, когда говорят о новой – политической – мифологии, в которую люди впадают, теряя индивидуальность, просвещенность, критичность мышления, становясь «винтиками» общественно-идеологической машины, в целом же – «муравьями» в «человеянике» или более того – производяще-потребляющими клетками в социальном «теле», «организме».

Естественно, тут много плакатного, «жареного», но ведь небеспочвенного?

Ибо не способен ли путь постоянной трансформации человеческого устройства в мире, выдающей на наших глазах очередные рельефные, проблемные витки, обусловить возникновение в человеческом роде неких бытийных/сущностных мутаций или же вывести нас посредством жизненно-исторического дрейфа на новые бытийные/сущностные ступени? Не может ли настать, не настает ли уже та пора – если брать в хайдеггеровской интерпретации, – что тот «просвет бытия», который обуславливает общий уникальный «феномен человека», начинает «закрываться», предаваться «забвению» – либо сообразно его собственным «трансцендентным ритмам», либо будучи «затоптанным» заскоружло погрязшими в «объектности», «утилитарности» людьми, мнящими себя на этой волне «лишь» «высшими», «разумными» животными? Говоря вновь более «предметно», не может ли получиться так, что человек, с некоторых пор начавший постигать себя, осознавший себя как такового, некогда выйдет из данного «тренда»?

Последний же именуется... «философия» – то специфическое человеческое предприятие, та фундаментальная способность, в русле которой наряду с «человеком», «Я», фигурируют и «мир», «знание», «сущность», и «изменчивость»/«неизменность», и «природа», «история», «культура», и «логика», «просвещение», и «этика», «гуманизм», и «психология», «антропология», и «феноменология», «экзистенциальная философия», и, соответственно, идеи Хайдеггера, Больнова, и апеллирующие к ним настоящие размышления. Иначе говоря, философия есть возникшая в истории человеческого рода, понимаемого в целом поневоле обширным, «размытым» образом, реалья и сущностная характеристика человека

«центрального», «кульминационного» – хотя бы чисто фактически-номинативно; в «глубинном» же отношении на это работает системная, рамочным образом «исчерпывающая» родовая (и с некоторых пор на ее ниве также подчеркнута индивидуальная) саморефлексия, самопознание, самоопределение. Можно сказать, что философия есть «око человечества», «окно» в его бытии (то есть тот самый хайдеггеровский «просвет»), что прежде, в «до-философскую эпоху», человечество пребывало в состоянии если не «слепом», то «подслеповатом», обладало «короткой памятью», «узким кругозором», «уплощенным сознанием». Отсюда человека «современного типа» можно именовать как «*homo philosophicum*» и соответственно мыслить его возраст в две с половиной, три тысячи лет – сообразно концепции осевого времени Ясперса, которая незаслуженным образом остается для массового современного просвещения/образования в тени, тогда как она, в известной мере, является более значимой, нежели оказывающееся сегодня весьма формальным глобальное понятие «наша (новая) эра».

Возвращаясь к началу настоящего раздела, можно подытожить: если открытый образ человека допускает *существенные* пограничные проблемы и структурные подвижки, то потенциально возможен выход за пределы человека вообще. И если такое может произойти посредством нашего – пока еще *определенно* человеческого – активизма, то это должно явиться для нас, людей, заглавной проблемой. Сродни тому, как в знаменитом эссе Камю с первых слов обескураживающим для кого-то из читателей образом говорится: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства». Таким образом, людям необходимо отчетливо осознать собственную сущностную нишу и также

ее транс-сущностный горизонт, ведущие к нему тенденции, чтобы решающим образом занять в отношении всего этого решительную последовательную позицию. Данная позиция в целом неизбежно окажется заключенной в предельно узкие рамки «или/или» – за исключением варианта неких «промежуточных проб», которые – если человечество в итоге выберет путь целенаправленной «консервации», – могут оказаться роковыми, необратимыми.

Итак, для Человека на повестке дня актуален вопрос о само-сохранении, который автоматически означает самоограничение. Самоограничение от соблазнов и необдуманых шагов, самоограничение – в тех или иных направлениях – от частичного до полного. Конкретным примером тому выступает запрет в настоящее время в ряде стран на клонирование человека – технологию саму по себе еще недостаточно изученную и разработанную, но, главное, для человеческого рода весьма «сердцевинную», многофакторную, весь спектр возможных последствий которой загодя «изучить», в принципе, невозможно. Подобная идеология «притормаживания», «паузы», «отказа» в русле вышеупомянутой «консервации» тесно связана с важным для О. Ф. Больнова понятием меры – ровесником европейской философии. Однако включение человечеством режима всеобщего последовательного само-умеривания, видимо, нереально, и в этом, возможно, коренится практически гарантированная его беда. Особенно с учетом того, что человечество с некоторых пор тотально европеизировалось, а европейской культуре свойственен безостановочный прогрессизм, авантюризм, доходящие до откровенной безмерности.

Недаром столь знаковым, философичным сюжетом для европейцев выступает библейская легенда о грехопадении,

которая исторически восходит как раз к осевому времени. Отсюда, символически говоря, людям пора «вернуть давний долг» – самостоятельно выдвинуть для себя новый «запретный плод» и в связи с ним больше уже не наступить на прежние грабли импульсивного бытийного соблазна. Правда, случившееся первое перешагивание черты как раз сделало человека человеком – с его воспеваемым многими мыслителями от философии и искусства бытийным драматизмом. Имеются в виду *присущие* человеку неустанное преодоление угроз существованию, борьба за жизнеобеспечение, зажатость между идеалом и реальностью, добром и злом, бремя свободы, скоротечность жизни. Поэтому некоторые люди вправе тосковать по утраченному райскому состоянию и желать его возврата, что в немалой мере подпитывает стремление к жизни «легкой», комфортной, беззаботно-безответственной. Этот сюжет не нов, в отечественной культуре его ярко запечатлел в своем «Инквизиторе» Достоевский, а в западноевропейском пространстве – близким образом Хаксли в романе «О дивный новый мир».

В нынешнем же разговоре важно то, что, с одной стороны, очерченный выше библейский человеческий драматизм как раз и означает экзистенциальность, с другой стороны, попытки «райского» обустройства на земле сегодня вошли в головокружительную фазу, предстают для все большего круга людей «многообещающими». Действительно, разрастающаяся сфера автоматике избавляет людей от физического труда и позволяет желающим жить на социальное пособие, проблема голода ушла в прошлое, рождение детей поддается регулированию, повседневный общественно-деловой распорядок до мелочей поддерживается компьютеризированной всезнающей административной машиной, Интернет содержит

практически неограниченное скопище «грёз», в реальном же измерении развлечения предлагаются людям на каждом шагу, медицина становится на глазах могущественнее и безболезненнее, возможность преодоления наследственных заболеваний и обеспечения долголетия ученые пытаются найти на основе геной инженерии и, «наверное», найдут, а потому «имеет смысл подождать», что некоторые состоятельные люди и делают, отправляясь после смерти в замороженном виде в будущее для последующего воскрешения (!) (которое, как они надеются, также окажется людям подвластным) и коррекции их былых физических несовершенств.

Все эти «дивные» человеческие обретения были от Достоевского еще сокрыты, поэтому он предвосхитил «хрустальный дворец» лишь принципиально, тогда как Хаксли часть современных реалий застал и изобразил; на наших же глазах нечто подобное намечается уже в реальности – в продаваемой в 2020-е гг. программе так называемого «инклюзивного капитализма», настораживающей, пугающей многих людей, даже не знающих ее в деталях. Ведь им очевидны здесь «торчащие уши» массово, лицемерно манипулирующей людьми глобалистской управленческой элиты – особенно когда недавняя эпидемия «странного вируса» подозревается в искусственном происхождении – на стезе обкатки технологий сокращения населения Земли в качестве обратной стороны обеспечения благополучия пресловутого «золотого миллиарда».

И чтобы в данном сюжетном повороте не терять связь с мыслью Отто Фридриха Больнова, уместно процитировать нечастые у него «политологические» соображения – как видно, весьма злободневные: «Намного более опасными, в силу их трудноразличимости, оказываются идеалистические

формы тоталитарного мышления, готовые к принесению отдельных людей в жертву ради целей, кажущихся высокими и упоительными. ...Опасность подобного рода содержится, впрочем, и в кажущихся свободными демократических системах – здесь она принимает, возможно, еще более угрожающие черты, поскольку оказывается менее различимой вследствие отсутствия внешнего насилия. В то время как тоталитарная пропаганда воздействует на людей в известной мере честно, то есть вполне распознается каждым из них, ныне существуют скрытые и более рафинированные методы влияния» [5, с. 31]. Эти слова – из сочинения «Требование человечности» – выводят в этическую проблематику, которой будет посвящен следующий раздел. В настоящем же разделе цитирование интересно продолжить, чтобы показать предметнее, как в современности человек рискует извести сам себя, не уничтожая себя, а трансформируя – именно это составляет содержание размышлений в связи с «открытым образом человека», «открытым вопросом о человеке».

Итак, «существуют скрытые и более рафинированные методы влияния. Имеется в виду уже упомянутое выше планомерное «манипулирование» мнением. С помощью знания психологических законов, особенно путем активизации бессознательных аффективных тенденций, человек направляется в определенное русло, причем в большинстве случаев таким образом, что сам того почти не замечает. Манипулирование общественным мнением с помощью публицистических средств, от газет до радио и телевидения, является поистине дьявольской возможностью, поскольку на основе этого людей можно загонять в состояние политической «одержимости» помимо их собственной воли» [там же].

В этих практически не требующих комментария строках Больнов говорит о манипулировании 1) в политической сфере, 2) при помощи психологических приемов. Сегодня же мы имеем реальность подобного массового повседневного манипулирования в сфере торгово-экономической, при этом осуществляемого буквально механическим образом – манипулирования, оказывающегося на порядок тотальнее: потенциально оно затрагивает каждого человека, 24 часа в сутки, автоматически. Имеется в виду машинная контекстная реклама в Интернете, причем, основывающаяся не только на данных машинного же наблюдения поисковых запросов того или иного пользователя Сети, но и «подслушивания» его разговоров по телефону и разговоров рядом (!) с телефонным аппаратом. Эта прочно вошедшая в нашу жизнь информационная технология – при жизни Больнова еще фантастическая, – с одной стороны, до сих пор удивляет тех или иных людей, с другой стороны уже «никого не удивляет», воспринимается как данность, буквально не замечается. Между тем она погружает потенциально каждого человека во «внешний» информационный кокон, сплавляющийся с его персональной интимной информационной колеей, затягивающий человека в затрагиваемые, намечаемые им же организационно-хозяйственные темы и решения, при этом способный вводить сюда также и некоторую «чуждую» для реципиента информацию, которую последний будет по инерции воспринимать как свою: искусственный интеллект позаботится о том, чтобы таковая не выделялась на фоне привычного для индивидуума быта резко. Таким образом, в данной истории с индивидуальной волей человека сплавляется воля внешняя, причем исходящая не от какого-либо конкретного субъекта, а от неких коммерческих групп, типовых

социальных тенденций – можно сказать, что в этой перспективе на личность решительно, технологически наступает das Man.

В ином ракурсе следует заметить, что посредством подобных технологий те поставляемые миром ситуации, в цепочке которых разворачивается бытие каждого «вброшенного в мир» человека, с некоторых пор становятся не «первозданными», а «искусственными», соответствующим образом влияя на жизненное формирование, хотя люди этой подспудности не осознают. Нечто подобное, возможно, происходило еще до всеобщей компьютеризации и Интернета, но уже при массовом тиражировании, распространении информации, в частности, в области искусства, благодаря чему люди стали устойчивым, естественным образом воспринимать новые информационные объекты, произведения искусства через «очки» стилистически и тематически аналогичных былых, что образует стержневую особенность «постмодернистского» мышления.

Проблема человеческой «пластичности» – как видно, большей частью на стезе технического развития – отражена в еще одном концептуальном пассаже О. Ф. Больнова – симптоматично противоречивом, поскольку философ более полувека назад лишь предугадывал то, что надвинулось на нас сегодня. С одной стороны, он высказывается (весьма решительно) в той среде, где человек еще «привык» властвовать над техникой: «...Я убежден, что речь здесь идет лишь о преходящих помехах, связанных с обусловленным наступлением техники прессингом всех наших жизненных отношений. Мнение, что техника не совместима с гуманностью, – предубеждение. Оно является грубой неблагодарностью по отношению ко всему тому облегчению и расширению жизни, которые приносит нам техника» [там же, с. 27]. С другой

стороны, он «растерянно», вплоть до «беспомощности» продолжает: «Только вот все труднее становится сохранять человеческое верховенство наперекор постоянно растущему предложению соблазнительных технических возможностей. Для того чтобы обращаться с возможностями техники осмысленно и ответственно, употреблять технику лишь как средство, не подпадать под ее господство, требуется все бóльшая духовно-нравственная сила; несчастье же состоит в том, что формирование этих нравственных сил в людях не поспевает за стремительным развитием техники»* [там же].

* Пример обгона техникой людских «духовно-нравственных сил», который, видимо, весьма обескуражил бы Больнова, касается ныне также сферы человеческой телесности. Мы знаем, что философ мыслил отношение человека к своему телу в единой антропологической «обойме» наряду с отношением ко времени, пространству, языку, но заняться разработкой темы тела, в отличие от названных остальных тем, не успел, хотя и планировал: «...Речь идет о всеобщем антропологическом вопросе: в какой мере тело, пространство, время и т. д. можно постигать в качестве конституирующих определений человеческого бытия, в качестве структурных моментов *conditio humana*?» [101, с. 120].

Сегодня же на человеческое тело «обрушились» всевозможные формы его модификации: татуирование, пирсинг, пластические операции, вживление чипов, углубились возможности трансплантации, протезирования, создаются экзоскелеты, наконец, все более в порядке вещей становятся операции по смене пола, причем для одного и того же человека это может уже осуществляться неоднократно. При этом человечество пока благоразумно удерживает-ся от экспериментирования с телом по линии генной инженерии, в горниле которого мы могли бы столкнуться с новшествами на порядок более удивительными, способными существенно больше трансформировать общий строй человеческой жизни. Например, в одном из фантастических сочинений, современном мысли Больнова, описывается общество, в котором инопланетные люди вошли в неограниченную свободу «телотворения»/«телостроения», погрузившую их в водоворот проблемных перипетий, в «родовой распад» [11, с. 181–215].

В заключение мысль автора становится «примирительной», возвращается на «командные» человеческие позиции – с высоты нашего времени это воспринимается как «высказывание по касательной», «уход от проблемы»: «Впрочем, это есть не упрек технике, но требование к людям, в конце концов, это – педагогическая проблема; технику же стоит лишь поблагодарить за то, что она способствует подобному усилению людьми напряжения их человеческой субстанции» [там же].

Фигурирующую в приведенных соображениях Больнова по поводу «роковых» взаимоотношений человека с техникой апелляцию к педагогике можно расценивать как судьбоносную и ответным образом развить ее сейчас в совокупном сюжете о нахождении человека ныне в «предаварийном» состоянии.

Итак, с одной стороны, становящийся все более искусственным жизненный мир современного человека, оказывает

На все это сегодня наслаивается связанная с телом проблематика иного рода, выводящая к обсуждавшемуся выше манипулированию массами, общественным мнением. Причем, с позиций противостоящих этому людей, манипулирование является «поистине дьявольским» – и в силу его разительного лицемерия, и в силу глубокого внедрения в личную, а также в воспитательную сферу, которая рискует оказаться, если посмотреть на происходящее глазами Больнова с его идеями «защитной атмосферы», буквально искалеченной. Имеется в виду идеология свободы сексуальной ориентации и гендерного самоопределения (с ранних детских лет!), которая вписана в идеологию «толерантного общества». С одной стороны, она сложилась на волне естественным образом исходящей из прошлых веков людской просвещенности, укрепления индивидуальной уникальности, личностного достоинства, с другой стороны, обусловлена искусственным закулисным форсированием этих тенденций либерально-демократическими «верхами» для «атомизации» общества, нивелирования традиционных, этнокультурных ценностей, уменьшения рождаемости, увеличения электоральной поддержки и др. в общем русле отработки технологий глобального управления.

на него все более активное формирующее воздействие, с начальных лет жизни «морозящим» образом «вылепливая», «воспитывая» его как потребителя товаров и услуг и как приверженца того или иного политического режима. Поскольку же подавляющее большинство режимов коренным образом замешаны на «потребительстве», то лидирует издавна развивавшая таковое «либерально-демократическая» система, действующая непосредственно в породивших ее странах Запада и опосредованным образом в иных странах – даже находящихся в последнее время с «Западом» в горячем противостоянии. Такое формирование людей – наполовину стихийное, наполовину «корпоративно-эгоистическое» [16, с. 251–252] (см. об этом также в следующем разделе), элитократическое и в силу этого коренным образом обусловленное «страстью» и вытекающей из нее «близорукостью» – содержит в себе угрозу человеческому роду: как в плане несущей разрушения и гибель межчеловеческой конфликтности, так и в плане «внутричеловеческой» трансформации в русле безудержного освоения новых технологий, замешанного на экономической целесообразности (глубже – стремлении к обогащению) и «бесхозности» людской склонности к соблазну, к риску.

Супротив этого человечеству имеет смысл, как уже говорилось выше, решающим образом «взять себя в руки» – задуматься о своей судьбе, о сохранении своего «сущностного ареала» (что в том числе подразумевает «банальное» снижение межгрупповой конфликтности) и осуществлять сознательное, систематическое формирование людей в рамках идеологии сохранения/охранения человека в его специальном коллегиально-планетарно установленном понимании. Такой

путь может именоваться как «антропология» – не в бытующем ныне смысле этого слова как «совокупное общежизненное воспитание-формирование индивидуума», а в смысле воспитания каждого человека в направлении сохранения человеческого «ядра» («человечности»). Кратко это может именоваться как «педагогика Человека». Данная «антроповоспитательная» идеология автоматически затрагивает политическую и экономическую сферы в направлении «пересмотра» их давних устоев, все более обнаруживающих свою «контрчеловеческую» направленность.

Выдвигаемый проект очевидным образом несбыточен – даже в качестве более или менее значимой попытки. Однако кому как не Философии намечать подобные ориентиры/идеалы? Пример тому – нравственный призыв Отто Фридриха Больнова, которому посвящен следующий, заключительный, раздел настоящей подглавы.

Человечность

В ноябре 1960 г. Отто Фридрих Больнов выступил в Тюбингенском университете перед новоиспеченными студентами с торжественной напутственной речью, посвященной теме человечности и покойному ректору университета Альфреду Ничке, которому при жизни было присуще данное личностное качество. Год спустя текст данной речи был издан Больновым брошюрой под концептуальным заглавием «Требование человечности», а еще через год, как уже говорилось в предшествующей главе, включен им в книгу «Мера и несоизмеримость человека». При этом у автора имеется еще «производная» статья «Требование человечности в олигофренопедагогике» (1983).

В сочинении «Требование человечности» Больнов представляет свое понимание специфического «психозэтического» человеческого качества, которое он ставит буквально на высочайший пьедестал – как «божественное», как «предельное совершенство человека» [5, с. 34].

«Требование человечности» – сочинение этическое и, в частности, в нем ничего не говорится об антропологии, хотя, в общем-то, его содержание – уже в силу смысла самого заглавия – вполне отвечает антропологической проблематике. Ведь обсуждаемое людское достояние, при всей его значимости, фактически именуется максимально сущностным для людей образом – аналогично знаменитой платоновской «лошадности». Иначе говоря, этика здесь переходит в логику, онтологию. Конечно, так получилось в человеческой культуре (в тех языках-народах, где имеется отчетливый эквивалент словам «человечность», «die Menschlichkeit») волею судеб, непреднамеренно, однако в этой «фигуре речи» имеется своя антропологическая «правда» – к ней фактически подступает О. Ф. Больнов, и ее необходимо, следуя за ним, сейчас раскрыть. Антропология в данном случае имеется в виду не только теоретическая, но и «произрастающая» из нее «практическая», и таковую можно понимать как «этику сохранения человека» – именно это было представлено в предыдущем разделе в связи с выявляемой потенциальной потребностью человеческого рода удержать себя в собственных сущностных границах.

Между тем у Больнова понятие «человечность» подобным онтологическим образом не нагружается – задача мыслителя заключалась в том, чтобы выявить точный смысл этого всем вполне известного и многим интуитивно хорошо понятного слова из этической сферы. На данном пути он опирался на свой жизненный опыт, а также анализ естественного словоупотребления и художественной литературы (в частности,

в культурно-исторической перспективе), о которых говорилось выше в разделе «Методология» подглавы «Фундаментальная философия».

В итоге, человечность, по Больнову, является сплавом таких человеческих качеств, как доброжелательная открытость другим людям, признание в каждом из них «равночеловеческого» достоинства, неизменная деликатность во взаимодействии, в общении с людьми, готовность помочь ближнему, открытость новому знанию, просвещению, стремление к дальновидности, широкому взгляду на вещи, отсутствие в мышлении, мировосприятии зашоренности, схематизма (тем более фанатизма), в частности, гибкий подход к возникающим проблемам во взаимоотношениях, чуткость к ситуативному абрису происходящего, понимание значимости здесь компромисса, комплексного подхода в выработке итогового решения, наконец самокритичность.

Конечно, во всем этом выпуклым образом прочитывается христианская основа: «возлюби ближнего своего», «не делай другому того, что не желаешь себе», «кто не без греха», «не суди, да не судим будешь», «не сотвори себе кумира», «нет ни эллина, ни иудея» и др. Более того, Больнов ведет речь всецело изнутри европейской культуры, не затрагивая факт разнообразия в мире иноэтнических этических – поведенческих – систем, иногда в чем-то противоречащих «классической» европейской нравственности. Тем не менее в подобном примате европейскости, в частности, того идеала, который выдает в христианском фарватере Больнов, в данном случае имеется немалый смысл, и подспудная претензия данного идеала на роль «застрельщика», «точки сборки» в планетарном общежитии резонна.

Здесь полезно сделать теоретическое отступление, в начале которого следует поинтересоваться, почему в предыдущем абзаце «этическое» уточняется как «поведенческое»? Дело в том, что понятие поведенческой сферы, с одной стороны, синонимично понятию сферы этической, с другой стороны, поведение шире этики – в частности, «интернациональнее», поскольку подразумевает *некую* деятельность и соответственно правила, нормы в ней, этика же предполагает деятельность не любую, а именно, как это тавтологично ни звучит, с этическим, нравственным характером. Для чего это сейчас уточняется? – для констатации того, что в совокупной человеческой культуре понятие этики отнюдь не универсально – особенно в исторической перспективе.

Этика как таковая – как система специфических поведенческих норм – возникла синхронно философии в древнегреческом мире и здесь же, аналогично философии, обрела свое наименование. Она возникла на почве нормативных систем в религиозной, хозяйственной, социально-политической (-управленческой, -правовой) сферах, синтезировав их в особой плоскости и оторвавшись от них, при том, что в «дофилософских» культурах эти сферы в повседневной практике между собой также переплетались, не обладая при этом вышеуказанными наименованиями – произошедшими позже из европейской же теоретической, философской среды. Отсюда и в современном мире отнюдь не во всех уголках земного шара люди естественным образом толкуют об этике, бесп проблемно ее понимают, более того – не везде знают это слово или его эквиваленты в рамках других языков либо же вообще такими эквивалентами не располагают!

Но в чем же заключается специфика этической сферы, этических норм, этического поведения?

Первое основание заключается в том, что <европейская> этика – это теоретико-практическое творчество человека, она зиждется на свободе его индивидуального выбора в жизненном ориентировании и в разрешении встречающихся на жизненном пути проблемных ситуаций. Обращение к каким бы то ни было «внешним» системам правил, идей при этом для человека не исключается (и обычно оказывается в порядке вещей), но любое их принятие или непринятие всегда пропускается через свободное «пытливое» (сравнивающее, выбирающее и т. д.) волеизъявление этического деятеля (актора). Таким образом, этика носит, по определению, философичный, экзистенциальный характер.

Второе основание относится уже к этике христианизированной, поскольку в начале своего существования этика имела иные «направления», тогда как сегодня «крупное» общечеловеческое понимание этики (в тех сообществах, где она, как было сказано выше, актуальна) подразумевает, в конечном счете, христианскую основу.

Итак, второе основание этики заключается в том, что ее нормы развернуты «поперек» или «поверх» любых содержательных сфер деятельности, будучи замкнутыми на результирующий эффект любого действия (комплекса действий) человека или же лишь его намерения, плана – эффект, который, в конечном счете, располагается в плоскости эмоциональности и одновременно «жизненности» («жизненной ресурсности») сопряженных с этим действием людей (шире – существ). Этот эффект (результат) в целом имеет бинарный характер: положительный или отрицательный. Так, в этической деятельности положительной/позитивной («благой», «доброй», «порядочной», «светлой», «моральной», «нравственной»...) осуществляемые (планируемые) актором действия

адресуют/сообщают окружающим людям положительную эмоциональность (приятность, благодность, радость, восторг, счастье...), содействие их жизни (поддержка, упрочивание, сохранение...), в этической деятельности же отрицательной/негативной («вредной», «злой», «непорядочной», «темной», «аморальной», «безнравственной»...) людям адресуется/приносится негативная эмоциональность (неприятность, раздражение, печаль, горе, страдание...), препятствование их жизни (помеха, умаление, порча, прерывание...). При этом указанное расслоение на «эмоции» и «жизнь» объясняется тем, что нередко эти две «субстанции» не совпадают: например, «хирургия» для пациента мучительна, но служит спасению его жизни. Хотя преимущественно данные линии параллельны: так, причинение человеку физической боли, вызывающее у него в той или иной степени эмоциональный негатив, зачастую оказывается и негативным этически (телесные повреждения, побои, пытки и т. п.).

Сказанное выявляет, что привычная нам европейская этика в своей основе выступает, по сути дела «биоэтикой» (хотя данный термин ныне означает иное – обращение человека на этической волне к животным и растениям, в целом – к природе), или же «этикой <человеческой> жизни», «этикой <человеческого> существования», «этикой <человеческого> бытия».

Если вернуться к рассмотренному через абзац выше второму основанию этики, то следует досказать, что оно «погружено» в важное измерение, которое в реальной жизни весьма усложняет ее «механику» – это количество («топография») людей, на которых распространяется эффект действия, и одновременно эффектов следующего порядка («эффектов-последствий»). Действительно, обе эти стороны дела меж

собой неразрывны, поскольку эффект в этике существует лишь в отношении людей (существ). При этом расширение «горизонта эффектов» может происходить как в пространстве, так и во времени. Отсюда этические действия, этическая деятельность и сам этический актер могут быть в той и ли иной мере *дальновидными*. И, в частности, человеку, обладающему качеством человечности, исходя из очерченного выше его понимания, присуще стремление к дальновидности, что автоматически означает постоянное движение у актора мысли и чувства, некую принципиальную неуспокоенность, поскольку остановка чревата теми или иными этическими упущениями, рискует впасть в схематизм, эгоизм. Как видно, это отсылает к «механизму» экзистенциальности: постоянство напряжения существования в данном случае предстает как «этическое напряжение», и человек, которому присуща человечность, автоматически исполнен экзистенциальности.

Однако обратное суждение неверно: не всякий экзистенциальный человек человечен. Дело в том, что человечность предполагает у этического актора альтруизм, означающий, принципиально положительное воздействие на людей, при этом потенциально – на всех*. В этом смысле экзистенциальный человек может поступать и неблаговидно – вплоть до бесчеловечности (вспомним показательную историю Калигулы от Камю).

* За исключением ситуаций наказания, вынужденной борьбы, в отношении которых у альтруиста, однако, остается «горький осадок» сожаления, досады за происходящее, переживания за отрицательный нравственный выбор/путь соответствующих людей; в христианской плоскости это озвучивается как «любите врагов ваших», а в связанной с христианством «простой нравственности» – «все мы люди, все мы человеки».

Противоположностью альтруизма выступает эгоизм – в принципиальном виде это этическая забота актора исключительно о себе, сопряженная с таким этическим отношением к другим, которое предполагает три основных варианта: безразличие к ним («равнодушие», «холодность», «бесчувственность», «безучастие», «наплевательское отношение»...), их использование («манипулирование», «инструментальный подход», «отношение как к средству»...) и целенаправленное причинение им негативного эффекта («вредительство», «злодейство», «садизм»...). В рамках первого варианта актер этически бездействует либо способен своим бездействием увеличивать лишения, страдания, гибельность у других людей. В рамках второго варианта оказываемый эффект может быть различным, в частности, и положительным, однако актер здесь относится к людям как к предметам, «передвигаемым пешкам», лишен в отношении них эмпатии – поскольку если эмпатия у него имела бы, а он при этом воздействовал бы на окружающих негативно, то это явилось бы уже третьим вариантом – злодеянием (причем, садистическим). Впрочем, второй и третий варианты в жизни зачастую переплетаются. Все эти подходы деятеля к встречающимся на его жизненном пути людям являются, как то показывает-определяет на свой лад О. Ф. Больнов, бес-человечными.

В реальной жизни эгоизм, понимаемый в буквальном смысле этого слова, практически не существует, тогда как распространеннейшим этическим явлением выступает эгоизм групповой, который можно именовать как «корпоративный эгоизм» или «эгоистический корпоративизм» – за вычетом нюансов, это вещи единые. В своей основе корпоративный эгоизм – говоря сокращенно, «корпоративизм», – бытующий в диапазоне от семейного до национального, государственного

(через эгоизм сословий, объединений по интересам, организаций – в последнем случае, собственно, корпораций), располагается в той же системе координат, что и этика в целом, даже и альтруизм. Просто последний здесь носит избирательный, ограниченный характер – лишь «для своих», – и за его пределами корпоративисты занимают в отношении людей позицию вышеуказанного безразличия или манипулирования, или злодейства.

В этом смысле, вся история человечества представляет собой арену сосуществования и борьбы множества корпоративистских центров или, сокращенно, корпораций – политических, экономических, религиозных, культурных. Конечно, некоторые объединения людей жизнедействуют вне корпоративно-эгоистической позиции, но таковые пребывают в меньшинстве. И все это если не учитывать позицию «естественного», «фонового» безразличия, уклониться от которой в той или иной мере, пожалуй, не способен никто. Ужасающим примером корпоративизма в XX в. выступил германский фашизм, на фоне которого у О. Ф. Больнова разворачивались зрелые годы в первой половине жизни.

В нынешней фазе развития человечества, характеризующейся фактическим глобализмом (все люди Земли «в одной лодке»), корпоративизм всесторонним образом остро угрожает бытию человеческого рода. Это и перекрестный пресинг государствами друг друга, их конфликты, борьба между ними, – осуществляемая уже более полувека «на бочке с порохом», – и повсеместное стяжательство, конкуренция, множества производственно-торговых организаций, манипулирующих клиентами – реальными и потенциальными, в числе которых они желали бы видеть как можно больше людей

вокруг, и деятельность в данном русле пресловутых транснациональных корпораций, готовых подминать под себя государства, манипулировать их правителями. Поддерживаемый в мире данными «спрутами» (то есть ТНК) обширный политико-экономический режим, громогласно провозглашающий «гуманизм» («права человека», «толерантность»), а негласным образом зачастую прибегающий к «дубинке», манипулирование же людскими массами – вплоть до их «селекции», «купирования» – поставивший буквально на конвейер, некоторые политологи именуют как «либерально-демократический фашизм».

И вот если полагать, что данное положение дел участь человечества неуклонно ухудшает, угрожает ему крупными лишениями, вырождением, гибелью, то, получается, что тем самым доказана «теорема» о необходимости глобального же социокультурного контрдвижения.

Такое движение может осуществляться под знаменем этики, разворачивающейся против корпоративизма за «неоальтруизм». Выдвигаемый термин звучен, понятен, однако проблематичен, поскольку на фоне разрозненных альтруистических позиций у отдельных людей и социальных групп «системный» альтруизм оказывается в прошлом под вопросом: полагать ли таковым христианство? ...социализм?*

* Христианство, при всей его космополитичности, остается здесь в стороне, поскольку, являясь религией, оно вместе с другими религиями поневоле разделяет мир на противоречащие друг другу «божественно-мировые» сферы (подобное отчасти имеет место и внутри самого христианства в его разделенности на крупные ветви); кроме того, в прошлом христианство фактически явным образом грешило корпоративизмом – в первую очередь, имеются в виду припоминаемые ему до сих пор крестовые походы.

В ином варианте можно было бы говорить о «неогуманизме», но гуманизм – и это проследивает в своем сочинении о человечности Больнов – если его брать в недавнем прошлом, являет собой несколько различных теоретических подходов, если же обратиться к нему как к социальному явлению, то гуманизм уже отодвинулся в глубь веков. Отсюда в итоге можно было бы говорить как раз об «этике человечности»*.

Что же касается социализма, то в его идеологии – и в утопический период, и в российско-советском пространстве – содержится мощный альтруистический заряд: идея принципиального человеческого равенства, интернационализма, отсутствия эксплуатации, коллективного труда, справедливого распределения и на этой почве – взаимно благожелательного общежития людей. Однако социалистической теории и основывающейся на ней практике был присущ значительный схематизм (доходящий до догматизма), нечуткость к многообразию, многофакторности «живой» жизни, вследствие чего в том же СССР государственно-корпоративистским образом «подавлялись», «отсекались» те или иные инакомыслящие – зачастую безобидные «для жизни» (в эстетической, религиозной сфере), но дискомфортные, опасные для идеологической системы, – также практиковалась «промывка мозгов».

* Вознося слово/понятие «человечность» «на вершину», можно столкнуться с существенной смысловой/языковой проблемой, которая, вероятно, чревата «отменой» излагаемого проекта. Реальна ли данная проблема или нет, автору настоящих строк неизвестно, и получить попутно быстрый аргументированный ответ он не в состоянии. Дело заключается в следующем. Между русским словом «человечность» и немецким «die Menschlichkeit» в словообразовательной и семантической плоскостях имеется практически полная аналогия. Также в этих языках единым образом воспринимается латинизм «гуманность»: 1) с иноязычным колоритом; 2) по отношению к слову «человечность» его устоявшийся смысл является весьма близким, но несколько иным. В романских же и в английском языках и «человечность», и «гуманность» предстают единым образом как слово, производное от латинского «humanum» («человеческий»), тогда как слову «человек» там соответствуют слова, происходящие и от «персона» («persona» – «лицо», лат.), и от «homo». Отсюда не обстоит ли дело таким образом, что «заостренный пафос» «этики человечности» в рамках крупных европейских языков окажется «смазанным»? Не говоря о том, что в пространстве «остальных языков»

При этом посредством соединения настоящих соображений с выкладками в финале предыдущего раздела таковая понимается как межнациональная, межгосударственная, межкультурная, «интеркорпоративная» всечеловеческая этика сохранения, существования/жизни Человека и Человечества. Данная этика метафорически понимается сродни водопою у животных, «магически» способствующему мирному «конструктивному» со-существованию существ различного рода.

Разворот человечества в данном направлении, естественно, проблематичен в организационном плане: кто и как действительно инициирует вопрос о новом движении, пригласит к его начинанию, будет осуществлять его текущее «обслуживание»? – при том что та же ООН на сегодняшний день своей «теорией и практикой» «подыгрывает» вышеуказанному либерально-демократическому корпоративизму.

Не менее – а, пожалуй, более – острой проблемой является то, каким образом согласовать, примирить, гармонизировать разнообразнейшие социально-групповые точки зрения: от ситуативных до долгосрочных, мировоззренческих, уходящих корнями в культурно-исторические, в частности религиозные, традиции, – точки зрения и на текущие события, и на судьбы человечества. Каким образом достигать в каждый

ситуация, видимо, является разнообразно иной. Отсюда можно мыслить в качестве «устраивающего всех» решения переход к греческому языку – ныне обособленному, однако обеспечивающему связь с «истоками», – выдвинув наименование «антропэтика». Оно «поддерживается» кругом таких слов (словосочетаний), как «антропология», «антропология», «антропология», «антропоморфизм», «антропный принцип», «антропоцентризм». (Последнее слово – культурологический термин – относится к такому положению дел, которое отчасти противоречит человечности: и в силу набирающей обороты биоэтики, экологического сознания, и в духе учения Хайдеггера о, заостренно говоря, «онтоцентризме»).

момент времени планетарной «симфонии» компромиссов? Один из ответов на данный вопрос заключается в том, что выработка последних должна осуществляться перманентно – в масштабном институционализированном повседневном диалоге в рамках некоего «всечеловеческого парламента»*. О. Ф. Больнов высказался на этот счет предельно определенным образом, причем с пророческими нотками: «Сегодня, в состоянии предельной угрозы, в пору невыносимых политических противоречий и гигантского разрастания технических возможностей, позволяющих истребить человечество в целом (достаточно вспомнить об атомной бомбе), судьба человечества зависит – и это пока что не воспринимается с должной серьезностью – от того, насколько людям удастся сосредоточиться в разговоре, то есть, отказавшись от применения силы, перевести разрешение своих противоречий на путь переговоров (*der Verhandlungsweg*)» [101, с. 132].

Такая социально-организационно-этическая практика, можно сказать, аналогична максимальному экзистенциальному напряжению, перманентному обновлению индивидуума, как это подавал Больнов посредством исследования экзистенциальной философии. Отсюда подлинность, экзистенциальность могут относиться не только к личному бытию, но и к бытию социума. Причем если у индивидуума они поддерживают некое высшее человеческое достоинство, что подчас «оплачивается» для человека трудностями, лишениями, гибелью (в неподлинном же состоянии жизнь нередко

* Недаром в последние десятилетия понятие диалога применительно к социально-политической, культурной жизни стало столь распространенным, оказывается постоянно на слуху в выступлениях видных людей, заголовках материалов СМИ.

оказывается «сытой и спокойной»), то обществу – человечеству – экзистенциальное напряжение сегодня призвано сохранять жизнь: «...Массив институтов и жизненных организаций подвержен той же самой опасности, которую мы выявляли применительно к дому: он постоянно находится под угрозой, каждый миг его необходимо отвоевывать у хаотических сил, в каждый момент времени он требует реформирования, обновления посредством новых, лучших порядков. Человек, как существо, творящее культуру, оказывается ввергнутым в эту вечную борьбу между упадком и вновь подлежащим сотворению порядком» [там же, с. 128].

Приверженность подобному социально-бытийному укладу, в свою очередь, необходимо было бы поддерживать «антропозэтическим» воспитанием подрастающих поколений – этим занималась бы обсуждавшаяся выше антропология. При этом, возвращаясь к теме диалога, следует заметить, что ее крупная составляющая была намечена полвека назад Отто Фридрихом Больновым следующим образом: «В этих исторических рамках возникает решающе важная задача для воспитания: воспитание человека для разговора, то есть для готовности и способности разумно разговаривать друг с другом» [там же, с. 132].

ПЕДАГОГИКА О. Ф. БОЛЬНОВА

О. Ф. Больнов как педагог

Отто Фридриха Больнова трудно причислить к какому-либо одному философскому или педагогическому направлению. История его жизни показывает, что его интеллектуальные интересы были многогранны и масштабны. Они включали в себя не только педагогику и философию, но также физику. Подходы, которые Больнов стремился синтезировать, пролегают через экзистенциализм, философию жизни, герменевтику, а также феноменологию. Этот синтез послужил теоретической основой для педагогической работы мыслителя. Ему удалось привести различные философские направления в продуктивное взаимодействие.

Для Больнова одно было немислимо без другого. Поскольку философия размышляет о характеристиках человеческого бытия, то она неизбежно приводит к вопросам о специфике процессов обучения и воспитания, которые занимают центральное место в педагогике. И наоборот, размышления об обучении и воспитании требуют использования инструментов философского размышления. Педагогика интересовала мыслителя как область практической философии.

Приверженность О. Ф. Больнова к педагогике имеет глубокие корни в истории его жизни. Для интеллектуальной биографии Больнова большое значение имеет то, что он вырос в учительской среде (его отец был педагогом), которая была открыта для идей реформаторской педагогики. «С напряженным вниманием прислушивался я к его оживленным беседам

с коллегами у нас дома в Анкламе и у моего деда в деревне, благодаря чему довольно рано познакомился с педагогическими проблемами» [101, с. 96].

Дед Больнова был учителем, три дяди были учителями, отец и мать – квалифицированными педагогами. Отец являлся директором начальной школы и последователем Монтессори-образования. Он создал в своей школе детский сад, который хотел назвать «классом Фрёбея». Он был, как вспоминает Больнов, «чрезвычайно активным участником прогрессивных движений за реформу образования своего времени» [там же].

Хотя сам Больнов не слишком много рассуждал о влиянии своей семьи на его педагогические интересы, очевидно, что это влияние было значительным. Его ежедневное знакомство с практикой и проблемами преподавания в начальной школе внесло большой вклад в его развитие, а прогрессивная реформа образования того времени явно повлияла на его мышление.

Влияние О. Ф. Больнова на развитие педагогики может быть проиллюстрировано различными способами. Прежде всего, он был одним из основателей и редактором двух педагогических журналов. Первый из них назывался «Die Sammlung» («Собрание») и был основан в октябре 1945 г. С 1961 г. он стал называться «Die Neue Sammlung» и издается по сей день. Г. Ноль призвал Больнова внести свой вклад в деятельность этого журнала, и он написал для него несколько серий статей. Вторым журналом был «Zeitschrift für Pädagogik» («Журнал по педагогике»), в котором Больнов работал в качестве редактора с 1954 г. по 1980 г. Именно в этом журнале он опубликовал несколько значительных статей, в том числе исследование, посвященное понятию опыта в педагогике.

Педагогический потенциал О. Ф. Больнова проявился также в его руководстве научно-исследовательской деятельностью докторантов. Число докторантов, которыми он руководил, было велико, и его ученики во многих диссертациях и исследованиях подхватили его идеи. Благодаря преподавательской и наставнической деятельности философа в Тюбингене возникло то, что можно назвать «школой Больнова». Он отмечал, что многие его достижения есть результат совместной работы с докторантами, в рамках которых происходил обмен мнениями, развивалась продуктивная дискуссия. В течение нескольких лет Больнов проводил семинары по актуальным проблемам педагогики. «Я вообще отдал значительную часть своих сил курированию докторантов и всегда отставлял ради этого мою собственную работу. Мне приносило большую радость помогать многим дойти до завершения работы, которая без постоянной помощи никогда не была бы завершена, и это относится не к слабым, а как раз к наиболее способным, которым было свойственно никогда не дойти до конца, поскольку они постоянно не были довольны достигнутыми результатами» [109, с. 82].

Рассматривая академическую жизнь и работы Больнова, необходимо также отметить его контакты с педагогами и философами Восточной Азии, которые он поддерживал на протяжении всей своей карьеры. Некоторые из работ О. Ф. Больнова были опубликованы сначала на японском языке, и даже сегодня в Японии и Корее его работы по педагогике широко известны и высоко оценены. Среди его первых публикаций в Корее была запись лекции под названием «Аспекты новой философии: немецкая философия, педагогика и литература», прочитанной в 1966 г. и увидевшая свет в следующем году. В Японии первыми опубликованными работами

Больнова были лекции по «Философии надежды» (1959). В Японии он также прочел лекции «Новая педагогика и философия» (1966) и «Введение в философскую педагогику» (1972). Наиболее значительной является его работа «Педагогика с антропологической точки зрения», которая впервые вышла в 1969 г. на японском языке и была опубликована на немецком языке двумя годами позднее. Стоит также упомянуть, что наряду с публикациями в Японии и Корее, ряд работ Больнова переведен на различные языки, включая французский, испанский, португальский и английский.

О. Ф. Больнов был мощным плодовитым автором сочинений по философии и педагогике. Их значение не поддается исчерпывающей оценке. Его перу принадлежит около 40 книг и более 250 статей, не считая отдельных изданий (переводов и рецензий). Среди значительных педагогических исследований, опубликованных О. Ф. Больновым, следует отметить следующие: «Экзистенциальная философия и педагогика. Попытка опоры на неустойчивые формы воспитания», «Педагогическая атмосфера. Исследования чувственных межчеловеческих предпосылок воспитания», «Язык и воспитание» и «Антропологический подход в педагогике».

С учетом плодотворного сочетания философских и педагогических исследований в творчестве О. Ф. Больнова, которое определяет специфический способ его мышления и произведений, в рассмотрении педагогических идей был сделан акцент на тех педагогических направлениях, которые непосредственно связаны с различными философскими подходами. Основное внимание уделяется таким направлениям, в развитие которых он внес наиболее существенный вклад:

гуманитарная, феноменологическая, герменевтическая, экзистенциальная. Также раскрывается специфика его антропологического подхода в педагогике. В последней подглаве представлен материал, раскрывающий вопрос влияния педагогических идей на развитие отдельных педагогических субдисциплин (геронтогика, биографическая педагогика, педагогика переживаний).

Гуманитарная педагогика

Гуманитарная педагогика – это направление в истории немецкой педагогики, которое доминировало в первой половине XX века. Она рассматривается как третье направление, которое наряду с эмпирической и критической педагогикой определяла специфику развития теории и практики образования в Германии. Она понималась как «теория педагогической практики» и как теория для этой практики. Гуманитарная педагогика объединяет в себе различные теоретические направления, но их связывают, прежде всего, философские идеи В. Дильтея. Так, Г. Даннер утверждает, что «элементы философии Гегеля и философии жизни Дильтея, а также другие идеологические и мировоззренческие компоненты включаются в гуманитарную педагогику в зависимости от ее представителя в разных формах и акцентах – вплоть до ориентации О. Ф. Больнова на экзистенциальную философию» [39, с. 10].

В. Дильтей выступает основателем методологии современных гуманитарных наук. Методологическим подходом гуманитарных наук, по мнению Дильтея, является не объяснение, а понимание смысла и значения человеческих действий. Он говорил, что природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем. Понимание рассматривается им как метод и как цель познания гуманитарных наук.

Гуманитарные науки ориентированы на познание объективаций человеческого духа, которые исторически обусловлены, изменчивы и представлены в обычаях, текстах, произведениях искусства, социальных институтах. Для научного понимания объективаций духа В. Дильтей обращается к работам Ф. Шлейермахера, который развивал метод интерпретации – герменевтику, которую, в свою очередь, можно

определить как научную теорию гуманитарного понимания [44, с. 32].

Гуманитарная педагогика, если ее рассматривать исторически, берет свое начало из школы В. Дильтея. Единство представителей гуманитарной педагогики состояло в отказе от метафизических системных картин и убеждения в том, что образование теории берет свое начало в образовательной действительности, которая понимается и совершенствуется посредством герменевтики жизни.

Ведущие представители гуманитарной педагогики проявляли приверженность общей духовной традиции и находились в тесных личных связях. После 1900 г. образуется тесный круг учеников В. Дильтея, к которому принадлежали Г. Ноль, М. Фришайзен-Келер, Э. Шпрангер и Т. Литт. Ноль и Шпрангер были учениками Дильтея в последние годы его жизни. Это первое поколение представителей гуманитарной педагогики очень скоро заняло кафедры философии и педагогики в немецких университетах.

Существенно придерживался учения В. Дильтея также Т. Литт. В. Флитнер и Э. Венигер были учениками Г. Ноля. Больнов же был связан со школой Дильтея через своих учителей – Ноля и Шпрангера. Он является наиболее ярким представителем гуманитарной педагогики второго поколения школы Дильтея. Его самыми важными учителями были непосредственные ученики В. Дильтея, Г. Миш и Г. Ноль, но на формирование идей Больнова большое влияние также оказал М. Хайдеггер. Он отмечал, что «Герман Ноль и Георг Миш представляли в Гёттингене, дильтеевскую историческую философию жизни. Обоих этих философов ...я могу считать своими непосредственными учителями» [101, с. 99]. Подчеркивая свою приверженность к школе В. Дильтея, он отмечал,

что «я всегда был плохим учеником, вследствие чего я всегда, придерживаясь одной позиции, одновременно считал необходимым также рассматривать и право других позиций» [109, с. 22]. Однако несмотря на различные научные ориентации О. Ф. Больнов в своей последующей педагогической мысли явно следовал методологическим установкам философии жизни. То есть даже находясь под существенным влиянием М. Хайдеггера, он оставался верен подходам и идеям своих учителей Ноля и Миша.

О. Ф. Больнов рассматривал гуманитарную педагогику как духовное движение, которое возникает в определенное время и в конкретных исторических условиях. Он считал, что существование гуманитарной педагогики как теоретического направления охватывает период с 1918 г. до 1933 г. При этом, с одной стороны, он причислял себя к данному направлению в педагогике, подчеркивая, что его идеи и подходы коренились в этой духовной традиции. С другой стороны, он занимал критическую позицию по отношению к гуманитарной педагогике, анализируя в ней как достижения, так и недостатки. Больнов уделял много внимания теоретическому осмыслению гуманитарной педагогики. В его научном «багаже» содержится много работ, в которых рассматривались как исторические, так и теоретические аспекты этого педагогического направления [104; 111; 107].

На становление гуманитарной педагогики помимо научно-теоретических факторов существенное влияние оказали общественные процессы, которые давали импульсы для его обоснования. С окончанием Первой мировой войны в Германии формируется чувство нового начала. Преодоление существующего кризиса рассматривалось не благодаря созданию новых политических систем или партий, а через образование

народа, через развитие новых идеалов в культуре, жизни народа. Г. Ноль отмечал, что «не имеется никакого другого лекарства от несчастья нашего народа как нового воспитания своей молодежи к высшим мужественным, творческим достижениям» [цит. по: 66, с. 22]. В этот период в Германии надеялись, что через новое, улучшенное воспитание будет осуществляться формирование нового, свободного и счастливого человека.

Развитие гуманитарной педагогики также находилось в тесной связи с реформаторской педагогикой, которая достигла расцвета в Веймарский период. Многие представители гуманитарной педагогики принимали активное участие в Молодежном движении, в Движении народной высшей школы. В. Флитнер и Э. Венигер понимали гуманитарную педагогику как теорию этого педагогического движения [50, с. 28]. О. Ф. Больнов принимал непосредственное участие в Молодежном движении, а именно в «Академическом обществе Скульда» – организации, которая также активно стремилась к реформе образования. Он рассматривал это Молодежное движение как отказ от традиционных консервативных студенческих организаций или братств, возникших в Германии в XIX в.

В рамках данного движения многие студенты и молодые люди пытались изменить культуру и природу образования. Они не хотели, чтобы их ранние годы определялись просто как время, проведенное в школе, и они желали определить свои собственные интересы и цели вне институционализированного образования. «Мы хотели полностью реформировать и обновить устаревшую традиционную студенческую жизнь. Мы хотели опробовать новые модели, которые казались нам будущим академической жизни. И в этом заключался вызов самообразования – центрального элемента Молодежного движения, который не смог обеспечить университет» [цит. по: 49, с. 79].

Активное участие О. Ф. Больнова в Молодежном движении в первые университетские годы, безусловно, оказало большое влияние на его последующее понимание проблем образования. Более того, он отмечал, что период участия в Молодежном движении имел для него биографический смысл: «И все, что я сделал с тех пор как профессор философии и педагогики (которые, на мой взгляд, неразделимы), как автор многих книг, я построил на фундаменте, заложенном в «Скульде»» [цит. по: там же].

Вспоминая свой собственный опыт участия в Молодежном движении, Больнов в зрелом возрасте был вдохновлен идеей создания собственной студенческой организации. В частности, в Тюбингене, где он работал с 1953 г., Больнов создал и активно поддерживал молодежную организацию, в которой основное внимание уделялось педагогическим вопросам.

В рамках гуманитарной педагогики выделяются различные ключевые темы, нашедшие отражение в работах представителей этого направления.

Так, Ю. Цирфас и К. Вульф выделяют четыре характерные особенности гуманитарной педагогики: историчность воспитательной действительности и герменевтику; роль педагогических отношений; отказ от теоретического нормирования; культурно-педагогическую программу [68, с. 350].

Г. Г. Крюгер различает в гуманитарной педагогике следующие ключевые темы: отношение теории и практики; историчность и герменевтика; относительная самостоятельность воспитания в теории и практике; образование и культура; педагогическое отношение и роль воспитателя [50, с. 26].

Рассмотрим теперь основные проблемы гуманитарной педагогики и специфику их рассмотрения в работах О. Ф. Больнова.

Педагогика культуры

Гуманитарная педагогика часто понималась как педагогика культуры, в которой формирование индивидуальной человеческой души рассматривалось через освоение культурного наследия, переданного ей средой. Образование и культура – это взаимосвязанные понятия, так как культура и индивидуальная душа находятся в зеркальном отношении друг к другу. Культурные институты человечества (религия, искусство, наука, право, экономика) можно рассматривать как формы объективного выражения, в которых индивид может и должен видеть свое собственное отражение. Эти унаследованные традиции являются своего рода зеркалом, в котором индивид может узнать что-то о себе и через которое он может прийти к пониманию себя как части человеческого общества. В дальнейшем О. Ф. Больнов включил взаимозависимые отношения между индивидуумом и культурой в свою концепцию педагогической антропологии, введя эти два элемента и их взаимосвязь в фундаментальные методологические принципы для интерпретации процессов образования человека.

Образование понималось им как развитие душевных сил детей в медиуме объективной культуры, как субъективный коррелят объективной культуры. Поэтому ключевой задачей гуманитарной педагогики являлось изучение процессов, связанных с усвоением человеком объективной культуры.

Образование в гуманитарной педагогике рассматривается как комплексный процесс, причем не изолированно, а всегда в связи с жизнью. По мнению О. Ф. Больнова, образование не существует само по себе, «в вакууме», а должно всегда выполнять определенную задачу в контексте жизни. Типичная проблема философии жизни, – замечает Больнов, – спросить,

какова цель этих объективных структур в жизни индивида» [82, с. 76]. Отдельный человек, в конечном счете, может быть понят только в контексте истории и культуры.

Представители указанного педагогического направления были озабочены тем, чтобы помочь растущему человеку раскрыть свой дремлющий потенциал путем приобщения его к объективной культуре. При этом они следовали аксиоме, сформулированной Г. Кершенштайнером о том, что ребенок способен усваивать только те культурные ценности, для усвоения которых он в своем духовном развитии созрел. Поэтому только педагог может решать, чему и в какой форме можно обучить ребенка, и он должен решительно отказаться от любого внешнего вмешательства [89, с. 13]. Аксиома образовательного процесса Кершенштайнера была направлена на то, чтобы защитить ребенка от преждевременного овладения богатством общей культуры и сохранить необходимый простор для его индивидуального развития.

Следует отметить, что представителям гуманитарной педагогики был свойственен структурный подход к образованию. Он нашел отражение в концепциях Г. Ноля, Э. Шпрангера, В. Флитнера. Больнов также придерживался этого подхода и рассматривал образование сквозь призму определенных стадий, в рамках которых реализуются определенные задачи по воспитанию и образованию человека.

Процесс овладения культурой в рамках образования реализуется через различные функции, которые раскрываются как ступени развития человека. Прежде всего Э. Шпрангер анализирует эти ступени. Он выделяет три функции в сложном процессе образования, каждая из которых коренится в различных слоях человеческой жизни.

Первая функция образования, по Шпрангеру, – это помощь в развитии. В его понимании такое означает, что ребенок, приходя в мир, зависит от помощи своего окружения, особенно родителей. Благодаря их заботе он оказывается в состоянии вести самостоятельную жизнь и выполнять свои задачи в обществе. Эта функция коренится в биологическом слое человеческого существования.

Вторая функция – это образование как передача культурного наследия. Человек живет не только в природной среде, но и в производной им из нее «второй природе», то есть культуре. Необходимые для этого знания и навыки уже не транслируются им по наследству, а должны передаваться ему окружающей средой. Таким образом, образование – это «передача владения культурой от родительского поколения к потомкам» [107, с. 169], причем под «родительским поколением», понимается совокупность людей (педагоги, воспитатели, родители), которые выполняют различные воспитательные и образовательные функции.

Функцией образования является помощь подрастающему поколению в реализации им своей задачи в жизни в целом и замене старших. С точки зрения человека, это должно дать ему возможность самостоятельно утвердиться в жизни, сделать его способным жить, и такая задача становится тем труднее, чем сложнее социальные условия. С точки зрения общества, функцией образования является подготовка индивидов к выполнению в обществе своих задач.

Однако передача культурного наследия не является односторонним процессом, в котором активен только педагог или воспитатель. Именно здесь начинается третья и высшая функция овладения культурой, которую Э. Шпрангер называет «пробуждением духовной жизни» и в которой заключается

конечная цель образования – оживить переданное человеку культурное наследие.

Образование как пробуждение духовной жизни основывается на том, что недостаточно просто передать подрастающему человеку культурное достояние, а оно должно быть им самим актуализировано. Дремлющие духовные силы индивидуума должны быть раскрыты – или, говоря языком Сократа, должны быть «освобождены». Это можно рассматривать как пробуждение к сознательному «Я», как пробуждение к тайным глубинам человеческой души, пробуждение совести. Э. Шпрангер считает пробуждение совести главной задачей образования, «потому что в совести происходит прорыв метафизических сил в игру сил души» [там же].

С помощью концепции пробуждения, как отмечал О. Ф. Больнов, Э. Шпрангер ввел в педагогику совершенно новое понятие, которое является основополагающим для понимания образования. Первоначально он не решался перенести этот термин, первоначально возникший в религиозной сфере, в педагогику, так как это казалось ему угрозой строгому научному характеру последней.

Больнов развил данный аспект образования, структурировав и дополнив его. Он рассматривал процесс пробуждения первоначально на телесном (физиологическом) уровне, выделяя его сущностные характеристики. Такими структурными элементами телесного пробуждения являются: радикальность изменения от состояния не-аутентичности к состоянию аутентичности, внезапность этого процесса и жестокость внешнего воздействия, связанного с актуализацией того, что до сих пор было лишь внутренне дремлющим.

С религиозной точки зрения, процесс пробуждения можно рассматривать как обращение. Больнов добавляет к религиозному аспекту помимо указанных признаков пробуждения на телесном уровне еще и его уникальность и законченность. В христианской концепции пробуждение – это событие, которое преобразует человека раз и навсегда и окончательно переводит его в новое состояние жизни. «Дуализм в христианском понимании человека является причиной переходного разрыва между двумя состояниями. Это пробуждение от сна греха» [84, с. 48]. В этом смысле пробуждение является изначально понятием религиозным.

Мыслитель акцентирует внимание на экзистенциальном аспекте феномена пробуждения и пытается применить его в педагогической области. Пробуждение может означать внезапный процесс – как пробуждение до сих пор скрытого, «спящего» ядра в человеке. Иначе говоря, в пробуждаемом человеке происходит внезапный, кризисный процесс, связанный с радикальным изменением от состояния не-актуальности к состоянию актуальности.

В области культурного воспитания можно также говорить о пробуждении в ребенке умственных, технических или художественных способностей. Пробуждение в своей основе всегда есть пробуждение совести, и именно в воспитании совести образование достигает своей высшей точки. Однако, как замечает Больнов, совесть не может быть «сделана» в том смысле, в котором рассматривается образование как ремесло. Она также не может быть передана молодому человеку путем обучения. Ее можно только пробудить, обратившись к совести человека. Последует ли он призыву своей совести или нет, – это вопрос его собственного свободного выбора, и это не может быть навязано ему воспитанием.

Следуя традиции гуманитарной педагогики, О. Ф. Больнов также рассматривал процесс образования человека как совокупность различных стадий. Он различал в нем пять стадий, имеющих свою специфику и особенности осуществления:

1) воспитание и уход за ребенком – как в физическом, так и в интеллектуальном смысле;

2) функциональное образование, которое предполагает автоматическую и спонтанно возникающую адаптацию человека к обществу;

3) обучение и преподавание через запланированную и регламентированную передачу человеку знаний и навыков;

4) образование в смысле органического формирования человека и тесно связанного с ним его роста «изнутри»;

5) «призывающая» педагогика, понимаемая в экзистенциальном смысле [89, с. 80].

Эти стадии, по мнению Больнова, проявляют себя как слои, которые, поднимаясь снизу вверх, перекрывают друг друга, при этом чаще всего структура более высокого слоя вбирает в себя структуру более низкого слоя. Каждый из этих слоев имеет свою собственную целостную концептуальную систему, которая применима только к нему и существенно отличается от системы другого слоя. Этот порядок уровней связан с научными теориями и гипотетическими предложениями конкретной науки или субдисциплины. Некритический перенос категорий в чуждую им область, по мнению Больнова, неизбежно приводит к ошибочным результатам. Задача категориального анализа в рамках педагогики – проработать указанные концептуальные системы в их многообразии. Однако Больнов не дает подробного отчета о том, почему и как эти уровни были структурированы и как они оказались в таком соотношении друг с другом – лишь связывает их с предыдущими философскими и педагогическими традициями.

Отношение теории и практики

Общие размышления о взаимоотношениях педагогической теории и практики были развиты в школе В. Дильтея (Г. Ноль, В. Флитнер, Э. Венигер). Для разъяснения отношения теории и практики представители гуманитарной педагогики обращаются к идеям Ф. Шлейермахера. Он говорил, что в воспитании практика старше, чем теория и обладает собственным достоинством независимо от теории. Этот примат практики перед теорией является основополагающим для гуманитарной педагогики. Педагогика претендовала на то, чтобы стать «теорией практики» [44, с. 31].

По существу, речь идет о теории практики для практики, цели которой вытекают из практических проблем. Основой всех научных и теоретических знаний всегда была образовательная реальность, и она является реальным объектом исследования гуманитарной педагогики. Образовательная реальность была, таким образом, рассмотрена Шлейермахером как часть социальной практики, при этом он подчеркивал ее историчность [66, с. 29].

Потребность в теории возникает тогда, когда в практике возникают трудности. Главная задача теории – осознавать практику, разъяснять ее, а также критически ее проверять и освобождать от случайностей. Теорию в гуманитарной педагогике можно характеризовать как «герменевтику образовательной действительности».

По мнению Р. Корренца, заслугой О. Ф. Больнова является то, что он системно подходит к анализу образовательной реальности и различает три ее модальности или возможности. Первая модальность – именуется как «настроенная» – представлена аффективной настройкой участников

образовательного процесса, «ее атмосферой, настроением или настроем». Эта первая модальность создает основу для последующих двух: «нарушенной» и «управляемой» образовательных реальностей. Настроенная образовательная реальность отражает фундаментальные настроения, эмоции или предрасположенности, которые Больнов рассматривает как первичные и диаметрально противоположные другим эмоциям – тоске и отчаянию. Он противопоставляет ужасу и тревоге надежду и доверие, особенно когда эти чувства проявляются в контексте педагогических отношений или являются аспектом педагогической атмосферы.

Вторая – «нарушенная» – модальность образовательной реальности характеризуется прерывистостью, изменчивостью, которая может повлиять на образовательный процесс. Это относится к изменениям, неожиданным встречам и личностным кризисам, которые неизбежно происходят в процессе индивидуального развития и роста. Больнов подчеркивает, что такие события являются неизбежными и одновременно потенциально имеют значительную педагогическую ценность, особенно если они происходят в образовательной реальности.

Третья – «управляемая» – модальность включает в себя возможность направлять образовательную реальность таким образом, чтобы построить мост между прерывистостью и настроенностью. В управляемой образовательной реальности поддерживаются основные человеческие ценности и учитель в ней играет ключевую роль [49, с. 19].

Также О. Ф. Больнов раскрыл процесс становления теории как движение от практики к постепенному ее осмыслению. В педагогической теории, он различает три задачи,

частично дополняющие друг друга – как различные ее аспекты:

1) феноменологическая задача как искусство особого искусства описания предметов, какими они сами по себе предстают независимо от человеческих предрассудков;

2) герменевтическая задача как искусство понимания в процессе истолкования описанных феноменов в качестве осмысленных элементов более широкого целого;

3) педагогически-антропологическая задача, состоящая в особом отношении к воспитываемому человеку и в открывающемся благодаря этому более глубоком понимании процесса воспитания [4, с. 80].

Таким образом, формулируя характеристики трех модальностей образовательной реальности Отто Фридрих Больнов, разработал теорию образования, в которой концепции экзистенциализма, философии жизни и антропологическая педагогика применяются к повседневным образовательным ситуациям. Исследование Больновым образовательной реальности можно считать значительным вкладом в образование.

Кроме того, он предложил свою модель движения от практики к теории, дал ей обоснование. Более того, он применял этот подход в своих исследованиях, сочетая феноменологический метод с герменевтическим.

Автономия педагогики

В гуманитарной педагогике находит свое выражение идея автономии педагогики. Принцип относительности воспитания в теории и практике обосновывался представителями гуманитарной педагогики в исторической перспективе. Э. Венигер в своем труде «Автономия педагогики» (1929) указывал, что автономия педагогики не является фактом мышления,

а разрабатывалась исторически. Он рассматривал самостоятельность педагогики с эпохи Просвещения и акцентировал внимание на идеях Ж. Ж. Руссо о самоценности детской жизни. Принцип относительной автономии рассматривался им не только как исторический факт для гуманитарной педагогики, а как постоянная задача, в русле которой в новых исторических условиях необходимо бороться за интересы детей [50, с. 32].

Процесс обретения педагогикой самостоятельности осуществлялся в теории и практике также благодаря Молодежному движению и широкому спектру педагогических течений в первой трети двадцатого столетия, которые акцентировали внимание на собственные права и самоценность юности.

Гуманитарная педагогика, которая понималась как теория этого движения, пыталась освободить педагогику из зависимости от теологии, философии и психологии и обосновать относительную самостоятельность педагогической науки.

Для обоснования своей самостоятельности педагогика должна была завоевывать место относительно других сил, влияющих на воспитание. Г. Ноль отмечал, что каждая эмансипация означает не только достижение свободы, а одновременно нахождение собственных законов, благодаря которым функции воспитания образуются осознанно. Поэтому педагогика должна осознавать, в чем состоит ее задача, и не допускать вмешательства в процесс образования других инстанций.

О. Ф. Больнов тоже считал, что образование является относительно автономным и должно рассматриваться как изолированное от политических и других инструментальных целей. «Образование может выполнять свою функцию на службе жизни должным образом только в том случае, если оно

может развиваться независимо от всех других инстанций в свободе по своим собственным законам. В этом и только в этом смысле мы говорим об автономии педагогики – как и автономии любой другой области культуры» [89, с. 16].

Итак, педагогика должна защищать ребенка от притязаний на его воспитания со стороны объективных сил и предоставлять ему пространство для собственного развития. Она является «адвокатом» ребенка. В данной установке на субъективную жизнь ребенка, по мнению Больнова, лежит педагогический критерий. Все, что исходит от общества, должно быть поставлено под вопрос: «Какой смысл приобретает это требование в жизни этого ребенка для его становления и развития его сил?» [111, с. 65].

Педагогические отношения

Исходным пунктом для педагогической теории В. Дильтея является воспитательное отношение. Этот мыслитель утверждал, что наука педагогика начинается с дескрипции воспитателя в своем отношении к воспитаннику. Данное взаимоотношение взрослого и становящегося не может рассматриваться изолированно, а его необходимо видеть в связи с обществом, функцией которого является собственно воспитание.

Понятие педагогического отношения становится ключевым в концепции Г. Ноля. Он вводит его в фокус дебатов в Веймарскую эпоху – в качестве противопоставления идее конфессионального попечительского воспитания, которое склонялось к отграничению воспитания «трудных» детей от воспитания «психопатов». Опираясь на идеи З. Фрейда и А. Адлера, он создал теорию беспризорности, в которой учитывается

влияние на развитие человека помимо среды и наследственности следующих факторов: «переживание, ситуация и педагогическое отношение» [58, с. 472].

Педагогические отношения, с точки зрения Ноля, создают предпосылку для всех форм педагогического взаимодействия и рассматривались им как своеобразные отношения родителей и детей, воспитателей и воспитанников. Основой воспитания являются взаимоотношения взрослых, зрелых людей и людей, находящихся еще в становлении. Такие воспитательные отношения строятся на инстинктивной основе, которая глубоко укоренена в естественных жизненных отношениях людей [57, с. 169].

Что касается позиции О. Ф. Больнова, то он критиковал Ноля за то, что тот рассматривал образование в каком-то абстрактном смысле и не дал четких этических указаний для педагогической реальности. Цель Больнова – представить рекомендации относительно того, что уместно и что неуместно в условиях повседневного воспитания ребенка в образовательном процессе. Он пытался сформулировать этику конкретного повседневного педагогического взаимодействия. Таким образом, Больнов рассматривал отстаиваемую им «простую» (тем самым фундаментальную) нравственность как предоставление педагогу именно этих ориентиров, необходимых для его ответственности, а также для тех образовательных целей и мер, которые могут быть реализованы в этом контексте.

Так, Больнов называет пять этических требований, которые, по его словам, определяют взаимоотношения педагога и ребенка в образовательном процессе:

1) естественное выполнение обязанностей, как они понимаются среди тех, кого это непосредственно касается;

2) открытость и честность с другими людьми, солидарность и тщательность во всех делах и начинаниях, а также правдивость в своих словах;

3) доброжелательность от природы, сострадание к другим людям и существам, испытывающим боль, а также готовность помочь нуждающимся;

4) внимание к личному пространству других людей, идентификация с ними через сотрудничество и сообщество;

5) порядочность в поведении, учет суждений других людей, то есть избегание всего оскорбительного и сохранение своей хорошей репутации [цит. по: 49, с. 87].

О. Ф. Больнов также затронул тему педагогического отношения, но обосновывает его антропологически с помощью феноменологического метода. Он понимает педагогику в контексте жизни, в рамках которой существенное значение приобретают также настроения и чувства людей, вовлеченных в образовательный процесс. По мнению Больнова, эмоциональные предпосылки образования обычно не подвергались теоретическому рассмотрению и игнорировались. Однако эмоциональное отношение воспитателя соответствует определенному эмоциональному отношению ребенка, и оба таких отношения необходимы для того, чтобы воспитание состоялось. Эти установки не следует рассматривать как отдельные друг от друга – они являются аспектами одной и той же среды, которая окружает ребенка и педагога в образовательном процессе [90, с. 12].

Суть педагогических отношений раскрывается Больновым через понятие «педагогическая атмосфера». Он понимает под педагогической атмосферой совокупность эмоциональных отношений, в которых подрастает ребенок. Такая атмосфера имеет принципиальное значение для успешного воспитания,

так как она создает для ребенка чувство защищенности в кругу семьи. Это положение является определяющим не только для семейного воспитания, но и воспитания вообще, так как является «жизненным законом для любого плодотворного человеческого развития» [там же, с. 13]. Поэтому создание такой атмосферы является первоочередной задачей любой педагогической деятельности и педагогического отношения. Он отмечает, что для «успеха воспитания необходим очень специфический психический климат в жизненной среде и очень специфическое эмоциональное отношение вовлеченных в него людей» [97, с. 45].

Педагогическая атмосфера характеризуется двумя взаимосвязанными аспектами: «эмоциональное отношение ребенка ко взрослому и соответствующее отношение, которое взрослый проявляет к ребенку со своей стороны» [90, с. 15]. В использовании Большим понятием «атмосфера» имеется двойное значение: как предпосылка и цель. С одной стороны, считается, что «педагогическая атмосфера» – это эмоциональное состояние, присутствующее в отношениях между воспитателем и ребенком с самого начала. С другой стороны, педагогическая атмосфера также является продуктом этих отношений. Каждое педагогическое отношение устанавливается в рамках уже существующей педагогической атмосферы. Поэтому педагогическую атмосферу можно рассматривать как предварительное условие, так и как результат педагогической деятельности.

Это отношение возникает между воспитателем, с одной стороны, и ребенком, который должен научиться развивать доверие к своему окружению. Такое доверие начинается на самом базовом эмоциональном уровне: во взаимоотношениях с другим человеком, с учителем, и, как подчеркивает

Больнов, с миром, который этот человек представляет ребенку. Доверие особенно важно при взаимодействии с маленькими детьми и ведет к естественным процессам развития независимости. Через развитие независимости и сепарации ребенок может и должен развивать способность доверять. Как правило, такие способности сначала культивируются в семейной структуре, среди тех, кто ближе всего к ребенку (например, родители, братья и сестры). Передача доверия ребенка другим людям – это следующий его важный шаг и процесс, который следует поддержать. Наиболее значимый аспект данного процесса развития возникает, когда ребенок «медленно и сознательно отделяет свое абсолютное доверие от конкретных людей и преобразует его в новое и более общее доверие к жизни и существованию» [там же, с. 22–23].

В итоге для О. Ф. Больнова особенно важно, что «культивирование этой формы доверия приводит к длительному чувству безопасности, что приводит к «безопасной гавани» от неизбежных внешних угроз ... и что это должно быть центральной целью всего образования» [там же, с. 23]. Благодаря возникновению и постепенному укреплению доверия ребенок берет на себя все большую ответственность за свои собственные действия и становится более осведомленным о сложностях человеческих отношений.

После Второй мировой войны теряется интерес к гуманитарной педагогике в связи с «реалистическим поворотом» в педагогике и популярностью эмпирических методов (социально-научная ориентация педагогики), а также в связи с критикой идеологии (влияние Франкфуртской школы). В этот период гуманитарная педагогика развивалась, прежде всего, учениками Э. Венигера и Т. Литта (В. Клафки, К. Молленхауэр

и др.), интегрировала идеологокритические подходы, материалистические идеи [44, с. 35].

Значение гуманитарной педагогики для педагогической науки состоит именно в том, что она описывала и анализировала процесс образования как осмысленный процесс. Этот подход стремится понять, что свойственно человеку, и сохранить то, что составляет человеческое в человеке: смысл, осмысленность, значение [39, с. 19].

Представители гуманитарной педагогики пытались охватить и теоретически обосновать самые разные направления реформаторской педагогики: воспитание детей младшего возраста, проблемы женского движения, образования в области социального обеспечения, образования взрослых и т. д. Г. Ноль, в частности, видел задачу своего времени в повороте от индивидуальной педагогики к социальной педагогике и активно способствовал этому своими лекциями о благосостоянии молодежи. Гуманитарная педагогика охватывала практически все сферы жизнедеятельности человека и оказала существенное влияние на различные педагогические направления.

Феноменологическая педагогика

Одним из философских течений начала двадцатого столетия, которое имеет важное значение для педагогики, является феноменология. Её основателем был Э. Гуссерль, вокруг которого собрался круг очень разных мыслителей (А. Рейнах, А. Пфендер, М. Гейгер, М. Шелер, а позднее М. Хайдеггер и Г. Липпе). Их общей основной установкой было освобождение философствования от всех теоретических предубеждений и раскрытие непредвзятого взгляда на сами вещи, то есть на явления («феномены»). Феноменологический метод заключается в искусстве чистого описания, которое посредством этого пытается получить представление о самих явлениях.

Чтобы понять место и роль О. Ф. Больнова в становлении феноменологической педагогики, следует кратко рассмотреть историческую канву развития этого направления. На сегодняшний день ни одна область исследований, относящихся к педагогической науке, не может обойтись без феноменологического метода. Феноменологические подходы сегодня широко применяются в современных исследованиях периодов детства и юности, в педагогических исследованиях в рамках методологии качественных полевых исследований, а также в социальной педагогике, ориентированной на жизненный мир, в специальной педагогике, а также в различных предметных дидактических исследованиях, особенно в области спорта, биологии и преподавания естественных наук.

По мнению В. Липпитца, педагогическая рецепция идей феноменологии осуществлялась в три этапа: 1) на рубеже XIX–XX вв.; 2) после Второй мировой войны (этот этап называют антропологическим поворотом в педагогике), и 3) в рамках социально-научного поворота в педагогической науке с 1970-х гг. [51, с. 390].

В первое десятилетие двадцатого столетия предмет педагогики анализируется с помощью феноменологического метода. В этот период появляется первый труд по феноменологической педагогике А. Фишера «Описательная педагогика» (1914). Феноменологическое описание воспитания образует для этого автора фундамент научной педагогики.

После Второй мировой войны в связи с антропологическим поворотом в гуманитарных науках наступает период расцвета феноменологии в педагогике. При этом антропологический подход в феноменологической педагогике в большей степени связывается с именем О. Ф. Больнова. В отличие от А. Фишера, онтологическое измерение здесь рассматривается Больновым не как факт образования, подлежащий эмпирическому описанию, а как выражение самой жизни. Это выражение проявляется в культурных объективациях (В. Дильтей) и может быть герменевтически интерпретировано как текст.

Г. Даннер относит Больнова к феноменологической ветви теории образования как имеющую специфически гуссерлевскую ориентацию [39, с. 143]. М. Хайтгер указывает на основополагающие аспекты и взгляды на науку в экзистенциальной педагогике Больнова, которые близки к гуссерлианской естественной установке [45, с. 61]. В. Липпитц отмечал у Больнова экзистенциально-онтологические или герменевтические исследования в педагогике, ориентированные на идеи М. Хайдеггера [51, с. 392]. В. Прегер подчеркивает и близость идей Больнова к концепции Э. Гуссерля, и также проводит различия между этими подходами [59, с. 72].

С конца 70-х гг. XX в. интерес к феноменологическим исследованиям усиливается в связи с поворотом в педагогике к повседневности. Феноменология жизненного мира, которая

была наиболее полно представлена в работах А. Шютца способствовала развитию феноменологических исследований в педагогике и заложила основы качественного исследования в педагогике и в социальных науках.

Традиция феноменологии и социологии знания способствовала развитию дискуссий о так называемом «повороте к повседневности», которые разворачивались в педагогике в 80-е гг. В рамках этих дебатов состоялось обсуждение тех принципов, благодаря которым субъект конструирует социальный мир.

Исходный пункт анализа субъективного переживания сознания – жизненный мир, который предшествует любой деятельности индивидуума. В приложении к педагогическому исследованию это означает, что воспитательная повседневность уже существует, прежде чем начинается формирование теории. Применительно к педагогике феноменология интересуется здесь не какими-нибудь концептами, которые претендуют на объективность, интерес в большей мере направлен на то, как участники педагогического процесса чувствуют и субъективно переживают определенные ситуации.

Таким образом, изучение жизненного мира человека в педагогической действительности способствует приближению к субъективным мирам его участников, дает возможность увидеть эту реальность «изнутри», на основе постижения их индивидуальных перспектив. Феноменологический метод направлен на то, чтобы понимать смысл повседневных ситуаций, связанных с чувствами, ощущениями, ожиданиями, надеждами его участников.

Благодаря феноменологическим исследованиям можно анализировать то, как наша воспитательная повседневность структурируется, раскрывать «структуры жизненного мира».

Внимание уделяется исследованию составляющих нашу повседневность отдельных феноменов, а именно имеющих непосредственное отношение к педагогическим отношениям и конституирующих их. Именно этот аспект феноменологической педагогики нашел отражение в работах Больнова.

Феноменология в педагогике, по В. Прегеру, выполняет две основные функции – аналитическую и практическую [59]. Первая функция феноменологии – аналитическая. Она называется так, потому что благодаря феноменологическим исследованиям здесь анализируется то, как структурируется воспитательная повседневность. Эта аналитическая функция приобретает, по Э. Гуссерлю, важный смысл, так как позволяет обнаруживать благодаря феноменологии «структуры жизненного мира». Практическая же функция феноменологии заключается в такой организации ситуаций в воспитательной повседневности, чтобы они участниками переживались как значимые и на этой основе были возможны соответствующие воспитательные действия. Поэтому феноменология может также способствовать организации воспитательной практики. Кроме того, анализ жизненного мира является основанием для того, чтобы организовывать педагогическую действительность, способствовать ее совершенствованию.

В. Прегер отмечает, что обе функции феноменологии присутствуют в концепциях Э. Гуссерля и О. Ф. Больнова. В работах Гуссерля основной акцент делается на разъяснении понятий, с помощью которых структурируется повседневная жизнь. Этот аспект также присутствует в подходе Больнова и используется как основа для эмпирических исследований в педагогике. Таким образом аналитическая функция феноменологии свойственна обоим философам. Однако у Больнова

также представлена практическая функция, которая проявляется в изучении знаний типа «если, тогда», которые лежат в основе наших повседневных действий [там же, с. 69].

Одной из первых публикаций, в которой уделяется внимание вкладу О. Ф. Больнова в развитие феноменологического подхода в педагогике, является статья Г. Киля. Он утверждал, что взгляды философа-педагога были «направлены на общие структурные и сущностные связи», которые «определяют самобытность исследуемых явлений» [48, с. 528]. Для феноменологии Больнова, по мнению Киля, характерно то, что ответ на вопрос о сущности дается с точки зрения «непосредственного созерцания и опыта». Можно сказать, что Больнов обратился к феноменологии и увидел «твердую почву» для плодотворной эмпирической работы в «феноменологическом исследовании основных структурных понятий» педагогики [там же, с. 529].

В более поздние годы мыслитель разработал свой собственный плодотворный метод, с помощью которого стремился найти доступ к вещам через тщательный анализ использования языка. Больнов отмечал, что нашел у Г. Липпса подход к феноменологии: «Его анализ феноменов, сильно ориентированный на естественное словоупотребление, в немалой мере помог мне на моем собственном пути» [101, с. 101].

Можно выделить два аспекта творческого использования Больновым феноменологического подхода Липпса. С одной стороны, он уделяет большое внимание изучению языка («языковости») как существенной характеристике человеческого бытия. Здесь видны связи с идеями М. Хайдеггера, который говорил о языке как о доме бытия. С другой стороны, язык является средством постижения сущности изучаемого явления. Это метод, усвоенный у Г. Липпса, становится

определяющим во многих работах О. Ф. Больнова. С необычной осмотрительностью он подчеркивает роль опыта и семантических возможностей, заложенные в словах и идиомах разговорного языка, прежде чем перейти к формулировке понятия.

В своих работах Больнов пытался на основе феноменологического анализа различных феноменов (настроение, праздник, пространство и т. д.) выявить особенности отношения человека к себе и к миру и перенести их в педагогическую плоскость. Он рассматривает «явления, данные в факте жизни», с точки зрения их значения для понимания природы человека. На коллоквиуме с К. Гилем Больнов объяснил это так: «Я всегда начинаю с отдельного явления и спрашиваю, что я могу извлечь из него для понимания человека. Все это не единичные, а типичные, повторяющиеся в жизни каждого человека образцы опыта или поведения. Эти явления должны быть сначала описаны как можно точнее, чтобы можно было понять их значение для человеческой жизни, чтобы можно было понять их функцию в укреплении, сохранении или разрушении человеческой жизни» [110, с. 41].

Феноменологический метод в педагогике как искусство описания, по мнению О. Ф. Больнова, является необходимым компонентом любой теоретической работы. Искусство описания и дифференциации обеспечивает проникновение в суть предмета. Однако он предупреждал, что, поскольку человек еще не научился видеть достаточно дифференцированно, то результаты, полученные в какой-то специальной области и разработанные для нее методы, которые там вполне уместны, нельзя, как это нередко делается, некритично переносить на другие области образования или же распространять на него в целом.

Больнов проводит лишь несколько исследований, которые можно назвать феноменологически-описательными. Рассмотрим, например, вслед за ним феномен встречи, который получил широкое освещение в его работах [59, с. 73]. Особая популярность использования концепции встречи в образовательной среде пришлась на начало XX в. Первоначальное значение термина означало встречу с другим человеком, часто с персонажем из мира литературы и искусства или истории. Особый акцент также был сделан на религиозных, теологических представлениях о встрече с Богом.

Больнов же стремился прояснить понятие встречи, приняв точку зрения, отличную от теологических представлений, которые рассматривали встречу между человеком и Богом как безусловно требовательные отношения. Он указал на проблему многозначности данного понятия, в частности, на новые значения, которые оно приобрело в рамках религиозного контекста. Им был проложен путь к пониманию встречи с ее многочисленными интерпретациями, чтобы подчеркнуть экзистенциальные аспекты человеческого развития.

По мнению О. Ф. Больнова, встреча полностью выводит человека из естественного хода его жизни, при том что он не имеет возможности для человека сознательно повлиять на нее. Выведение человека из нормального для него безопасного, пригодного для жизни поведения формирует экзистенциальное требование: он должен заново оценить ситуацию и общую концепцию своей жизни. Поэтому экзистенциальная встреча всегда сопряжена с возможностью опасности. Она связана с опытом, который потрясает человека до глубины души. В данной перспективе встреча – это всегда экзистенциальный опыт.

Согласно Больнову, встреча представляет собой для человека не взаимодействие с привычным, а столкновение с тем, что находится за пределами его понимания. Через столкновение с чем-то новым встреча предоставляет человеку возможность для самоанализа, рефлексии и изменения собственного образа жизни. Через встречи человек получает возможность взглянуть на свое бытие как на подлинное (или неподлинное) существование, раскрыть свое «истинное Я».

Понятие встречи широко используется в образовательном дискурсе. И здесь О. Ф. Больнов критикует идеал образования, в рамках которого акцентируется внимание на всестороннем и гармоничном раскрытии человеческих способностей. По мнению же Больнова, встреча характеризуется противоположным образом, так как в ней гармоничное развитие теряет смысл. Каждая встреча является судьбоносной, поскольку она сразу же захватывает личность целиком. В работе Больнова образование предстает как процесс, на который влияют силы, приводящие к судьбоносным событиям, меняющим всю жизнь – встречам.

Педагогическую встречу уместно также противопоставить передаче знаний в обучении и полученному таким образом образованию. Больнов говорит, что обычно в обучении акцент делается исключительно на «объективной стороне», на материале, который воспитаннику необходимо усвоить. Между тем педагогическая встреча происходит не на «объективной стороне», а является глубоко субъективным опытом. Встреча характеризует личный контакт человека с миром, и это субъективное переживание фундаментального различия между собой и миром является предпосылкой для обучения. Таким образом, встреча связана не с усвоенным материалом, а с самим субъектом обучения, с личностью, ее

развивающимися умственными способностями. Учителя не могут организовать встречи с учениками, но они могут способствовать их возникновению через серьезное, уважительное, заинтересованное отношение учеников к содержанию учебной программы [81, с. 28].

Таким образом, Больнов смог дать последовательное и осмысленное понимание того, что такое встреча как основа человеческой жизни в различных ее ситуациях, а также дать понимание ее педагогического значения.

Следует отметить, что феноменологический подход Больнова тесно связан с его антропологическими штудиями. Он объединяет феноменологию М. Хайдеггера с лингвистической философией, антропологией и экзистенциальной проблематикой (В. Дильтей, К. Ясперс) наряду с критической рецепцией экзистенциальной философии и философии жизни.

Итак, мысль О. Ф. Больнова занимает важное место в развитии феноменологической педагогики. Его идеи были развернуты также в работах его учеников (К. Гиль, Ф. Кюммель, В. Лох). Благодаря их работам были изучены отдельные феномены педагогической действительности (переживание праздника, восприятие и проживание пространства и времени, отношение к учению и т. д.), которые не потеряли своей актуальности и в наше время. Особенно важными в контексте феноменологической педагогики являются работы В. Лоха, в которых этот теоретик посредством антропологического анализа по-новому определял суть обучения и осуществлял его связь с жизненным путем человека.

Педагогическая герменевтика

В классическом смысле слово «герменевтика» обозначает искусство правильно интерпретировать тексты. В Античности и Средневековье это искусство развивалось, в основном, в дисциплинах, связанных с интерпретацией текстов, то есть в теологии, юриспруденции и лингвистике. Герменевтика понималась как помощь в толковании текстов и предлагала правила и рекомендации, которые позволяли делать это адекватно.

В девятнадцатом веке герменевтика становится методологическим инструментом для многих гуманитарных наук (литературоведение, история, теология, философия). Более того – она создает методологическую основу для обеспечения научного статуса гуманитарных наук. Герменевтика в философском смысле, по мнению О. Ф. Больнова, – это метод, который позволяет человеку проявить уже постоянно имеющееся в его жизни понимание жизни и мира и привести такое к ясному осознанию [109, с. 80].

В двадцатом столетии основные идеи герменевтики нашли отражение в педагогике. Герменевтика в педагогике понимается как философский подход и принцип научного исследования, требующий всестороннего, конкретно-исторического осмысленного и глубокого понимания сущности воспитания и обучения.

Широкое распространение герменевтика получила в рамках гуманитарной педагогики. Герменевтика тесно связана с фундаментальным понятием гуманитарной педагогики – историчностью человеческого бытия. В. Дильтей неоднократно подчеркивал значение истории для человека. Он считал, что человек может утверждать себя только через интерпретацию

истории. Помощь гуманитарных наук, направленная на изучение истории и осмысление истории человечества, заключается в том, чтобы помочь человеку определить себя и действовать. Эта функция истории и гуманитарных наук в формировании человеческой личности становится очевидной и занимает центральное место в гуманитарной педагогике. Таким образом, исторический анализ образовательной реальности способствует решению педагогических вопросов, проливая свет на истоки современных проблем.

М. Фришайзен-Келер и Г. Ноль перенесли идеи об историчности В. Дильтея в педагогику и сделали центральной их предпосылкой для теоретического понимания данного педагогического направления. Для Ноля историчность – это основной принцип, который рассматривает воспитательную действительность и педагогические теории как исторические проявления. «История педагогики не является собранием педагогических курьезов или интересных публикаций больших педагогов: она представляет континуальность педагогической идеи в своем развитии» [цит. по: 66, с. 21].

Понимание исторического фона позволяет достигнуть лучшего понимания образовательной реальности. Исторический анализ должен привести к систематическим формулировкам, которые затем могут быть использованы для решения текущих педагогических проблем.

Многообразие исторических исследований характеризуют суть гуманитарной педагогики. Она не ориентирована на собирание «педагогических курьезов», а является историко-систематическим исследованием. Это означает, что «из исторического анализа воспитательной действительности должны формулироваться структурные элементы воспитания, которые

для современности и будущего являются релевантными» [там же, с. 22].

Поэтому на основе принципа историчности воспитания на передний план гуманитарной педагогики выдвигаются в качестве ее предмета исторические документы. Педагогические идеи, методы воспитания, учебные планы, тексты по педагогическим проблемам рассматриваются как духовные объективации, как выражение определенных исторических процессов и отношений, а также исторически обусловленные представления и мотивы человека, которые должны быть подвергнуты рефлексии и поняты.

В соответствии с принципом историчности воспитания центральное значение для гуманитарной педагогики также приобретает герменевтика. Определяющим здесь является концепт герменевтики как науки о толковании текстов и понимания духовных объективаций. В традиции Ф. Шлейермахера и В. Дильтея педагогическая герменевтика была ориентирована на воспитательную действительность для того, чтобы понимать, как таковая исторически становилась, чтобы интерпретировать отсюда смысл конкретных воспитательных действий. Педагогическая теория ставит перед собой задачу проанализировать и интерпретировать эти взаимосвязи, доводя их до четкого определения. Так, Дильтей требовал, чтобы задачей герменевтики было создание системы основных понятий, которые являются общими для всех гуманитарных наук.

Образовательная реальность, воспринимаемая как результат духовной объективаций, может быть понята путем использования герменевтики для истолкования обрабатываемых исторических текстов. Этот процесс был описан в гуманитарной педагогике как «герменевтика образовательной реальности». Ведь в своем первоначальном смысле герменевтика

понималась как филологическая теория интерпретации, которая занималась толкованием текстов в сфере филологии. Образовательная же реальность, данная до всякой теории, также предстает как «текст», который необходимо интерпретировать и довести до понимания.

Однако в педагогической литературе в 70-е гг. XX в. началась критика гуманитарной педагогики, которая занималась якобы лишь толкованием текстов классиков педагогики, пренебрегая современной воспитательной действительностью. Герменевтика текста в гуманитарной педагогике становилась все больше самоцелью и была мало связана с данной действительностью. Она была ориентирована в большей мере на прошлое, и не позволяла решать актуальные педагогические вопросы.

Можно сказать, что гуманитарная педагогика вознамерилась поставить перед собой задачу исторической реконструкции и интерпретации, а также достижения понимания образовательной реальности как значимого целого. Принимая во внимание эти две составляющих герменевтики в области педагогики, следует отметить, что гуманитарная педагогика отдавала предпочтение интерпретации исторических текстов вместо того, чтобы обращаться к интерпретации образовательной реальности в соответствии с историко-социальными условиями. А связь между этими двумя измерениями способствовала бы развитию педагогической науки в области теории, методологии и практики.

О. Ф. Больнов называл свой методологический подход «герменевтикой образовательной реальности», сочетая герменевтику с феноменологией. Теоретическая педагогика раскрывается при этом как рефлексия в смысле дистанцирования

от непосредственного действия, как прояснение и интерпретация данной образовательной реальности. Педагогика как наука, по мнению Больнова, требует герменевтического подхода, а само образование, преподавание и обучение, следует рассматривать как герменевтический процесс, который тесно связан с сократовской концепцией «майевтики» – духовного акушерского искусства. «В этом отношении педагогика ничем не отличается от филологических и исторических дисциплин, да и вообще от гуманитарных наук, и поэтому методы, разработанные в них, должны быть применимы и к педагогике» [89, с. 77]. Однако такая интерпретация возможна только в том случае, если она опирается на предварительное понимание образования и человеческой жизни в целом, поскольку оно уже дано человеку через язык и культурную среду.

С самого начала человек руководствуется «предварительным пониманием», такой формой знания, «которая существует до ясного и самоочевидного знания». Весь прогресс познания может происходить только в рамках заданного предварительного понимания, постепенно освещая его, уточняя и доводя до сознания, расширяя его за счет нового опыта и, если необходимо, корректируя последний по ходу дела.

На этой основе О. Ф. Больнов говорит не только о герменевтике как некоем теоретическом методе, но и разрабатывает «герменевтическую теорию познания». Он отмечал, что «понимание должно направляться не только на отдельного человека и созданные им произведения, но одновременно на жизнь в целом, на мир... Так проблема наук о духе расширялась для меня до герменевтической теории познания» [109, с. 56].

Сам процесс познания, по Больнову, следует понимать как герменевтический процесс. Основу герменевтической теории познания в этой перспективе составляет принцип

невозможности нахождения в познании «архимедовой точки», то есть не существует никакой отправной точки, никакого абсолютного «нулевого часа», с которого оно начинается. Отсутствие отправной точки – это неизбежный компонент человеческого понимания [97, с. 20].

Герменевтическая теория познания в дальнейшем была экстраполирована на образовательный процесс. Так, например, процесс обучения в школе уже предполагает, что у детей всегда имеется определенное понимание мира с конкретным уровнем знаний и языковых способностей. Первая и главная задача педагога – прояснить это понимание и воплотить его в жизнь. Педагог должен проникать в конкретную жизненную ситуацию, интерпретировать и разъяснять педагогическую реальность. Практический смысл герменевтики воспитания заключается в предоставлении педагогу точности обзора, благодаря которой преодолевается сугубо технологический подход к воспитанию [10, с. 235].

Герменевтический метод способен приводить через понимание, обретенное в предшествующем жизненном опыте, к понятийной ясности. Благодаря этому методу извлекается только то, что уже содержится в опыте, и из него не развивается ничего нового. Однако в процессе развития ребенок постоянно узнает что-то новое. Поэтому возникает необходимость в том, чтобы сделать пригодным герменевтический метод для постижения нового. В частности, следует правильно интерпретировать каждый новый жизненный опыт и включать его в целостность предыдущего понимания – это и является герменевтическим процессом познания.

По Больнову, сам процесс познания включает в себя и отдельные явления, и открытое целое. Герменевтический же подход, применяемый в ходе познания и обучения, соответствует

этой логике частей и целого, в которой любое конкретное явление понимается в соотношении с целым. Поэтому процесс обучения неизбежно является круговым и так называемый герменевтический круг должен рассматриваться в дидактике как основополагающий.

Герменевтико-феноменологический подход О. Ф. Больнова к образованию оформился в начале 60-х гг. как особое течение в рамках педагогико-антропологического направления. С. Гиаммусо отмечал, что центральные точки его мышления – философская антропология, антропологическая педагогика, философия гуманитарных наук и поздняя идея герменевтики природы – могут быть интерпретированы как взаимосвязанные аспекты герменевтики жизни [43, с. 477].

Также, по мнению У. Херрмана, основой герменевтической педагогики О. Ф. Больнова является культурная антропология. В плане содержания Больнов разрабатывает педагогическую антропологию, в плане метода – герменевтическую педагогику. С одной стороны, герменевтическая педагогика представляет собой педагогическую антропологию ребенка, которая пытается понять особенности бытия ребенка в мире – обладания миром и присвоения мира – и интерпретирует их в генетической жизненно-исторической перспективе процесса развития отдельного человека. С другой стороны, герменевтическая педагогика является частью «философии жизни», «философии духовного мира», то есть мира, в котором человек является не только продуктом социализации и импринтинга (интеграции и адаптации), не только совокупностью ролей и функций, но и моральным субъектом, личностью в образовательных и воспитательных отношениях с другими людьми [46, с. 209].

Педагогическая антропология

Педагогическая антропология – это направление в философии образования и теоретической педагогике, специальное течение в человекознании, возникшее во второй половине XIX в. и получившее распространение во второй половине XX в. Данное направление представлено, прежде всего, в европейских странах, в философской культуре которых существовали и существуют достаточно мощные антропологические традиции.

Предметом педагогической антропологии является человек и его образовательные отношения. Попытки разработать педагогическую антропологию начались в XVIII в. В результате философских и исторических дискуссий в начале XX в. она становится центральным направлением в педагогической науке. С тех пор в педагогике антропологические идеи об образе и назначении человека явно или неявно были включены в педагогические теории, образовательные цели и средства. В содержательном плане развитие педагогической антропологии осуществлялось начиная с «Педагогического человекознания» Г. Ноля, далее путь шел к «Антропологии ребенка» М. Лангевельда, также параллельно существовала разработка О. Ф. Больновым «антропологического подхода в педагогике», педагогическая антропология конституировалась как особая научная дисциплина. В этом усмотрении Е. Мейнберга высвечивается внутренняя логика развития педагогической антропологии, ее основные и ключевые темы [55, с. 695].

В 60–70-е гг. XX в. происходит формирование различных концепций, раскрывающих предмет педагогической антропологии, создаются основные точки зрения на специфику антропологического знания в педагогике. Однако внимание

к педагогической антропологии с этого времени постоянно снижается. Попытка создания единой теории педагогической антропологии, которую предпринял Г. Рот, в конце 70-х гг., не была осуществлена. В этот период не было определено центральное направление педагогической антропологии, не удалось точно определить ее назначение и значение как научной дисциплины. История педагогической антропологии показала, что она не была единой дисциплиной, а в ней лишь можно было выделить различные направления, каждое из которых было связано с именем какого-либо теоретика [62, с. 596].

Только в конце 80-х гг. в связи с новым осмыслением задач общей педагогики вопросы предмета педагогической антропологии были подняты снова, а именно рассматривались новые вопросы и темы в изменившейся образовательной действительности. Педагогико-антропологические подходы предшествующего периода в целом расценивались как проявления универсалистской и аисторической антропологии [67, с. 7].

Таким образом, интерес к педагогической антропологии, значительно возросший в 90-е гг., и работы, которые были созданы в этом контексте, значительно отличаются от соответствующих подходов в предыдущие десятилетия. Комплекс характеристик педагогико-антропологических исследований, являющихся решающими для этого развития, таков: множественность и историчность; культурность, перформативность, мультикультурализм; трансдисциплинарность [6, с. 243]. Новый подход в педагогической антропологии подчеркивает «историчность образов человека и плюрализм подходов к отношениям между человеком и образованием» [67, с. 11]. Антропологический подход признается одним из основных в педагогике, а сама педагогическая антропология понимается как историческая антропология.

Основные выводы, к которым приходят авторы в этой сфере, следующие: «Без антропологических знаний педагогические теории и педагогические практики могут быть поняты недостаточно полно. Не каждая педагогика является педагогической антропологией, но у каждой педагогики она есть» [65, с. 10]. При этом О. Ф. Больнов подчеркивал, что каждая педагогика базируется на определенной антропологии. Научная рефлексия должна быть нацелена на то, чтобы вскрывать имплицитные антропологии теорий воспитания [93, с. 13].

На основе исторического развития педагогической антропологии появились различные подходы к классификации основных ее направлений.

Так, Д. Кампер выделяет в педагогической антропологии пять подходов:

- 1) интеграционно-научный (Г. Рот, А. Флитнер);
- 2) философско-антропологический (О.Ф. Больнов, В. Лох);
- 3) феноменологический (М. Я. Лангевелд);
- 4) диалектико-рефлексивный, (Й. Дерболав);
- 5) диалогический (К. Шаллер, В. Клафки) [47, с. 84].

К. Вульф определяет три основные позиции в характеристике педагогической антропологии: как интегральная наука (Г. Рот), как теория индивидуализации (Й. Дерболав), как философская рефлексия (О.Ф. Больнов) [67, с. 82].

Б. Гернер в структуре педагогической антропологии знания различает два основных типа. К одной группе он относит более или менее структурированные модели – «интегративные концепты педагогической антропологии» (Й. Дерболав, А. Флитнер, Г. Рот). Ко второму типу педантропологического знания у него отходят «философско-ориентированные концепты педагогической антропологии». (М. Лангевельд, О. Ф. Больнов, Х. Депп-Форвальд) [42, с. 24].

В современной педагогической антропологии подчеркивается многообразие различных подходов и соответствующее многообразие в определении сущности человека. К. Вульф и Ю. Цирфас выделили на этой волне семь подходов в педагогической антропологии.

1. Интегральный подход трактует человека как *homo educandus et educabilis*, то есть как существо воспитуемое и нуждающееся в образовании (А. Флитнер, Г. Рот, Д. Лидтке).

2. Философский подход интерпретирует человека как целостность открытых вопросов, «открытую систему» (О.Ф. Больнов, Й. Дерболав, В. Лох).

3. Феноменологический подход рассматривает человека как *homo distinctus* («человек различный»). Человек – это всегда либо дитя или подросток, либо ученик или учитель, либо отец или мать (М. Я. Лангевелд, Р. Лассан).

4. Диалектико-рефлексивный подход трактует человека как «политическое животное». Человек проявляет себя в модусе социального и индивидуального самоосуществления (М. Бубер, Э. Левинас, Т. Адорно, В. Клафки).

5. Имплицитный подход говорит о том, что человек существует лишь в модусе образов себя (Г. Шойерль).

6. В текстуальном подходе, делающем акцент на тексте, человек рассматривается как анаграмма, превращаясь в поэтический текст (Ж. Деррида, М. Фуко, К. Гирц).

7. В плюрално-историческом подходе человек рассматривается в модусе рефлексивности и двоякой историчности (Д. Кампер, Л. Молленхауэр, К. Вульф) [6, с. 247–248].

Следует заметить, что некоторых из авторов, представленных Вульфом и Цирфасом, сложно причислить к тем, кто внес существенный вклад в научно-теоретические дебаты по педагогической антропологии. В отличие от Д. Кампера,

который делает акцент на методологических вопросах, они в своей классификации больше ориентированы на освещении содержательного характера проблем педагогической антропологии.

Таким образом, можно констатировать, что в существующих классификациях педагогической антропологии концепция Отто Фридриха Больнова занимает важное место. Он посвятил значительную часть своих научных усилий разработке философской и педагогической антропологии и является одним из основателей и ведущих представителей последней.

Отношение антропологии и педагогики как научная проблема была поставлена О. Ф. Больновым и Х. Депп-Форвальдом. В работах Больнова «Сущность настроений» и Депп-Форвальда «Педагогика и философия воспитания», которые появились в 1941 г., раскрывается значение антропологии для педагогики и значение педагогики для антропологии.

Это был период возникновения дискуссий о предметном поле педагогической антропологии. Больнов отмечал, что «уже в 1941 году в работе о настроениях я сформулировал неоднократно с тех пор цитировавшийся принцип философской антропологии посредством следующего вопроса: как должна в целом пониматься сущность человека, чтобы она могла запечатлеть в качестве осмысленных и необходимых компонентов определенные феномены?» [109, с. 44]. Возникновение у Больнова концепции педагогической антропологии связано с проблематикой научных направлений, которыми он активно занимался. «Отношения между философией жизни и философией существования... стали отправной точкой,

которые привели меня к формированию философской антропологии» [там же].

В 60-е гг. наступает новый виток в обсуждении проблематики педагогической антропологии. В своей книге «Антропологическое измерение в педагогике» (1963) В. Лох впервые попытался сформулировать антропологический принцип в педагогике. Различие между антропологической педагогикой и педагогической антропологией, которое было представлено в его работе, послужило основой для дальнейшей плодотворной научной дискуссии. По мнению Лоха, педагогическая антропология и антропологическая педагогика являются двумя сторонами одного и того же теоретического проекта и как таковые всегда обратимы. Если в одном случае на первый план выходит значение образования для понимания человека, то в другом – возрастает значение понимания человека для концепции образования.

Различие между педагогической антропологией и антропологической педагогикой В. Лох видит в том, что антропологическая педагогика ставит вопрос о реальности образования с точки зрения его антропологического содержания, что она понимает образование не из него самого, а из реальности человека, как она проявляется в образовании, тогда как педагогическая антропология рассматривает «всего человека во всех его измерениях *sub specie educationis*» [53, с. 82]. Таким образом, как полагает Лох, антропологическая педагогика «безусловно, остается педагогикой, поскольку ограничивает себя основными явлениями образования» [там же, с. 84]. Педагогическая антропология, напротив, «не ограничивает себя реальными явлениями образования и соответствующими основными понятиями педагогики, но выходит за пределы

образовательных учреждений, явных образовательных пространств и образовательных времен» [там же, с. 82]. Таким образом, Лох считает, что предметное поле антропологической педагогики входит в педагогическую антропологию, которая рассматривает человека в целом или всю его жизнь в контексте воспитуемости и потребности в воспитании. О. Ф. Больнов рассматривает это различие в своей работе «Антропологический подход в педагогике», но использует его в не том смысле, который вкладывал в него В. Лох.

Принимая во внимание неоднозначность понятия «антропология», Больнов проводит различие между педагогической антропологией и антропологической педагогикой. Под «антропологией» он понимал совокупность эмпирических наук о человеке. Понятие антропологии он также применяет для обозначения образа человека, определяющего творчество какого-либо поэта, или философа. То есть антропология – это своего рода ключ к каждой педагогической системе. Поэтому, как утверждает Больнов, можно говорить об антропологии греков и римлян, об антропологии Шекспира или Гёте [93, с. 14].

Особое значение понятие антропологии приобретает в истории педагогики. В ней изменение образа человека, каков он есть и каким он должен быть, становится предметом изучения. Ведь каждая педагогическая система основана на очень специфическом представлении о человеке. Эта идея появляется в первой монографии О. Ф. Больнова, посвященной истории педагогики в период немецкого романтизма. Он отмечал, что «мы понимаем историю педагогики не как устойчивое развитие отдельных идей, а как постоянное изменение и обновление образа человека, из которых в каждой эпохе и каждым отдельным мыслителем каждый раз по-новому

развиваются все педагогические идеи, цели воспитания и выбор соответствующих средств» [78, с. 25].

Такой совокупный образ человека всегда возможен лишь при взгляде извне, когда отдельные черты его связываются в единство. Однако педагогика как наука, по мнению Больнова, выявляет только отдельные антропологические аспекты и связи, возникающие из определенных точек зрения. Но эти связи не складываются в целостную картину, которую можно было бы использовать в качестве основы для целей образования.

Кроме того, имеется опасность, что «наблюдатели» могут запечатлеть человека в рамках определенного образа. Различные общественные институты (государство, церковь, партии и т. д.) ориентированы на то, чтобы у педагогики имелся бы совершенно определенный образ человека, в направлении которого она осуществляет воспитание. В этом смысле Больнов говорит, с одной стороны, о «невозможности закрытого образа человека» и о неисчерпаемости антропологических перспектив – например, посредством деятельности различных дисциплин – с другой.

Он характеризует вопрос о человеке как открытый. Рассматривая антропологический аспект знания, Больнов склоняется к тому, чтобы не использовать понятие антропологии, а применять понятие «образ человека». Таким образом, он не стремился к тому, чтобы создавать в педагогической антропологии отдельное направление, а говорил лишь об определенной теоретической точке зрения. Однако идеи О. Ф. Больнова получили существенное развитие в педагогике, превратившись в отдельную ветвь педагогической антропологии. Так, Г. Шойерль отмечал, что вопрос об образе человека является достаточно новым и решение его начинается с идей

В. Дильтея, для которого образ человека был составной частью изменяющегося «духа» эпохи. Шойерль разрабатывает именно этот подход, рассматривая образ человека двойственно: как образец, идеал, норму и представление о цели, а также в целом как понимание человека определенного времени, автора определенного воззрения (литературного, научного, философского) [63, с. 12].

Исследование образа человека в качестве предмета педагогической антропологии выделяет и Э. Мейнберг. Образ человека, по Мейнбергу, является такой же давней проблемой, как и само становление человека. В основе теорий воспитания, образования и развития всегда лежат представления об образе человека. Данный теоретик выделяет две основные возможности в изучения образа человека: реконструктивную и конструктивную [56, с. 24].

Формирование теоретической концепции педагогической антропологии у О. Ф. Больнова осуществлялось в дискуссии с представителями интегративного направления. Яркий пример попыток синтеза научного знания и создания интегративной педагогической антропологии был представлен в работах Г. Рота. В своем фундаментальном труде «Педагогическая антропология», который вышел в свет в 1966 г., он представил концепцию, в которой интегрировал всю сумму знаний о человеке: как теоретических, так и эмпирических.

Г. Рот пытался развить концепт интегрированной науки, перерабатывающей факты различных наук о человеке и понять педагогическую антропологию в двойственном отношении между «обучаемостью и назначением» (1966) [60] и «развитием и воспитанием» (1971) [61]. Согласно Роту, педагогическая антропология – это самостоятельная интегральная область знания, которая анализирует данные других

наук о человеке под педагогическим углом зрения. Он полагает, что в центре внимания педагогической антропологии должно быть изменение человека и человеческой природы под воздействием образования и воспитания. Педагогическая антропология, по Роту, – это антропология, которая результаты всех гуманитарных наук привносит в науку о воспитании, при этом она является педагогической, так как использует данные результаты для решения педагогических проблем. Он говорит об эмпирической педагогической антропологии, поскольку в разработке своих проблем она использует результаты эмпирических наук. Иначе говоря, педагогическая антропология есть не научная дисциплина, а своеобразное ядро общей педагогики, которая концентрирует в себе педагогически значимые результаты всех имеющихся научных подходов к человеку. В этом смысле свой интегративный вариант рассматриваемого теоретического направления Г. Рот называет «эмпирическая педагогическая антропология» [33].

Однако подход Рота, направленный на интегративное понимание концепции человека, встретил возражения в научной среде. Обилие эмпирических знаний о человеке является не только практической проблемой для педагога, но и создает, с методологической точки зрения, интеграционные сложности. Так, например, К. Дикопп считал, что «двухтомник Г. Рота «Педагогическая антропология» можно сравнить со сборником семинарских докладов, в котором каждый сообщает результаты со своей точки зрения, которые в итоге могут быть «интегрированы» только формально во всеобъемлющий сборник» [40, с. 76].

Педагогическая антропология строится Ротом на базе эмпирических знаний о человеке. Однако Больнов отмечает, что антропологии как единой, замкнутой науки о человеке

(эмпирической педагогической антропологии, по Г. Роту) вообще не существует, а есть лишь различные отдельные науки, каждая из которых занимается человеком по-своему – биология, медицина, психология, социология, этнология и т. д., – мы можем именовать их в совокупности «отдельными антропологическими науками» [93, с. 17].

О. Ф. Больнов также видит сложности в реализации данного подхода, так как в условиях постоянного возрастания материала работа по интеграции эмпирического материала затруднена и не может выполняться единичным исследователем. Кроме того, попытки свести различные вклады отдельных наук в познание человека с педагогической точки зрения в единое целое неосуществимы, поскольку в многообразии перспектив «прежде всего не хватает общего центра, который сделал бы такое объединение возможным, и возникает вопрос, как такой центр может быть получен» [там же, с. 21].

Отсюда Больнов предлагает свой подход, который существенно отличается от интегративного. Педагогическая антропология используется им в двойном смысле, в зависимости от того, понимается ли антропология как совокупность отдельных наук о человеке или как философская антропология. Во втором случае следует более строго говорить о педагогической (философской) антропологии или же – о философско-педагогической антропологии: «Я предложил бы оставить обозначение «педагогическая антропология» для интегральной и базовой эмпирической антропологии (в смысле А. Флитнера), рассматриваемой и трактуемой с педагогической точки зрения, и различать как (философскую) антропологию образования. Одна из них является частью эмпирической, другая – частью философской антропологии, причем вторая, однако,

также оказывает непосредственное влияние на педагогику» [там же, с. 48].

Педагогическая антропология понимается им как перенос на педагогику метода, действующего в философской антропологии. Это направление, пытается понять человека, исходя из него самого, соотнося отдельные феномены человеческой жизни, по той или иной причине вызывающие интерес, – страх, стыд, игру, кризис, и т. д. – с целым человеческой жизни.

В книге «Антропологический подход в педагогике» (1965) философ-педагог взялся за разработку и более четкое прояснение методологических принципов педагогической антропологии.

На этом пути О. Ф. Больнов выявляет четыре методологических принципа, значимых для антропологических исследований, составляющих фундамент антропологической педагогики: 1) принцип антропологической редукции; 2) принцип органона; 3) принцип антропологической интерпретации отдельных феноменов; 4) принцип открытого вопроса.

Принцип антропологической редукции ориентирован на то, чтобы понять сущности объективаций духа из человека как «продуктивной точки» их возникновения. Следуя за В. Дильтейем и Г. Плесснером, Больнов имеет в виду то, что все области культуры должны пониматься как творческие достижения человека и поэтому могут быть поняты из их происхождения в человеке. На основе этого принципа человек понимается творцом культуры. Поэтому Больнов рекомендует все проявления культурной жизни рассматривать как продукт человеческого творчества.

Принцип органона позволяет понять человека из произведенных им «объективных сущностей». Этот принцип

является обратной операцией антропологической редукции и использует каждую область культуры в качестве отправной точки, с которой можно исследовать то, чем является и может стать человек, создавший эти объективные сущности. Через принцип органаона человек постигается сквозь призму культуры. Качественные свойства человека исследуются исходя из многообразия сфер духовной культуры. Больнов отмечал, что оба принципа – антропологической редукции и органаона – дополняют друг друга и зачастую переходят друг в друга, образуя диалектику человека и культуры.

Принцип антропологической интерпретации отдельных феноменов является наиболее всеобъемлющим и общим. Именно О. Ф. Больнов говорил о необходимости интерпретации отдельных феноменов человеческой жизни как принципе антропологической педагогики. Согласно этому принципу, исследователь сосредотачивается на любом явлении человеческой жизни, которое, по каким-либо причинам, вызывает у него особый интерес (страх, радость, стыд, работа, праздник и т. д.), и пытается исходя из данного явления обрести понимание человека в целом. Изучая конкретный индивидуальный феномен, необходимо постоянно задавать вопрос: какова должна быть природа человека в целом, чтобы в ее рамках этот индивидуальный феномен мог быть понят как значимый и необходимый ее элемент и, наоборот, как этот индивидуальный феномен может быть более глубоко понят в рамках природы в целом?

Больнов перенял у Плеснера четвертый принцип, а именно принцип открытого вопроса, который отличается от трех других тем, что «не формулирует вопрос напрямую, а стремится критически оградить от недопустимых упрощений» [там же, с. 38]. Формулировка «принципа открытого

вопроса» позволяет заново ставить и отвечать на вопрос о сущности человека применительно к каждому отдельному явлению его жизни. В конечном итоге получается, что каждый отдельный феномен подводит к пониманию человека в целом и позволяет видеть человека с совершенно новой стороны.

Каждый новый феномен дает нечто новое для общего понимания человека. Этот принцип «позволяет быть открытыми неисчерпаемому многообразию всех человеческих возможностей. Именно такой посыл, делающий ставку на стремление к полноте круга частных исследований, некогда открывается человеку, открывая его взору неисчерпаемое многообразие перспектив» [там же, с. 37].

Отсюда О. Ф. Больнов предпочитал говорить об антропологической педагогике как об «антропологическом подходе в педагогике». То есть он не претендовал на то, чтобы создавать новую дисциплину или отдельную отрасль в педагогике, а говорил «о взгляде на вещи, который пронизывает всю педагогику и который обещает увидеть каждый отдельный вопрос в новом свете и раскрыть его в новой глубине» [там же, с. 49]. Однако эти методологические дифференциации относительно использования новых понятий не получили дальнейшего развития в педагогической дискуссии тех лет.

Итак, в центре мышления Отто Фридриха Больнова располагается концепция педагогической антропологии, которая имеет свои корни в философии жизни, феноменологии и экзистенциальной философии. Таким образом, он пытался понять человека из самого себя, в его антропологии «отдельные феномены человеческой жизни» осмысливаются по отношению человеческой жизни в целом.

Экзистенциальная педагогика

Экзистенциальная педагогика – это теоретическое направление в педагогике, исследующее закономерности и особенности воспитания и обучения человека, построенные на основе экзистенциальной философии. И. Теодоропулос отмечает, что в двадцатом столетии экзистенциализм и педагогика становятся предметом рассмотрения у О. Ф. Больнова и В. Франкла. Оба автора исходили из двух основных мотивов: антропологического и экзистенциального. Причем у Больнова это была традиция философии жизни, а у Франкла – травматический опыт людей и традиции психиатрии [64, с. 574].

Экзистенциальный анализ и экзистенциальная философия являются основой для понимания так называемой экзистенциальной педагогики. Экзистенциальный анализ считается одним из важнейших направлений психотерапии XX в. Его можно рассматривать как реакцию на научно-материалистическое мышление XIX в. В его основе лежат экзистенциальная философия и феноменология. В. Франкл основал экзистенциальный анализ первоначально как дополнение к психоанализу и индивидуальной психологии. Существенной характеристикой экзистенциального анализа является последовательная ориентация исследования на человека, его отношение к миру и ценностям.

Экзистенциальная философия как философское течение, возникла в Германии в 20–30-х гг. XX в. под влиянием М. Хайдеггера и К. Ясперса и после Второй мировой войны была продолжена рядом авторов – в яркой мере Ж.-П. Сартром. Отношение к жизни многих европейских людей в 20-е гг.

характеризовалось отчаянием, страхом, ощущением бессмысленности жизни, что нашло выражение в искусстве и, конечно, в философии.

Одной из идейных школ, которой противопоставила себя экзистенциальная философия, была философия жизни с ее главными представителями В. Дильтеем и А. Бергсоном. Представители данной школы рассматривали жизнь, сущность которой, по их мнению, можно постигать лишь интуитивно, но не рационально, в поток которой они считали себя включенными как в бесконечный источник все новых и новых творений.

С конца XIX в. по 20-е гг. XX в. доминирующим педагогическим течением выступала сформировавшаяся под влиянием философии жизни реформаторская педагогика. Она акцентировала внимание на высвобождении творческой жизни в ребенке, исполненной несокрушимого оптимизма, веры в силу воспитания. Отто Фридрих Больнов испытал соответствующий педагогический энтузиазм во время учебы у Г. Ноля и преподавательской работы в Оденвальдской школе под руководством П. Гехеба. Он принимал непосредственное участие в Молодежном движении. Несмотря на краткость своего пребывания в Оденвальдской школе, Больнов позже охарактеризовал этот период как «великий переломный момент» в его жизни. Самыми значительными впечатлениями для него оказались «вольная жизнь школы, почтенный образ Гехеба и дидактическая гениальность Вагеншайна, тесное общение с учениками и возможность обширного чтения» [101, с. 96].

Образовательный энтузиазм 1920-х гг., охвативший широкие круги немецкого народа, был основан на очень специфическом представлении о человеке. Это была вера

в созидательные силы в человеке, которые еще не угасли, особенно у молодежи.

В этот период в общественном сознании витала идея обновления человека. Обновление человека желали осуществить, прежде всего, в новом образовании молодежи, чтобы создать человека, который мог бы стать носителем нового и лучшего порядка жизни. Это была вера в добрые силы в человеке, которые необходимо высвободить благодаря образованию.

Поскольку философия жизни в последующем была оттеснена философией существования, реформаторская педагогика, выросшая на основе философии жизни, также потеряла свое влияние. Реформаторский образовательный идеал, заимствованный у Ж.-Ж. Руссо, что природным и творческим силам ребенка следует позволить свободно развиваться, больше не был совместим с общим положением о изначальной доброте человека. В поисках более реалистичной концепции человека были предприняты попытки сделать плодотворными для педагогики результаты эмпирических наук.

После 1945 г. прежний образ человека был полностью разрушен. С одной стороны, более суровый современный технический мир с его атмосферой интенсивного труда сделал видимыми пределы всестороннего развития способностей в человеке. С другой стороны, понимание наследственных условий, психосоматической и социокультурной обусловленности человека вернуло энтузиазм Просвещения в более скромные рамки. Кроме того, это было драматичное обнаружение бездн человеческой природы, демонического, злого начала в человеке.

Эти открытия, а также пугающий опыт предшествующего периода и глубокое разочарование во многих идеалах

привели к тому, что оптимистический взгляд на человека был утрачен. Благодаря новому пониманию человека идеи классической немецкой образовательной традиции, акцентирование роли индивидуальности, гармоничного развития личности, вообще само понятие образования были радикальным образом поставлены под вопрос.

Для обоснования нового подхода в педагогике с позиций экзистенциальной философии О. Ф. Больнов анализирует господствующие концепции воспитания. Традиционно существовало два основных подхода к образованию – он называет их «технологическим» и «органологическим». Технологический подход настроен по образцу ремесленного мастерства, которое предполагает выделку изделия. Этот вид образования соответствует взглядам эпохи Просвещения. Если педагог проявляет педагогическое мастерство, настойчивость и знания об ученике, то, согласно данной идеологии, образовательный процесс неизбежно приведет к достижению желаемой образовательной цели. В этом случае педагог или воспитатель берет на себя роль ремесленника, который пытается сделать с помощью различных инструментов, или знаний и навыков из заготовки продукт. То есть педагог «вылепливает» обучаемого из материала посредством намеренного, заранее определенного плана действий, и результат здесь является продуктом правильного и умелого использования имеющихся методов.

В противоположность этому просвещенческий же органологический подход видит воспитателя в пассивной роли «садовника». Задача педагога состоит в том, чтобы предоставить ребенку необходимое пространство для развития, даже возвращать или поддерживать его в этом процессе, но ничего не заставлять, ни к чему не подталкивать. С этой точки

зрения, рост человека не предопределен внешним влиянием, а имеет внутреннее происхождение – как рост растения. Процесс человеческого роста рассматривается как естественный, и образование может его только нарушить. Руссо был первым, кто призвал к такому «негативному образованию». В соответствии с основополагающей идеей органического развития человека, его идеи легли на благодатную почву романтизма.

Несмотря на принципиальные различия этих подходов к образованию, у них, как пишет Больнов, можно выделить три общие черты: Во-первых, общей необходимой предпосылкой здесь является обучаемость, которая со времен Ж.-Ж. Руссо и И. Гербарта стала основным понятием педагогики. Во-вторых, считается, что в процессе образования можно избежать каких бы то ни было срывов и ошибок, если осуществлять планомерное руководство этим процессом. В-третьих, в обоих случаях, речь идет о непрерывных формах образования. В этой связи О. Ф. Больнов первым указал на то, что эти две категории базируются на единой предпосылке: непрерывности жизненных процессов и непрерывности опирающихся на них процессов образовательных.

Однако жизнь никогда не бывает непрерывной чередой достижений и предсказуемых событий. Педагогические отношения, представленные в рамках классических моделей образования, являются исключительно идеальными. Так, Больнов говорит, что «новые ситуации, новые задачи и новые люди нарушают предсказуемость и заставляют нас пересматривать то, как обстояли дела до перерыва, и то, как обстоят дела сейчас» [72, с. 137].

Поэтому достижение целей образования не всегда может быть запланировано, поскольку существенно зависит от особенностей ребенка, жизненных обстоятельств и других влияющих

на образовательный процесс факторов. Человек постоянно имеет дело с экзистенциальным опытом, который внезапно и шокирующе вмешивается в его жизнь и имеет для нее решающее значение.

Итак, экзистенциальная философия акцентирует внимание на непостоянных формах человеческого существования. На экзистенциальном уровне, в принципе, не существует непрерывности жизненных процессов и тем самым – постоянного прогресса в развитии индивидуума. Поэтому возможность устойчивого формирования подрастающего человека посредством планомерной деятельности воспитателя становится проблематичной.

Поскольку события, описываемые экзистенциальной философией, соответствуют непостоянным формам образования, то к базовым педагогическим понятиям технологического и органо-логического образования добавляется еще одно. Таким образом, классическая педагогика с ее идеей непрерывно развивающегося образования получает дополнение за счет концепции непостоянных форм образования.

С этой точки зрения, Больнов провозглашает возможность непостоянных форм в образовании, которые до сих пор оставались почти незамеченными. «Экзистенциальная философия стала важной для моей педагогики вследствие того, что она заставила меня сомневаться в новогуманистической традиции, в ее понятии образования как всестороннем развитии гармонической личности» [109, с. 78].

Мыслитель задается вопросом, «действительно ли непрерывность процессов жизни и образования является предпосылкой всякого образования» [там же]. Или, возможно, существуют и другие, непостоянные формы жизни и воспитания, которые до сих пор ускользали от одностороннего

взгляда педагогической теории. Таким образом, О. Ф. Больнов ставит вопрос о возможности педагогики непостоянных процессов в противовес традиционной, классической педагогике непрерывных процессов, которую он называет «педагогикой преемственности». В открытии этих неустойчивых форм образования в противовес идее образования неуклонно прогрессирующего заключается реальная польза экзистенциальной философии для педагогики.

В целом Больнов не отрицал существующие модели образования, а дополнял их пониманием других аспектов воспитательной действительности, необходимости целостного видения образовательного процесса. Он объясняет, что его книга «Экзистенциальная философия и педагогика» и сочинение о педагогической атмосфере представляют собой в некотором смысле единство. Две эти книги, по мнению Больнова, «неминуемо оказываются связанными друг с другом в напряженной соотнесенности и многостороннем дополнении» [101, с. 113]. Непрерывность, способствующая созданию безопасной и позитивной атмосферы, важна в педагогике так же, как и прерывность, проявления которой нарушают и могут даже разрушить желанную атмосферу поступательного обучения и воспитания. Резкие изменения и кризисы подвергают испытанию доверие и надежду, которые также очень важны для педагогики.

Отто Фридрих Больнов первым выделил экзистенциальные феномены в образовании и обозначил их значение для педагогического мышления. Он перенес на педагогику идеи экзистенциальной философии и пытался найти точки их соприкосновения, отмечая различные аспекты такого взаимодействия.

В качестве примера, который часто использует для иллюстрации экзистенциального видения человека и возможностей соответствующего воспитания, он использует феномен кризиса. Больнов рассматривает кризис с позиций философской антропологии, а именно как феномен, имеющий отношение к целостности человеческой жизни. Он исходит из предпосылки, что конкретное явление (в данном случае кризис) не является на жизненном пути чем-то случайным, а выполняет здесь важную и необходимую функцию.

Под понятием «кризис» он понимает сильные изменения в жизни индивида или общества. Кризис – это нарушение нормального хода жизни, которое происходит внезапно и является необычайно интенсивным. Так, можно говорить о кризисе в процессе болезни, о семейном кризисе, кризисе экономическом и т. д. Каждый кризис содержит опасность, поскольку может привести к катастрофе: например, болезнь – к смерти, политический кризис – к войне, кризис в супружестве – к разводу и т. д. Но в каждом кризисе есть позитивное начало. Ведь в половине случаев с кризиса начинается выздоровление. Скажем, кризис в экономике может привести к новому экономическому росту, развитию. Однако, как только человек проходит через кризис, он снова оказывается в новом равновесии [84, с. 27]. В жизни кризис проявляется не как осмысленное событие, а представляет собой событие тревожное, беспокойное, которое ставит под вопрос прежний ход жизни человека. Это событие зачастую болезненное и ужасное, поэтому человек пытается его избежать. В итоге, жизнь человека понимается не как органический рост и развитие, а как прохождение через периодические кризисы. Больнов отмечает, что кризис является сущностным компонентом человеческой жизни. «Человек только тогда существует,

если он находится в кризисе» [94, с. 12]. И наоборот, избегание кризиса ведет к «нерешительности и отсутствию сущности» [84, с. 36].

О. Ф. Больнов выделяет два значения кризиса: как «очищение» личности и как ситуацию принятия решения. Приняв решение, личность, разрывает многочисленные социальные связи, предшествовавшие выбору, выбирает между различными возможностями. Критической ситуацией является та, в которой два пути расходятся, и человек должен между ними выбирать. Критическая ситуация или кризис связаны с принятием биографического решения [94, с. 27].

Под «очищением» же подразумевается освобождение от прежнего социального опыта. Когда человек преодолевает кризис, происходит очищение и обновление его жизни. Соответственно, более высокий уровень зрелости может быть достигнут только через кризис. Поэтому для педагогики кризис имеет огромное значение. По этому поводу Больнов говорит: «Если достижение новой стадии действительно связано с прохождением через кризис, то избегание или тривиализация кризиса лишает человека решающей возможности развития» [84, с. 36]. Это может помешать человеку иметь «окончательный экзистенциальный опыт». По его мнению, все процессы, которые должны привести к взрослению, непременно связаны с прохождением через кризис.

Однако философ также признает опасность каждого кризиса, поскольку это событие может иметь не только положительный, но и отрицательный эффект. В частности, он критически относится к тому, что педагоги иногда хотят намеренно вызвать кризис ради его «спасительного эффекта». Вместо этого им следовало бы быть готовыми помочь и поддержать человека, находящегося в кризисе. Сознательного

создания кризисов следует избегать, насколько это возможно, и просто чутко реагировать на ход и последствия возникшего кризиса. В этом заключается образовательное значение данного экстремального события, потому что именно посредством кризиса, при условии оказания человеку в нем адекватной помощи, возникает немалая возможность для позитивного изменения характера воспитуемого, обучаемого на общем пути приближения к цели образования.

Кризисы и усилия по их преодолению способствуют появлению у людей важных личностных сильных сторон и способностей. Когда человек сталкивается с кризисом, преодолевает его, он часто на ступень вырастает, и приобретенный им опыт способствует его общему личностному развитию. В частности, характер формируется, «когда человек возвращается к самому себе из-за неудачных обстоятельств, и он вынужден использовать внутреннюю силу, которая является частью его более глубокой природы» [72, с. 142].

Подытожим: важная заслуга Отто Фридриха Больнова состоит в том, что он связал в продуктивном взаимодействии педагогику с экзистенциальной философией. Мыслитель обращает внимание на изменения в образе человека, произошедшие на протяжении XX в. Если в 20–30-е гг. таковой был наполнен оптимизмом и верой в творческие силы человека, то в последующем данные представления были утрачены, и в человеке стали усматривать демоническое, злое существо. Больнов отмечал важность взаимодействия между педагогикой и экзистенциальной философией. По его словам, последняя не дает каких-либо окончательных ответов, а лишь выявляет трудности современной ситуации, при этом выдвигаемый им проект «экзистенциальной педагогики», значим для прояснения существования человека, его различных

пластов, в отношении которых можно использовать различные методы воспитания и образования.

О. Ф. Больнов показал совершенно новое измерение в педагогике, а именно экзистенциальный, непостоянный слой в формировании человека. При этом он анализирует отдельные феномены непостоянных форм образования, (кризис, пробуждение, увещание, консультирование, встреча и т. д.) в их антропологическо-педагогической функции. Можно сказать, что его заслуга состоит в создании педагогической теории, которая сопоставима с работой Т. Литта «Вести или оставаться расти» (1927). Однако выделение Литтом двух категорий в педагогике (технологического и органонологического подхода) осталось в рамках педагогики преемственности.

По мнению Г. А. Новичковой, экзистенциальная педагогика Больнова имеет ярко выраженную нравственную направленность. Философ рассматривает вопросы воспитания в людях нравственного сознания, чувства ответственности, способности к самостоятельным нравственным суждениям и выводам. По его мнению, основная цель педагогики заключается в выработке способности противостоять, сопротивляться внешнему миру, в упрочении и сохранении личной свободы [18, с. 156].

Послесловие

Помимо влияния на концептуальные направления в педагогике, Отто Фридрих Больнов также способствовал постановке вопросов и актуализовал процессы изучения новых педагогических проблем. Рассмотрим кратко лишь некоторые из них.

Больнов открыл новые области педагогической науки, которые педагоги и психологи всегда практиковали без разработки соответствующей терминологии. Он наметил широкие контуры педагогики, которая желала бы быть ответственной за пограничные ситуации, в которых люди оказываются, и за ту жизненную помощь, которая им нередко требуется.

Больнов смог установить связь между исторической и систематической педагогикой, соединив герменевтическую философию жизни В. Дильтея, которую развил его учитель Г. Миш, с феноменологией, на которую его вдохновил Г. Липпс. В контексте историко-педагогических исследований по педагогике Больновым была написана книга «Педагогика немецкого романтизма» и опубликовано множество значимых статей: «Просвещение и мы», «Коменский и Базедов», «Кант и педагогика», «Предварительные соображения о понимании идеи воспитания в «Вильгельме Мейстере» Гёте» и др. Его работы по истории педагогики показывают, что для него Просвещение, с одной стороны, и Романтизм, с другой, представляют собой важные исторические полюса.

Отто Фридрих Больнов стоял у истоков такого направления в педагогике как **геронтогика** (образование пожилых людей). Он понимает старость как такой период в жизни человека, который предоставляет последнему особые возможности развития [87, с. 386]. Традиционному взгляду, согласно

которому пик развития личности приходится на период средней взрослости, а затем неуклонно снижается, Больнов противопоставляет классическую романтическую идею о внутренней ценности каждой возрастной стадии, приписывающую различным возрастам в развитии одинаковую ценность. В этой модели он понимает все жизненные фазы как значимые и необходимые звенья более крупного целого [там же, с. 388].

По мнению Больнова, человек всегда нуждается в образовании, потому что на протяжении всей своей жизни он проходит новые этапы, на которых возникают все новые и новые задачи. То есть человек нуждается в непрерывном образовании. Это особенно верно по отношению к старости, так как старость означает для человека не только угасание сил, а специфический новый этап развития. Независимо от того, живут ли пожилые люди в семьях или в специальных домах престарелых, уход за ними является делом не только медицинским и социальным, но, прежде всего, образовательным.

Идеи О. Ф. Больнова оказали также существенное влияние на развитие такого направления в педагогике, которое очень популярно в современных условиях – **педагогику переживаний** [32]. При этом его разработка темы кризиса получила плодотворное развитие в настоящее время в образовательно-теоретическом и культурфилософском подходе П. Беккера, представляющему собой теоретический проект по так называемому «приключенческому образованию».

Теоретическими основами концепции П. Беккера являются идеи философа О. Ф. Больнова и социолога У. Овермана. Идеи Больнова являются определяющими в педагогике переживаний для стимулирования процессов устойчивого развития через сложные, пограничные ситуации. Поэтому одно из ключевых понятий «педагогике приключений» является

кризис. По мнению Беккера, кризис является движущей силой образовательного процесса. Встреча с неизведанными природными пространствами, переход в другую реальность, которая полна неожиданных событий, предъявляют повышенные требования к уверенности человека в своих силах, в том, что он может справиться со сложными ситуациями с минимальными ресурсами. Взаимодействие между рутинизированным действием и кризисным событием, в основном, незнакомом, непривычном и неопределенном, является основной ситуацией каждого образовательного процесса. Опираясь на идеи Больнова, Беккер видит образовательное значение кризиса в следующем.

1. Кризис защищает открытость человеческого развития от принуждения к повторению, потому что дает понять, что те жизненные рутины, которые были эффективны до сих пор, больше не эффективны. Он открывает человеку новые возможности для действий и тем самым придает настоящему открытое будущее. В то же время, он не позволяет будущему стать идентичным прошлому.

2. Кризис направляет взгляд пережившего его человека на конкретику ситуации и сотрясает его знания, доселе хранившиеся в рутинах и претендовавшие на общую обоснованность, поскольку конкретное, всегда обладающее новизной, делает рутину несостоятельной. Таким образом, испытуемые узнают что-то новое о той части мира, которая затронута кризисом. Становится ясно, что новый опыт приобретает только в кризисе, поскольку иначе нет причин менять проверенные рутинные знания и навыки, переносить их в кризис.

3. Кризис не только заставляет субъектов получать новый опыт общения с миром. С каждым кризисом испытуемые также узнают что-то о себе, что-то о том, как они

противостоят открытости ситуаций. Они учатся уверенности в себе, чтобы не сдаваться, даже когда опасность неудачи становится все больше.

4. В кризисе конституируется автономия субъекта. Кризис является местом, где происходит его трансформация. Поскольку решения, необходимые для разрешения кризиса, должны приниматься без помощи рутины, испытываемые могут ощутить в преодолении кризиса свою автономию, и, таким образом, они сами управляют своим образовательным процессом.

5. Кризисы неожиданно врываются в жизнь человека и угрожают ему потерей контроля над ситуацией. Отсюда внимание к ним усиливается вдвойне, и эти моменты обостренного телесно-чувственного внимания к миру глубоко запечатлеваются в памяти испытываемых [38].

Модель приключенческого образования специально разработана П. Беккером для подросткового возраста, потому что приключения создают ситуации, которые являются для молодых людей захватывающими, подлинно реальными. Все внимание здесь сосредоточено на преодолении кризисной ситуации, в которой необходимо принимать решения, требующие отстаивать их здесь и сейчас и в ретроспективе.

Наконец, идеи О. Ф. Больнова нашли отражение также в контексте **биографической педагогики**, в частности, в работах Ю. Хеннингсена и В. Лоха, основателей этого педагогического направления.

Ю. Хеннингсен указывает на тесную связь автобиографии и образования, раскрывая автобиографии как истории обучения и воспитания. Именно с этой точки зрения он подходит в своем исследовании к педагогической автобиографии. Он отмечает ее тройное значение для педагогической науки:

как исторический источник, как образовательная судьба, сформированная в языке, и как образовательное намерение.

Хеннингсен подчеркивает, что автобиографии, как исторические источники, позволяют и непосредственно проникнуть в опыт отдельного человека, и помочь в изучении нескольких биографий одного поколения. Поскольку они представляют прожитую жизнь человека как таковую, в них можно прочесть «историю процессов обучения», которые человек испытал и пережил в течение жизни. По мнению Хеннингсена, человек не всегда приходит к образованию через пути, запланированные с самого начала. Также процессы образования у людей происходят, в конечном счете, исключительно по воле судьбы. Опираясь на идеи О. Ф. Больнова, Ю. Хеннингсен называет эти аспекты образовательных процессов «непостоянными формами получения образования» [36, с. 92]. Он утверждает, что педагогическим феноменом выступают не только непрерывные, общие, процессуальные формы, но и формы непостоянные, особенные, непредсказуемые и индивидуальные.

К непостоянным формам автор первоочередно причисляет переживания несчастий, кризисы, болезни – все это в процессе воспитания перерабатывается, что он ясно показывает в своих исследованиях на примере автобиографий. Воспитание характеризуется, по мнению Хеннингсена, выражением: «Несчастье формирует». Это означает, что воспитание происходит не только в ходе нормального течения человеческой жизни, но также, в немалой мере, наоборот, через темные стороны жизни – через страдания, болезни, несчастья, кризисы. Так, на основе автобиографии Якоба Гримма исследователь пытается показать, что становление литератора как личности было неизбежно связано с несчастливым опытом его

школьных лет. Формула «воспитание через страдание», безусловно, показывает, что страдание, негативный опыт являются необходимой частью воспитания человека.

В связи с этим возникает вопрос о том, как педагог может методично работать с этой категорией жизни. Речь идет о возможности ее использования в педагогической сфере. Отвечая на данный вопрос, Хеннингсен придерживается точки зрения Больнова: «Несчастье может обладать обучающим эффектом, но мы никогда не знаем заранее, случится ли так на самом деле» [там же].

Биографический подход был представлен и в работах В. Лоха, в которых жизненный путь является центральным понятием. Следуя идеям и подходам своего учителя, О. Ф. Больнова, он в рамках антропологического подхода разрабатывал теоретические перспективы двусторонних отношений воспитания и жизненного пути, которые позднее развил в концепт биографической теории воспитания. Антропологическая функция воспитания, по мнению В. Лоха, становится понятной только тогда, если рассматривать человека не только в горизонте его жизненного мира, но и его жизненного пути. Лох исходит из общего положения о том, что жизненный путь и воспитание образуют специфическую взаимосвязь, характеризующую человеческий вид, рассматривает воспитание в целостности течения жизни и одновременно жизненный путь человека – в аспекте воспитания. В горизонте воспитания решается, какое значение приобретает жизненный путь, а в горизонте жизненного пути решается, какое значение получает воспитание [54, с. 14]. Тем самым подчеркивается двусторонняя связь воспитания и жизненного пути. Она возникает в человеческом опыте каждого отдельного человека по мере

того, как он воспитывается и им осознается по мере того, как он рефлексирует свой жизненный опыт.

Биографический подход, развиваемый автором, позволяет идентифицировать, описывать, понимать феномены воспитания, встречающиеся в контексте жизненного пути. Во временно́м рассмотрении жизненного пути воспитательные влияния видятся моментами процесса образования личности в присущей им специфической смысловой связи, а именно не только «в форме индивидуальной биографии определенного человека, а также в форме типической биографии, репрезентирующей определенные слои общества или общество, определенную эпоху или человеческую, жизненную форму, понятую из эпохи» [52, с. 243].

Жизненный путь является, с одной стороны, аспектом жизнедеятельности человека, а с другой стороны, частью жизнедеятельности общества. В жизненном пути индивидуума общество репрезентирует себя в форме ожиданий, ролей, ценностей и норм. Отличительной чертой воспитания является то, что воспитуемый рассматривается как индивид, который хочет самоосуществиться, то есть является субъектом воспитания. Поэтому воспитательное действие рассматривается как интеракция, а процесс воспитания – как содействие индивиду в достижении каких-либо результатов на его жизненном пути.

Подводя итог, следует заметить, что понимание педагогики Отто Фридрихом Больновым уходит своими корнями в два философских течения: в философию жизни и в экзистенциальную философию. Отношения между философией жизни и экзистенциальной философией, каждая из которых при их тесной взаимосвязи выражает некоторый аспект человеческой жизни, формируют основу подхода философа-педагога.

По мнению О. М. Ломако, особенно оригинальным и продуктивным у Больнова было соединение немецкой философии жизни с немецким экзистенциализмом. В итоге он разработал философию надежды, или философию педагогической атмосферы, где очень широкое значение приобрела как «философско-педагогическая работа» феноменология [13, с. 134].

Из синтеза философии жизни и экзистенциальной философии у Больнова возникает своеобразная концепция образовательной реальности. Р. Корренц отмечает, что О. Ф. Больнов разрабатывает три аспекта образовательной реальности. На этом пути он сформулировал теорию образования, в которой экзистенциальная философия, философия жизни и антропологическая педагогика применяются к повседневным образовательным ситуациям. Исследование Больновым образовательной реальности можно полагать значительным вкладом в образование, оно наводит мост между академическим изучением образования и повседневной педагогической практикой.

Параллельность рассмотрения Больновым философских и педагогических вопросов нашла отражение в его работе «Антропологический подход в педагогике», в которой речь идет о значении педагогической антропологии и ее отношении к философии. Он не столько дает здесь свое понимание педагогики, сколько занят внутренними проблемами антропологического способа рассмотрения воспитательной действительности и ее теоретической рефлексии. Мыслитель характеризует вопрос о человеке как открытый и, с одной стороны, говорит о невозможности закрытого взгляда на человека, а с другой, – о неисчерпаемости антропологических перспектив. Он подчеркивает неразрывность человека и образования, поскольку понимание человека без внимания

к процессу образования имеет так же мало смысла, как и рассмотрение образования без понимания человека. Для Больнова является определяющим то, что антропология представляет собой ключ для любой педагогической системы, что любая система образования имплицитно или эксплицитно основывается на определении воспитания и целей образования, которые формулируются именно философской антропологией.

О. Ф. Больнов акцентировал внимание на различном понимании понятия «педагогическая антропология». С одной стороны, он говорит об этой дисциплине как о «целостной и базисной антропологии, рассматриваемой и трактуемой с педагогической точки зрения». «С другой стороны, он предпочитает понимать «педагогическую антропологию» как «антропологический подход» ко всей педагогике, то есть педагогику, рассматриваемую с антропологической точки зрения.

При этом в воззрениях «самого» Отто Фридриха Больнова можно имплицитно проследить такой образ человека, который сосредоточен вокруг человеческой уязвимости, хрупкости и незащищенности. Это глубоко связано с идеями экзистенциальной философии XX в. Больнов выступал сподвижником внедрения экзистенциального философствования в педагогику, выстраивая мост между Философией и Педагогикой, разрабатывая средства интеграции идей экзистенциальной философии в свое понимание образовательной реальности и педагогических отношений. Мыслитель отмечал, что традиционная педагогика, как педагогика преемственности, придерживалась либо технологической, либо органонологической модели. Он же добавил третью концепцию и назвал ее педагогикой «непостоянных форм», усиленно описав их жизненные проявления. По словам Больнова, экзистенциальная философия не дает каких-либо окончательных ответов, а лишь

выявляет трудности современной ситуации, и на этом фоне выдвигаемый им проект «экзистенциальной педагогики», или педагогической антропологии, значим для прояснения Существования Человека, его различных пластов, сообразно которым используются различные методы воспитания и образования.

О. Ф. БОЛЬНОВ: САМОПРЕДСТАВЛЕНИЕ*

1. Биографический очерк
2. Экзистенциальная философия и педагогика
3. Философия надежды
4. Педагогическая антропология
5. Временность
6. Пространственность
7. «Языковость»
8. Познание
9. Научный характер педагогики

Хотя педагогика, некогда отделившаяся от философии в качестве самостоятельной основывающейся на опыте науки, сегодня шагнула в своем развитии далеко вперед, для меня такое разделение никогда не существовало, – более того, философия и педагогика всегда воспринимались мною в неразрывном единстве. Там, где они соприкасаются и пересекаются, и располагается сфера моих подлинных интересов. Поэтому в философии меня интересовали, в первую очередь,

* Данный текст – впервые публикуемый на русском языке очерк О. Ф. Больнова «Самопредставление» из сборника «Педагогика в самопредставлениях», в котором мыслитель на склоне лет запечатлел квинт-эссенцию своей творческой деятельности [101]. Перевод выполнен С. Э. Никулиным – одним из авторов настоящей монографии. В нынешней публикации опущен последний раздел сочинения Больнова – его содержание в целом хорошо понятно из его заглавия «Отобранное автором публикации по теме» («Vom Autor getroffene Auswahl seiner Veröffentlichungen»), – так сделано в силу того, что сведения о значительной части приведенных текстов фигурируют в библиографии настоящего издания.

«практические» области, непосредственно связанные с человеческой жизнью: этика, эстетика, философия истории, методологическая проблематика гуманитарных наук (die Geisteswissenschaften) – в частности, все то, что позже назвали философской антропологией. В истории философии меня занимали, прежде всего, те течения последнего времени, в которых выражались животрепещущие проблемы современности: философия жизни, феноменология и экзистенциальная философия. В педагогике же это были всеобщие философские основания, в особенности философско-антропологические вопросы, вследствие чего для обозначения направления моей работы, мне кажется, лучше всего подошло бы наименование «педагогическая антропология», которое потребует ниже более подробного пояснения.

Единство философии и педагогики проступает уже в кратком обзоре моей биографии. При этом я ограничусь лишь тем, что может пригодиться в понимании моих работ, отстраняясь, таким образом, от всего личного.

1. Биографический очерк

Мое детство прошло без каких-либо волнующих событий. Я происхожу из учительской семьи, родился в 1903 году в Штеттине, столице тогдашней прусской провинции Померания, однако с двенадцати лет рос в маленьком городке Анкламе, в котором мой отец вступил в должность директора народной школы. Настоящей же своей родиной я считаю деревушку в округе Грайфсвальд, где учительствовал мой дед, где в свое время мы бывали на школьных каникулах и где однажды я провел беззаботное лето после тяжелой болезни. Мой отец принимал активное участие в реформаторско-педагогических устремлениях своего времени. С напряженным вниманием прислушивался я к его оживленным беседам с коллегами у нас дома в Анкламе и у моего деда в деревне, благодаря чему довольно рано познакомился с педагогическими проблемами. У деда же, в одноклассной сельской школе, я сделал свои первые шаги в преподавании.

О школе, где я учился, многого не скажешь. То была гуманитарная гимназия, живо сохранявшая дух XIX столетия. Я был самым послушным учеником, успешно справлялся с латынью и греческим, о современных же духовных веяниях не имел тогда никаких представлений. Изучение родного языка заканчивалось «Ифигенией» и «Невестой Мессины», а импрессионизм на уроках рисования нам приводили в качестве примера ужасающего упадка культуры.

Поэтому-то начало последующей учебы оказалось для меня выдающимся событием. Еще незрелым, сонным, значительно отставшим в развитии от своих сверстников, я прибыл в 1921 г. из померанского городка в Берлин времен после Первой мировой войны. Экономические трудности тогдашнего

бедственного времени ограничивали выбор профессии. Мое желание стать художником, к счастью, потерпело крах, встретив сопротивление отца. Рассмотрению подлежали лишь практические профессии. От изучения архитектуры я отказался уже после первого семестра, поскольку учебный процесс в техническом институте казался мне слишком скучным, художественно не вдохновляющим. Что же касается специальностей гуманитарно-научного профиля, то при тогдашнем их избытке такой выбор представлялся мне бесперспективным. Поэтому я приступил к изучению математики и физики, причем больше всего меня привлекала, в качестве специальности особого рода, профессия учителя.

Однако более важной, нежели изучение наук, оказалась встреча с Молодежным движением (*die Jugendbewegung*), с которым я познакомился в маленькой студенческой группе «Скульд» («Skuld»). То были, в основном, более старшие, вернувшиеся с войны студенты, которые, осуществляя требования «Мейснеровской формулы» («*Meißnerformel*») – жить, исходя из собственной ответственности и внутренней правдивости, – с высокой нравственной серьезностью именовали свой кружок «Общество воспитания» («*Erziehungsgemeinschaft*»). Разрыв с застывшими формами цивилизации, стремление к новой, ничем не замутненной жизни наполняли всех нас. Это была бурная совместная жизнь, проходившая в дискуссиях по современным вопросам, достигавшая пика в четырехнедельных летних путешествиях. Я с благодарностью возвращаюсь мыслью к тому времени, ибо все то, чего я пытался достичь с тех пор в своей научной работе, мне видится, в известной мере, выражением последовательного влияния полученных тогда импульсов.

Наряду с этим нельзя недооценивать и учебу по специальности. Первым на этом пути на меня произвел большое впечатление Макс Планк. Значительного напряжения требовали семинарские занятия у Лауе. Но больше всего мне нравилось слушать философские и педагогические лекции Шпрангера и Риеля, а также расширять свой кругозор в других профессиональных областях. Растущая инфляция вынудила меня перебраться в соседний Грайфсвальд, где мне было проще получать помощь из дома. Небольшой университет с малым количеством студентов (на лекциях и занятиях по математике нас было двое) – уже это обстоятельство способствовало интенсивной работе и при случавшихся успехах повышало научное самосознание. Поэтому, когда экономическая обстановка улучшилась, я перебрался в Гёттинген, считавшийся тогда оплотом математических и физических исследований. Я слушал лекции Борна, Франка, Гильберта, Коуранта, был свидетелем волнующих начинаний Хунда, Йордана, Гейзенберга. У Макса Борна в 1925 г. на основании работы по решетчатой теории кристалла оксида титана я получил ученую степень. Однако помимо этого уже тогда я слушал лекции Миша и Ноля, участвовал в их семинарах.

Большую перемену принесла зима 1925/26 гг., проведенная мной в качестве учителя в Оденвальдской школе. Я намеревался поработать там лишь семестр, на время которого мой наставник Борн уехал в Америку. Однако вольная жизнь школы, почтенный образ Гехееба и дидактическая гениальность Вагеншайна, тесное общение с учениками и возможность обширного чтения полностью пленили меня. Вернувшись затем в качестве ассистента Борна (стипендиата Общества поддержки (die Notgemeinschaft) в Гёттинген, я не стал возобновлять работу в области физики. Когда же Борн, со свойственной ему

щедростью, предоставил мне вознаграждение, способное меня обеспечить на некоторое время, я, недолго думая, решил полностью обратиться к философии и педагогике. Таким образом, я вновь приступил к учебе.

Первый семестр в Берлине оказался преимущественно пробным ориентированием. Некоторое время я подумывал об истории искусства, однако не ощутил к этому подлинной склонности. После того как летом 1927 г. по настоянию родителей я сдал-таки государственные экзамены по прежним специальностям, то приступил, согласно пожеланиям Ноля, к докторской диссертации о философии жизни Ф. Х. Якоби, в процессе чего погрузился в среду гуманитарно-исторического исследования. В то время поистине потрясающим событием оказался выход в свет «Бытия и времени» Хайдеггера. В этом труде я ощутил предельную радикальность философствования, в сравнении с которой все то, чем я занимался до сих пор, представало предварительным и необязательным. Я решил тотчас же отправиться к Хайдеггеру, и провел у него три семестра: один – в Марбурге, два – во Фрайбурге, куда проследовал за ним. Счастливым было время, проведенное мною подле этого философа, когда я с готовностью воспринимал открывающееся мне новое. Однако при всем моем восхищении Хайдеггером я вскоре осознал, что его философия не отменяет для меня путь собственных поисков. Мне увиделось, что выстроенная с размахом система Хайдеггера основывается на весьма односторонне заостренном аспекте человеческой жизни, что хотя она и изображает последнюю с потрясающей проницательностью, однако многое здесь слишком упрощается, и ряд весьма важных моментов оказывается отодвинутым в сторону. При этом я воспринимал Хайдеггера в известной мере в противоположность его собственным

воззрениям, преимущественно как представителя экзистенциальной философии. В этом русле я и привязывался к его учению. «Онтология личного бытия» («*Ontologie des Daseins*»), напротив, казалась мне заводящей в тупик, поскольку живое движение жизни здесь застывало в формальной структуре существования, историческая же продуктивность этого движения представляла выхолощенной.

В связи с этим для меня обрели новое значение известные мне с прошлых лет идеи Дильтея, и потому в конце 1929 г. я возвратился в Гёттинген – благодарный Хайдеггеру за то, что он столь значительно меня идейно обогатил, но одновременно с этим заостривший свой взор в отношении открывшихся мне иных возможностей. Герман Ноль и Георг Миш представляли в Гёттингене, каждый совершенно на свой лад, дильтеевскую историческую философию жизни. Обоих этих философов, состоявших меж собой в тесных дружеских отношениях, однако в своем существе оказывавшихся натурами весьма различными, я могу считать своими непосредственными учителями.

Ноль отстаивал – в первую очередь, в приложении к педагогической сфере – первоначальную позицию философии жизни, согласно которой, любые области культуры должны возводиться к их истоку в жизни, пониматься в их функции для жизни. Его лекции о «Немецком движении» («*Deutsche Bewegung*»), немецкой духовной истории от 1770 г. до 1830 г. (много лет спустя изданные мною) представляли одновременно основоположением философии жизни явно иррационального толка. Ноль был вдохновенным преподавателем, обладал способностью с юношеским задором увлекать за собой слушателей, подле него сложился круг учеников (тесно связанных друг с другом также и в личностном плане), где оживленно

обсуждались педагогические проблемы тогдашней жизни. В 1931 г. я стал у Ноля ассистентом. Наши отношения отличались некоторой напряженностью, поскольку только что пройдя школу экзистенциальной философии, я бойко и, возможно, несколько преувеличенно критиковал классическую традицию образования. Лишь в более поздние годы, когда я сам уже руководил институтом, между нами восстановились ни чем не омрачаемые отношения, что выразилось, в частности, в предложении Ноля после 1945 г. сотрудничать в издании «Собрание» («Sammlung»).

Миш был совершенно иной натурой. У него отсутствовала присущая Нолю спонтанность. Он был неустанно размышляющим философом, опасавшимся любого одностороннего упрощения, воспринимавшим проблемы в их комплексности, с бесконечным терпением пытался их осторожно – как он любил выражаться – «распутывать». В этом плане он всегда служил для меня достойным восхищения и почитания образцом. В самостоятельной, весьма продвинутой интерпретации лишь тогда ставших известными записей позднего Дильтея Миш старался разработать продуктивное, смыслообразующее движение жизни, нащупав тем самым отправные точки для полемики с Гуссерлем и Хайдеггером в своем основательнейшем (хотя и удостоившемся слишком небольшого внимания) труде «Философия жизни и феноменология».

Сквозная черта тогдашней гёттингенской философии может усматриваться в пестовании «герменевтической логики». Путем переноса методов интерпретации гуманитарных наук на формы мышления и познания, путем принятия на вооружение долгое время не востребованной ориентированной на язык точки зрения здесь пытались понять человеческую жизнь в ее историкообразующей силе исходя из ее

внутреннейшего ядра. Тот круг, который образовывали Г. Миш, Й. Кёниг и Г. Липпс, удачнее всего можно именовать как «Гёттингенская логика». Весьма близким к нему оказывался тогда со своей книгой «Власть и человеческая природа» Г. Плесснер, хотя он и проживал в Кёльне.

Я самозабвенно слушал лекции Миша по логике и теории науки, в которых он посредством скрупулёзных исследований прослеживал тот путь развития, который вел от мимики животных через значащие жесты к формам дискурсивного мышления, а свыше того – к эвоцирующему высказыванию (*das evozierende Sprechen*). (Издание этих лекций ныне, спустя много лет, подготавливается Ф. Роди.) Ганс Липпс, с которым у нас позднее завязались добрые дружеские отношения (будучи военным врачом, он погиб во Второй мировой войне, так и не развернув в полной мере свою деятельность), оказался в поле моих интересов лишь в последующие годы. У Липпса, давнего ученика Гуссерля, я изучал феноменологию, излагаемую им весьма самобытным, совершенно самостоятельным образом. Его анализ феноменов, ориентированный преимущественно на естественное словоупотребление, в немалой мере помог мне на моем собственном пути.

Впрочем, здесь я несколько забежал вперед. В 1931 г. я защитил в Гёттингене докторскую диссертацию, рассчитывая на получение доцентуры по философии и педагогике, выступавших для меня, таким образом, в связке. Однако если я надеялся, что теперь наконец-то начнется время спокойного творчества и преподавания, то с началом национал-социалистского господства эти надежды прекратились. Мои учителя были уволены: одни – сразу же, другие – спустя некоторое время. Я остался один, не зная, сколь долго смог бы это

выдержать. От педагогики я вскоре отказался, поскольку свободная дискуссия в ней оказалась совершенно невозможной и прорабатываемые мной проблемы вызвали бы лишь неодобрение. Я сконцентрировался на философии гуманитарных наук. Тогда и возникла книга о Дильтее, в значительной мере привязывавшаяся к интерпретациям Миша, освещавшая преимущественно более позднее творчество этого мыслителя, а также последующие работы по теории гуманитарных наук. Помимо этого я с радостью погрузился в романтическую мифологию и натурфилософию, в целом – в поздний период немецкого идеализма.

Однако и эти работы были прерваны, когда в 1938 г., в пору, когда я уже не смел более на что-либо надеяться, неожиданный случай привел меня в Гиссен на кафедру психологии и педагогики. Тем самым для меня началось прекрасное время ответственной преподавательской деятельности, хотя и ограниченной весьма малым кругом студентов. Тихий маленький университет был подходящим местом, чтобы пережить последующие годы. Начатые в Гёттингене работы вынуждены были оставаться незаконченными (и не могли быть продолженными позднее, поскольку для подготовки к лекциям мне пришлось бы осваивать совершенно новые области). В первую очередь, я использовал удобную возможность для интенсивных занятий историей педагогики, продолженных затем в Майнце и в Тюбингене. Из этих работ, помимо нескольких небольших статей, был завершён лишь том о педагогике немецкого романтизма, вышедший в 1952 г. – к столетию со дня смерти Фрёбеля.

Однако эти работы вскоре оказались в тени из-за начала ужасающей Второй мировой войны. Под впечатлением

начавшихся военных действий я составил план книги о настроениях, дабы перед лицом кажущейся неминуемой катастрофы обобщить вынашиваемые продолжительное время мысли – в известной мере качестве своего философского завещания. Позже к этому добавилась книга о благоговении (die Ehrfurcht), сходным образом обусловленная бедами времени, представляющая собой осмысление человеческого в человеке (которая, впрочем, не могла быть издана в момент ее возникновения из-за отказа в предоставлении бумаги).

Однако пора уже развести меж собой жизнеописание и описание работ. Но прежде чем приступить к систематическому представлению пространства, кратко завершу биографический очерк. Какое-то время я еще мог продолжать преподавание в Гиссене. Однако потом все-таки был призван на воинскую службу, превратившуюся для меня, впрочем, вскоре в мою прежнюю профессию физика. Конец войны я застал сотрудником Гиссенского института теоретической физики, расположенного в удаленном селе в Вестервальде, работая у знакомого мне физика Бехерта.

Когда же наступил долгожданный финал, я, пока позволяли обстоятельства, пробился в мой прежний университет в Гёттингене, одним из первых возобновивший учебный процесс, и был дружелюбно принят Нолем. В свете глубоко волнующего всех нас вопроса о том, каким образом после тотального краха, в котором все традиционные идеалы оказались сомнительными, вновь могла бы возникнуть здоровая в нравственном отношении жизнь, последним, на что можно было бы опереться, что позволяло прийти в себя, продолжить действовать, выступали простые человеческие отношения, надежность которых нередко с благодарностью познавалась в хаосе, а также вырабатываемая естественным образом

готовность к помощи и, наконец, то проявляющееся по ту сторону любых существующих моральных предписаний человеческое кредо, которое в силу отсутствия подходящего для него наименования называли просто порядочностью (die Anständigkeit). В беседах тех лет возникли небольшие статьи, изданные в «Собрании» и объединенные затем в книгу под заглавием «Простая нравственность». Для верного понимания этого материала необходимо исходить всецело из того кризисного времени, в котором более не существовало никакого иного порядка, на который можно было бы опереться. Впрочем, само собой разумеется, что формирование новой жизни выдвигает новые нравственные требования. Скромный вклад в этом направлении я попытался внести посредством небольшой книги «Сущность и изменение добродетелей».

Зимой 1945/46 гг. в силу сложившихся приключенческим образом внешних обстоятельств я замещал на кафедре в университете Киля, однако затем вернулся во вновь открывшийся Гиссенский университет; когда же последний был неожиданно закрыт, я вместе со многими гиссенскими коллегами перебрался в только что учрежденный университет в Майнце. Плодотворное, прекрасное время начавшегося там построения нового может понять лишь тот, кто его пережил. Это была духовная жизнь редкой и, пожалуй, неповторимой интенсивности, время, когда можно было свободно вздохнуть после ставшего невыносимым бытия, время, полное многообещающих начинаний. После годами длившейся духовной изоляции поистине живительным оказалось соприкосновение с новыми течениями французской духовной жизни, чему благосклонно содействовали представители французских оккупационных властей. В центре дискуссий тогда находилось то,

что привлекало к себе под общим наименованием экзистенциализма, поскольку в нем обрели свое выражение сокровенные беды каждого. Под этой вывеской оказались объединенными самые разнообразные мыслители – от Сартра и Камю до Марселя и Сент-Экзюпери. В соприкосновении с их мыслью возникало такое чувство, что во всем, что в прошлом оказывалось пустым и шатким, наконец-то вновь оказалась найдена прочная почва действительности, пусть таковая и представляла весьма суровой и жестокой. С этим связывались и другие темы – в диапазоне от Маркса до вновь открытого в этой перспективе Рильке. Студенты, возвращавшиеся с войны и из плена духовно изголодавшимися, но зрелыми в человеческом отношении, одухотворенно общались, аудитории были переполнены, и никогда еще не ощущалось такого внутреннего единства студентов и профессоров.

В этом всеобщем движении свое место занимал и узкий круг студентов, большей частью готовивших себя ранее к профессии учителя, из которых в рамках формирующегося педагогического семинара постепенно сложился еще более тесный круг учеников, в коем в плодотворной и интенсивной совместной работе развивались начала педагогической антропологии.

Несмотря на эту приносящую радость совместную деятельность, в 1953 г. я принял приглашение к преподаванию (хотя перед этим отклонил немало других предложений подобного рода) из старинного и уважаемого Тюбингенского университета, адресованное мне как последователю Эдуарда Шпрангера. При этом я намеревался сконцентрироваться исключительно на настоятельно манящих меня философских проблемах. Однако задачи, которые я застал в Тюбингене, в особенности потребности тамошних студентов, скоро возвратили меня к педагогике. Здесь сложился круг весьма различных

между собой учеников, многие из которых позднее стали профессорами новоучрежденного педагогического института. Назову лишь имена некоторых из них: Готфрид Бройер, Клаус Гиль, Фридрих Кюммель и Вернер Лох. Это было время плодотворной совместной работы, когда я получал от моих «учеников» по меньшей мере столько же, сколько, вероятно, был в состоянии давать им. Я пытался по мере сил помогать студентам и молодым коллегам из неевропейских стран, прежде всего, из восточной Азии, зачастую чувствовавших себя вдали от родины весьма бесприютно. Несколько длительных поездок в Японию, позволивших пристально взглянуть на эту совершенно инородную культуру, углубили данные отношения и оказались плодотворными для моего собственного мышления. В 1970 г. я вышел на пенсию, но продолжил, хотя и в меньшем объеме, преподавательскую деятельность и до сих пор (то есть до 1974 г.) не ощущаю в своей жизни существенного перелома.

2. Экзистенциальная философия и педагогика

Вектор, заложенный в моих ранних работах, коренился в уже упомянутом напряженном отношении между философией жизни и экзистенциальной философией. Обе они виделись мне обязательными, поскольку в обеих разрабатывались важные стороны человеческой жизни, я же старался отдать должное действительности последней во всем ее объеме, воспринимая обе установки как многосторонне дополняющие друг друга, пытаюсь определить путем основательного взгляда в каждую из них одновременно и границы другой. Однако при этом возникала трудность, заключающаяся в том, что на более высокой ступени единство философии жизни и экзистенциальной философии не могло не содержать в себе трещины, и потому мне не оставалось ничего иного, как сопоставлять их в качестве несвязанных между собой, противоречащих друг другу. За это меня упрекали в недостаточной последовательности. Тем не менее, я не знаю иного пути, нежели смириться с противоположностью во всей ее остроте, постоянно дополняя и исправляя один аспект посредством другого.

Это, насколько я понимаю, в еще большей мере отсылает к тому, что мне хотелось бы, забегая вперед, обозначить как «двойственный лик истины» (*das Doppelgesicht der Wahrheit*). Так, существует жесткая и жестокая истина, вырывающая человека из-под власти любых, даже самых прекрасных, иллюзий, вынуждающая его рассматривать с критическим недоверием все воспринимавшееся им прежде легковерно, стремиться к разоблачению ложной кажимости. Однако существует и истина благотворная, открывающая человеку несущую основу жизни, способствующая его доверительному

отношению к миру. При этом создается впечатление, что всеохватывающее познание, которое позволило бы сохранить права обеих сторон в их более высоком единстве, оказывается невозможным. Но так как любое одностороннее решение ведет для каждой из сторон к искаженному и, в конечном счете, неистинному образу действительности, то не остается ничего иного, как признать права обеих истин, оставив противоположность во всей ее жесткости.

Этим обусловлено обозначившееся – особенно в прошлые годы – чередование работ, с известной регулярностью склоняющихся – как тезис и антитезис – преимущественно к какой-то одной из указанных сторон. Начну с экзистенциально-философского аспекта. Сегодня едва ли представляется возможным, учитывая сложившееся историческое отстояние, верно представить себе все то, что означало в свое время появление экзистенциальной философии. Когда после Первой мировой войны все традиционные устои оказались проблематичными, и человек почувствовал себя в угрожающе подступающем к нему мире беспомощным и покинутым, экзистенциальная философия была воспринята в качестве освобождающего прорыва. Ведь эта философия наконец-то отважилась честно взглянуть в глаза факту сплошного пребывания человека под угрозой, и одновременно с этим в обозначенном ею знаковым для нее понятием «существование» (*die Existenz*) внутреннейшем ядре человека, лежащем по ту сторону любых ставших проблематичными содержательных определений, обретаемом лишь в живом от них отстранении, с очевидностью обнаружилось нечто безусловное, что только и могло выстоять в опустевшем мире. При этом сущность экзистенциального существования (*die Existenz*) характеризуется тем, что оно может схватываться лишь в самом мгновении

существования и в мгновении же скатывается к состоянию «неподлинности» (die Uneigentlichkeit) личного бытия, так что в его плоскости принципиальным образом невозможны устойчивость, развитие, сохранение. Существование целиком концентрируется в острие мгновения.

В таком виде я и представлял экзистенциальную философию на лекциях и семинарах в первые годы своей доцентуры. Однако когда в 1942 г. Н. Гартман предложил мне сделать ее обобщающее изложение в рамках сборника «Систематическая философия», задуманного в качестве инвентаризации тогдашней немецкой философии, такой подход под гнетом политических обстоятельств всецело отступил на задний план (поскольку казался тогдашним властителям выражением разлагающего «нигилизма»), и я решил своим сочинением закрепить экзистенциальную философию по меньшей мере как выдающийся духовно-исторический феномен. Я не предполагал, что после Второй мировой войны экзистенциальная философия с подачи французского экзистенциализма, снова будет волновать души, выразив обрушившиеся на нас беды. В ряде статей, опубликованных, прежде всего, в «Собрании», я пытался донести до немецких читателей мысль ведущих представителей французского экзистенциализма. Задуманное общее представление, для подготовки которого я провел семестровый отпуск в Париже, так и не осуществилось, поскольку за это время подступили новые проблемы.

С точки зрения традиционной педагогики, экзистенциальная философия должна казаться смущающей, буквально унижающей. Благодаря новому пониманию человека мир идей классической немецкой образовательной традиции, акцентирование индивидуальности, гармоничного развития личности, вообще само понятие образования были радикальным

образом поставлены под вопрос. Также буквально дерзким высокомерием представляли и устремления новой реформаторской педагогики, делавшей акцент на высвобождении творческой жизни в ребенке, исполненной несокрушимого оптимизма, веры в силу воспитания. Здесь не место детально проследивать различные тенденции, сходящиеся в критике традиционного понятия образования и приведшие к растущему осознанию границ воспитания. В итоге экзистенциальная философия (как и во многом родственная ей диалектическая теология) осуществила радикальнейшее вторжение в традиционные устои.

Если экзистенциальную философию рассматривать в кратко очерченном выше строгом смысле, согласно которому экзистенциальное существование вспыхивает исключительно в мгновении, не обладая протяженностью во времени, то воспитание в ее сфере оказывается совершенно невозможным. Ведь любое воспитание предполагает восприимчивость человека к образованию, то есть возможность устойчивого формирования подрастающего человека посредством планомерной деятельности воспитателя. В экзистенциальной же философии эта возможность отрицается на корню. Экзистенциальное существование и воспитание кажутся на деле несовместимыми. И разрешение ситуации действительно невозможно, пока обе эти стороны закрепляются в абстрактных формулировках. Однако оно становится возможным, когда осознается, что в жизни существуют события, которые в их безусловном характере как раз обладают структурой, проработанной экзистенциальной философией (и которые можно верно постичь лишь экзистенциально-философски заостренным сознанием), что эти события внезапно вторгаются в большей частью устойчиво (*stetig*) протекающую жизнь, будучи в состоянии

направить ее в новое русло. Эти доселе недооцениваемые события в значительной мере заслуживают внимания воспитателя. Я назвал их в обобщенном виде неустойчивыми (unstetig) формами воспитания и – после долгих предварительных исследований – попытался проработать таковые в их своеобразии в противоположность таким формам воспитания, которые развиваются на предпосылке устойчивого наращивания, в небольшой книге «Экзистенциальная философия и педагогика».

Такое положение дел стало для меня отчетливым в некий плодотворный момент, когда я работал над предложенным мне Ф. Мессершмидом для Кальверовской Академии повышения квалификации учителей докладом по теме «Встреча и образование»; ведь понятие «встреча» (die Begegnung) – в том смысле, в каком оно поразительно часто использовалось, прежде всего, после Второй мировой войны – подчеркивало как раз экзистенциальный характер этого события, а именно ту жесткость, с которой человек сталкивается здесь с действительностью, оказывающейся совершенно иной по отношению к его представлениям и желаниям. Так, говорят о встрече с другим человеком, с произведением искусства, с философией и т. д. При этом речь всегда идет о том, что навстречу человеку выступает некое безусловное требование (здесь: das Fordernde; также: die Forderung). Человек видит, что его прежняя жизнь поставлена под вопрос, и чувствует то же, что ощутил Рильке перед «древним торсом Аполлона»: «Я вынужден жизнь свою изменить». В случае, если человек от этого требования не уклоняется, но решительно его выдерживает, для него начинается новая, более существенная жизнь.

Понимаемое таким образом понятие встречи становится важным и для воспитания, особенно для преподавания. В том случае, когда образование в своей оголенной сущности остается ни к чему не обязывающим, встреча несет юному человеку противостояние махины духовного мира, могущественно обращающегося к нему с безусловными требованиями, вынуждающего его на что-то решаться. Такое решение всегда одностороннее. Ради одной возможности оно неумолимо исключает другие. Однако лишь с этим решением достигается предельная серьезность в отношении духовного мира. Посему к данной решающей точке должно подводить и воспитание. Безусловно, сущность встречи характеризуется тем, что встреча не может вызываться произвольным образом, поскольку она происходит (или же не происходит) по велению судьбы в непредвиденный момент. Воспитатель не в силах «сделать» встречу. Он может лишь подготовить ее благодаря своему актерскому искусству и должен по мере сил представлять себе, что произойдет в случае, если встреча окажется воспламеняющей.

Родственным феноменом оказывается пробуждение (*die Erweckung*). Подобно тому как оклик может пробудить человека от физиологического сна, понятие пробуждения в переносном смысле подразумевает, что исходящий извне толчок способен высвободить дремлющее в человеке «высшее Я». В общем смысле можно даже сказать, что любое воспитание, в конечном счете, является пробуждением, то есть воспитание достигает своего результата не неотвратимым – в известной мере, механическим – образом, но оказывается всегда лишь побуждением к тому, чтобы ожидаемый результат осуществился для воспитуемого сам собой. Выражаясь согласно Ясперсу, воспитание остается призывом (*der Appell*).

Наиболее отчетливо неустойчивое течение жизни проявляется в кризисах (die Krise). Последние суть не случайные, досадные события, которые прерывают нормальный ход жизни и которых при большей осторожности можно было бы избежать, но их следует понимать в их необходимой функции для жизни в целом. Ориентированного же на развитие растения представления о непрерывном «органическом» росте оказывается явно недостаточно, поскольку лишь в прохождении через кризисы человек обретает прочность своего самобытия (das Selbstsein) и вообще становится личностью (die Persönlichkeit), ответственной в нравственном отношении.

Встреча, пробуждение, кризис и другие внезапно вмешивающиеся в жизнь события подталкивают к принципиальному расширению науки о воспитании. Хотя из-за своей непредвиденности и непредсказуемости они не поддаются никакой сознательной, планомерной воспитательной организации. Тем не менее науке о воспитании не следует ограничиваться тем, что воспитатель может «делать» посредством намеренных действий, – в круг своих исследований ей стоит вводить и вышеупомянутые иные процессы, часто имеющие решающее значение в человеческой жизни, чтобы в каждом конкретном случае воспитатель был в состоянии верно постигать, что происходит в юном (а также во взрослом) человеке и вел бы себя так, чтобы предотвращать возможный вред и обеспечивать плодотворное воздействие. Его поведение при различных формах воспитания должно быть, опять-таки, весьма разнообразным. Наставление (die Ermahnung) и призыв располагаются ближе всего к планомерному воспитанию; они стремятся оказать, пусть точечным образом, определенное воздействие, только вот успех последнего не наступает неотвратимо, и потому то или иное хорошо продуманное воспитательное

намерение остается бездейственным, если не попадет на соответствующую почву. Пробуждение точно таким же образом должно представляться воспитателю целью его деятельности, однако действительно ли оно наступит, и если да, то в какой временной точке, – это не поддается воспитательному влиянию. То есть плодотворная встреча находится совершенно вне какого бы то ни было предварительного планирования. Но тяжелее всего дело обстоит с кризисом. Желание умышленного вызывания кризиса – в силу его значения для самостановления человека – являлось бы безответственным легкомыслием. Кроме того, кризисы слишком опасны. Любой кризис может привести к катастрофе (например, к самоубийству). Тем важнее в случае наступления подобного события понимающим образом поддержать оказавшегося в нем человека, помочь ему успешно выстоять в кризисе, не уклоняясь от последнего. В этой области задача воспитателя смыкается со сходной задачей терапевта.

3. Философия надежды

При всех решающих усмотрениях, ставших возможными благодаря экзистенциальной философии, вскоре однако выяснилось, что в течение длительного времени полноценная человеческая жизнь на ней основываться не может. Эта философия подобна воротам, через которые необходимо пройти для достижения предельной решимости философствования, но все-таки это только ворота. В них нельзя останавливаться. Сквозь них нужно пройти. Предельное, к чему может подвести экзистенциальная философия, – это безусловность существования, в которой от человека отпадает все половинчатое и несущественное. Но экзистенциальное существование добывается лишь ценой крайнего обособления. Полноценную человеческую жизнь на его основе не построить – для этого необходимо преодолеть одиночество, вновь обрести несущее отношение к окружающему миру, к другим людям, к всеохватывающим жизненным порядкам, дающим жизни поддержку и содержание. Так, уже в первой систематизирующей попытке, в книге о настроениях, обращаясь к счастливым настроениям, в особенности к присущему им своеобразному временному опыту, я попробовал изобразить картину, противоположную экзистенциалистским воззрениям и одновременно дополняющую их. Что касается настроения, то в свете выдвинутого Хайдеггером с необычайной остротой тезиса о том, что первичное открытие мира нам следует доверить «голому настроению», таковое представляется подходящей отправной точкой для вышеуказанного предприятия. Это была, вероятно, лишь нащупывающая попытка, еще недостаточная для того, чтобы выдержать весь вес нового здания.

Глубокое потрясение, охватившее все стороны жизни после Второй мировой войны, потребовало радикальной установки.

Ту более глубокую основу, которая в наш «век страха» вновь дает поддержку и единственно помогает осуществиться полноценной человеческой жизни, я усматривал в несущем жизнь доверии (das Vertrauen). Под последним понималось не столько конкретное доверие к тому или иному отдельному человеку, сколько всеохватывающее, настроенчески объемлющее все человечество, доверие к миру и жизни вообще. Во избежание какого бы то ни было догматического упрочения я говорил о доверии к жизни или о доверии к бытию. Эта проблематика в различных аспектах была развита в книге «Новая защищенность». Название, как вскоре выяснилось, было выбрано плохо, поскольку его следовало понимать лишь исходя из тогдашней исторической ситуации, в итоге же могло создаться впечатление, будто я, так и не наученный горьким опытом прошлого, принимал возврат к наивной безопасности за желанный и вообще возможный. Я же в противоположность этому изначально со всей энергией подчеркивал, что возвращение к беспроблемной безопасности невозможно, что, стало быть, опыт, получивший свое выражение в экзистенциальной философии, не должен забываться, что его следует полностью сохранить, поскольку лишь в прохождении через него открывается благодатный опыт нового, полного доверия отношения к жизни, что это отношение, в свою очередь, постоянно сопровождается сознанием нависшей опасности, бездумная же безопасность никогда более не возвратится. Возможно, мне следовало бы, скорее, говорить о философии надежды, учитывая также, что свою новую преподавательскую деятельность в Тюбингене я начал с программной вступительной лекции «Добродетель надежды».

Ведь надежда (die Hoffnung) в упомянутой выше книге полноправно занимает центральное место.

Эта новая установка тотчас же неминуемо отразилась и на воспитании. Так возник вопрос о педагогическом значении доверия, а именно, в двояком направлении, вырисовывавшемся в педагогическом плане: во-первых, должное создаваться воспитателем доверие ребенка к окружающему его миру, во-вторых, необходимое для детского развития доверие воспитателя к ребенку. Эти идеи продумывались мною тогда в многочисленных плодотворных беседах с близким мне педиатром А. Ничке, значительно подкрепляясь и расширяясь благодаря его богатому врачебному опыту. Обыкновение Ничке исходить из анализа увлеченно исследуемых единичных случаев мною меня научило, вообще же я никогда более не переживал такого плодотворного двустороннего обмена мнениями, который, впрочем, внезапно закончился из-за его ранней смерти. Здесь следовало бы особенно настоятельным образом указать на статьи Ничке, объединенные под отсылающим к Гердеру заглавием «Осиротелое дитя природы». Я же, со своей стороны, после долгих предварительных исследований написал книгу «Педагогическая атмосфера», – в известной мере по контрасту с «Экзистенциальной философией и педагогикой». Обе книги неминуемо оказываются связанными друг с другом в напряженной соотнесенности и многостороннем дополнении.

Под «педагогической атмосферой» при этом понимается совокупность эмоциональных отношений, можно сказать, душевный климат, в котором подрастает ребенок. Такая атмосфера имеет принципиальное значение для успешного воспитания. Она подразумевает не только те обстоятельства,

которые содействуют воспитанию, облегчают его, хотя в крайнем случае могут и отсутствовать, но и те неотъемлимые условия, которые должны выполняться, и без которых воспитание принципиальным образом не удастся. Основной формой такой педагогической атмосферы для маленького ребенка выступает уже чувство защищенности в кругу дома и семьи. При этом представляется, что данное чувство развивается, по-видимому, только в связи с определенным человеком – матерью, или же тем, кто оказывается на ее месте. Только при посредничестве этого человека открывается доступ к полноценно-надежному миру. В этом месте я процитирую яркие слова Ничке: «Мать в своей заботливой любви создает для ребенка пространство доверительного, надежного, ясного. Все, что в него включается, становится свойским, наполненным смыслом (sinnvoll), доверительно близким и доступным». Само собой разумеется, что данное ранневозрастное чувство защищенности не может сохраняться длительное время. Оно разрушится, как только подрастающий человек испытает – что неизбежно рано или поздно произойдет – недостаточность родительской защиты от злого и несправедливого мира. Тогда наступят кризисы зрелости, о функциях которых мы уже говорили, смысл которых заключается в переходе в новую плоскость к новому доверительному отношению, пусть и критически заостренному. Тем не менее было бы безответственно слишком рано подвергать ребенка опыту несправедливого, жестокого мира. Лишь в охраняемом пространстве могут развиваться силы, которые позволят ему впоследствии выстоять в жизненных битвах. Вопреки любой критике идея Фрёбеля о «детском саде» сохраняет непреходящее значение.

То, что с особенной отчетливостью проступает в развитии маленького ребенка, остается действенным и в дальнейшем, пока воспитание вообще возможно – это остается (помимо каких бы то ни было воспитательных воздействий) жизненным законом для любого плодотворного человеческого развития. Поэтому создание такой атмосферы является первоочередной задачей любой воспитательной деятельности.

4. Педагогическая антропология

Однако со временем ориентация на противоположность между экзистенциальной философией и доверительной позицией в отношении к жизни предстала непозволительной ограниченностью, загородила взгляд на иные постановки вопроса, оказывающиеся важными именно с педагогической точки зрения. Чтобы избежать этой ограниченности и обратить взор к плодотворным новым возможностям, необходимо было попытаться создать некое перспективно-напряженное поле, которое было бы в состоянии вобрать в себя обе исходные установки и одновременно обеспечить место для новых, далеко идущих возможностей. В качестве такого поля напрашивается идея философской антропологии и основанной на ней антропологической педагогики. В этом направлении и должно было проследовать дальнейшее построение.

Несмотря на то что понятие философской антропологии подробно развивалось мною для обоснования собственного образа действий на фоне течений тогдашнего времени уже в раннем произведении о настроениях, после этого оно оказалось все-таки на заднем плане и было перенесено в сферу педагогического рассмотрения лишь значительно позже. Только в последующей попытке отмежевания постепенно сформировавшегося в нашем кругу направления работы от других тенденций и выдвинулось обозначение сего направления как педагогической антропологии. Первый решительный шаг в данной области сделал, пожалуй, Х. Ленцен в своей восходящей к Гердеру работе «Обновление как педагогическая проблема». Затем появились диссертации А. Штенцеля и Х. Хауке, первый из которых убедительно освещал «антропологическую функцию и педагогическое значение путешествия», второй –

«педагогическое определение доверия и его значение для воспитания». Далее О. Вольф рассматривал «антропологическо-педагогическое значение праздника и торжества согласно Зальцману, Яну и Фрёбелю». Свои собственные книги «Кризис и новый почин» и «Отношение ко времени» я недвусмысленно сопроводил подзаголовком «К вопросу о педагогической антропологии». Систематическое обоснование этих начинаний потом предпринял в своем труде «Антропологическое измерение педагогики» В. Лох. Я же, со своей стороны, в сочинении «Антропологический подход в педагогике» попытался ретроспективно прояснить все то, что в течение этого времени разрабатывалось в качестве совокупного основания.

При этом поскольку наименование «педагогическая антропология» используется в различных смыслах, то тот смысл, который подразумевали здесь мы, необходимо ясно отделить от других его значений.

1. С одной стороны, понятие антропологии применяют в некоем нежестком смысле для обозначения образа человека, определяющего творчество какого-либо поэта, или философа, или же вообще ту или иную духовно-историческую формацию. В таком смысле Б. Гроетхузен рассматривал в своей «Философской антропологии» развитие образа человека от Античности до начала Нового времени. Позже М. Ландман в сборнике «De homine. Человек в зеркале своего мышления» представил обзор понимания человека от греческих мыслителей до XIX в. Особое значение понятие антропологии получает в истории педагогики; ведь образ человека, определяющий крупные воспитательные формации, дает нам ключ для выявления внутреннего единства их педагогических идей, что позволяет понять любое из их фундаментальных понятий

в присущей ему специфике. Только в антропологической перспективе история педагогики являет более яркие краски. В этом ключе я и пытался излагать ее в своих лекциях.

2. Во втором своем значении понятие педагогической антропологии предстает в качестве необходимого расширения задач, которые в прошлые десятилетия выполнялись педагогической психологией. Последняя заготовила для нее важные, с точки зрения педагогики, психологические материалы. Однако после того как в биологии, этнографии, социологии, психиатрии и т. д. образовался ряд производных опытных наук о человеке, возникла потребность перенести задачи, прежде реализуемые психологией, и на эти науки, используя результаты последних в педагогике. В этом смысле педагогическая антропология, как и до того педагогическая психология, оказывается сильно разросшейся вспомогательной наукой по отношению к педагогике, но не непосредственной ее частью. Оговоренную стратегию недавно широкомасштабно реализовал в своей двухтомной «Педагогической антропологии» Х. Рот. Однако в условиях постоянного возрастания материала работа подобного рода, пожалуй, не может выполняться единичным исследователем. Так, попытка ее расширения в языковедческой области была предпринята в 1968 г. на очередном заседании Немецкого общества по проблемам воспитательной науки.

3. От вышесказанного следует отличать педагогическую антропологию в развиваемом нами смысле, а именно, как перенос на педагогику метода, действующего в философской антропологии. При этом внутри философской антропологии – учения, основанного в середине двадцатых годов М. Шелером и Г. Плесснером, – следует различать еще два отличных друг от друга направления. Одно из них, выражаясь кратко,

космологическое, пытается постичь человека исходя из его места в природном целом. Это запечатлевается уже в названиях книг: «Место человека в космосе» (Шелер), «Ступени органического и человек» (Плесснер), а также «Человек. Его природа и место в мире» (Гелен). Сравнение человека и животного оказывается здесь особенно подходящим для более отчетливой разработки специфически человеческого. Второе направление, напротив, пытается понять человека исходя из него самого, соотнося отдельные феномены человеческой жизни, по той или иной причине вызывающие интерес, – страх, стыд, игру, кризис, прямохождение, относительно долгое созревание и т. д. – с целым человеческой жизни, а также спрашивая: каким образом должно пониматься существо человека в целом, чтобы каждое такое особенное, фактически наличествующее в жизни событие могло постигаться в качестве полноценного и необходимого компонента? Классическим примером данной постановки вопроса является трактование Кьёркегором страха: страх – это не случайный, некогда возникающий у человека изъян, который следует по возможности преодолевать; нет, страх обладает необходимой задачей, заключающейся в том, чтобы вырвать человека из его отданности повседневной жизни, призывая его к исполнению подлинного существования. Страх по Кьёркегору – это «головокружение свободы».

В подобном ключе постановку вопроса можно перенести затем и на педагогику. Так, поясняя это на произвольном примере, можно спросить: «Каким должно представлять существо человека в целом, чтобы наставление могло постигаться в нем в качестве полноценного и необходимого воспитательного средства?» Ответ при этом сводится к тому, что человеку

присуще в силу нерадивости или слабости отставать от собственных возможностей, и что вследствие этого и требуется наставление, побуждающее человека к наверстыванию упущенного по его же вине. В этом случае наставление оказывается уже не выражением неспособности воспитателя, но необходимо обусловленным человеческой природой воспитательным средством, и исходя из этого можно развивать идеи призывающей педагогики.

В сфере объективной культуры данные соображения можно представить и несколько иначе, привязываясь при этом к давним жизнефилософским идеям трактования объективных образований исходя из тех функций, которые они призваны выполнять в человеческой жизни. Понимая, таким образом, (вслед за Плеснером) человека как «продуктивную точку проявления культуры» («die produktive Stelle des Hervorgangs einer Kultur»), можно попытаться постичь закономерности этих образований в перспективе человеческой жизни, производшей их из некоей внутренней потребности, и, наоборот, использовать данные объективные образования в качестве «органона», помогающего на их основе сделать обратные выводы о человеческой жизни, порожденной согласно внутренней необходимости культурой. Данную установку я как-то назвал «антропологической редукцией», понимая под этим возведение любых объективных образований к производшему их человеку. В итоге идея была воспринята по-разному. Ее обозначение вызывает недоразумения; ведь редукция понимается преимущественно как «принцип ничего-иного-как» (М. Гайгер) как сведение более сложного, высокого до простого и более низкого, что означало бы в данном случае обесценивание культурных достижений. Но это явилось бы неверным – в духе психологии – пониманием предлагаемых

способов действия, сближением их с психоанализом и критической идеологии. Решающее различие здесь ясно зафиксировал, в первую очередь, Г. Бройер в своей статье «Критика идеологии и антропологическая редукция в педагогике». Речь идет, собственно, не об обособлении одного от другого, но о возведении обеих сторон – человека и объективной культуры – вообще: человека и его мира по обе стороны обоюдно напряженного единства; речь идет о многогранной взаимной соотнесенности, причем собственная ценность соответствующих культурных образований никоим образом не затрагивается. Последние, напротив, служат тому, чтобы глубже понять прежде неопределенное существо человека. Здесь, в частности, следует вспомнить о разработанном, в первую очередь, Дильтеем учении, согласно которому человек вовсе не имеет прочной, приданной ему природой «сущности», к которой можно было бы возводить его достижения, но что эта сущность разворачивается лишь в ходе истории – посредством творческих достижений человека, принципиально неподвижным образом.

В этом смысле (философско-)педагогическая антропология является не новой педагогической дисциплиной, которую можно было бы сопрячь с уже существующими дисциплинами, но целым педагогикой, рассматриваемым, однако, с определенной новой, а именно антропологической, точки зрения. Поэтому во избежание недоразумений я предпочитаю говорить об антропологическом подходе в педагогике или же, выражаясь короче, об антропологической педагогике.

Такая антропологическая педагогика не предлагает замкнутой системы. Напротив, успешно действующему в ней методу присуще то, что к рассмотрению каждого очередного

феномена он приступает по-новому и беспристрастно, спрашивая о том, какие новые, не поддающиеся никакому иному способу узнавания сведения о человеке можно получить именно из этого особого феномена. Таким образом, рассмотрение ведет не к изображению замкнутого образа человека (*das Bild vom Menschen*), но постоянно остается открытым для новых и неожиданных аспектов, подталкивая к постоянно обновляемой ревизии прежних выводов. Несмотря на это, выделяются и некоторые всеобщие аспекты, оказывающиеся основополагающими для понимания человека. Я назову (без претензии на полноту) телесность, пространственность, временность и историчность, а также «языковость». Эти несколько жесткие абстрактные словообразования призваны выразить то, что речь идет не об объективных данностях – теле, пространстве, времени и т. д., – но об отношении человека к ним. Таким образом, речь идет о всеобщем антропологическом вопросе: в какой мере тело, пространство, время и т. д. можно постигать в качестве конституирующих определений человеческого бытия, в качестве структурных моментов *conditio humana*? На основе этих всеобщих антропологических исследований каждый раз возникают и обширные педагогические перспективы. Здесь можно коротко привести лишь немного.

5. Временность

Вопрос о человеческой временности (*die Zeitlichkeit*) издавна находился на переднем плане интересов современной философии. При этом наиболее важным являлось открытие того, что переживаемое человеком, «субъективное» время сильно отличается от объективного, физического времени, которое можно измерить с помощью часов. Это переживаемое время изменяется в зависимости от душевного состояния человека. При скучной и утомительной работе оно тянется медленно и тягуче, в состоянии тревожного ожидания мучительно удлиняется. Однако при интересной, успешно продвигающейся работе оно словно бы пролетает, в счастливые же мгновения может вовсе исчезать. Человек ощущает себя тогда отделенным от времени.

Наряду с этим человек способен также весьма разнообразно относиться ко времени. Он может его небрежно растрачивать, сетуя затем на исчезнувшее время, но может и взять в свои руки, пытаясь по мере сил использовать. При этом, впрочем, возникает опасность, что человек окажется нетерпеливым, поспешно устремится в будущее ради осуществления искомого результата, упуская тем самым исполнение живого настоящего. Таким образом, для воспитания возникает задача содействовать правильному отношению человека ко времени, правильно вводить человека в ход времени, чтобы он в своем поведении не отставал бы непозволительно от требований дня, тщетно напрягаясь затем ради наверстывания упущенного, но и не забегал поспешно в будущее, упуская тем самым настоящее. Это правильное отношение ко времени мы называем прекрасным старинным словом «невозмутимость»

(die Gelassenheit) и видим в этом решающую по своей важности задачу воспитания.

Эти отношения обобщенным образом подробно представлены мною в книге «Отношение ко времени». Здесь же общая проблематика может быть пояснена лишь на отдельном примере – отношении к будущему. Человек не живет в одном лишь мгновении: своими планами и ожиданиями, надеждами и опасениями он всегда уже оказывается поверх настоящего в будущем, и эта устремленность в будущее является конституирующей составной частью его настоящего бытия. При этом человек в значительной мере ответственен за свое будущее. Он должен взять его в свои руки и формировать согласно своей воле. Он должен быть предусмотрительным и строить планы. Поэтому планирование по праву становится фундаментальным понятием нашего времени. От планирования территориального и городского до планирования образования и семьи едва ли найдется такая область жизни, которая могла бы избежать его влияния. При этом часто упускается из виду, что любое планирование имеет границы, поскольку человек может распоряжаться своим будущим лишь в ограниченной мере. В любое время несчастья и удары судьбы, как в жизни отдельных людей, так и государств, могут привести к крушению – в предельном виде – к смерти – даже тщательное планирование, и в этом случае привыкший к планированию человек оказывается беспомощным перед такими событиями.

Здесь свое слово высказала экзистенциальная философия, в частности в ее хайдеггеровской версии, и перед лицом неустрашимой угрозы человеческому бытию как «бытию к смерти» собрала всю силу жизни в реализующейся в мгновении «решимости» существования. Здесь было достигнуто нечто абсолютное, смысл которого более не зависел от последующего

хода событий. Однако аналогичным образом, как и в случае с экзистенциальной философией вообще, дело заключается в том, что человек не может жить длительное время в изолированном мгновении. Он должен думать о выходе за его пределы, готовиться к своему будущему. Осознав же границы планирования, ясно, без попытки умиротворения представив себе всю ужасающую угрозу своей жизни, человек таинственным образом почувствует в себе уверенность, что не очутится в беспочвенном, что, напротив, будет как-то подхвачен некоей несущей его основой бытия, как ее можно было бы устойчиво именовать. Эту предельную, зачастую необоснованную уверенность мы называем надеждой, полагая запечатлеть данным понятием предельную временную фундаментальную структуру человеческой жизни, несущую всю эту жизнь, структуру, без которой человеческая жизнь, безусловно, не состоялась бы. Человек – существо надеющееся. Этот тезис мне представляется центральным. Лишь в горизонте надежды возможны ответственное планирование и предусмотрительность.

При этом необходимо отклонить возможное неверное понимание: надежда не означает безопасность, не может оборачиваться удобной и бездумной безопасностью. Настоящая надежда проступает только над бездной внешней угрозы – как позиция, постоянно подвергающаяся опасности, и потому как добродетель. Поэтому-то надежда не освобождает человека от необходимости ответственного планирования. Все, что человек может в своей жизни планировать и совершать, он и должен планировать и совершать. Иначе надежда выродилась бы в удобное попустительство происходящему. Лишь на границах того, что достижимо человеческими средствами, и начинается законная область надежды.

И, наконец, последнее. Надежду не следует путать с одними лишь представлениями о желаемом, которым человек охотно предается в своих мечтах. Человеку, по-видимому, присуще представлять себе то, что должно наступить, и это конкретизируется в определенных, как правило, отрадных ожиданиях. Говорят и о надеждах, которыми человек живет и в которых слишком часто разочаровывается. Эти надежды бросают тень на надежду. Надежда, как говорится, обманчива, и предаваться ей – сплошной самообман. Однако это не касается того, о чем мы говорили выше, и потому от обманчивых повседневных надежд, направленных каждый раз на что-либо определенное, необходимо отличать надежду, предстающую глубинным метафизическим опытом, как она познается в качестве несущей основы в решающем прохождении через страх и отчаяние. Такая надежда более не направлена на нечто определенное, напротив, она сущностно безобразна. Это и имелось в виду выше, когда в разговоре об уверенности было сказано, что человек оказывается несомым «как-то».

Эта подлинная, более глубокая надежда в тяжелые времена может, пожалуй, сокращаться до малой толики, но она никогда не окажется разочаровывающей, поскольку никогда не закрепляется в определенных образных представлениях. Однако эта надежда ни в коей мере не является удобнейшей позицией, напротив, она подразумевает большое напряжение, поскольку требует от человека отказаться от его своеволия, отречься от любых определенных представлений о будущем и всецело предоставить себя тому, что будущее принесет в качестве неожиданных возможностей. Только таким образом понятие невозмутимости оказывается исполненным своего глубокого смысла. После того как человек в ответственном планировании выполнил то, что было в его силах, он

должен вопреки какой бы то ни было угрозе невозмутимо и с доверием двигаться навстречу будущему. Это нелегко, и зачастую высвобождение человека из круга его дешевых повседневных надежд ради обретения подлинной и глубокой надежды совершается лишь под ударами судьбы.

При этом не следует односторонне иметь в виду возможные несчастные случаи и катастрофы, которые человек надеется счастливо перенести. Могут иметь место и весьма счастливые случаи, обогащающие жизнь, равно требующие от человека открытости для их узнавания и улавливания. Могут иметь место и встречи, о которых мы говорили, что они по-новому поворачивают жизнь. И то, что вначале расценивалось в качестве помехи запланированному течению жизни, оборачивается подчас неожиданными моментами сопротивления, выступающими запалом для продуктивной деятельности. Ведь если планирование обыкновенно способно лишь продолжать возможности, уже содержащиеся в настоящем, оказывающиеся уже известными, демонстрируя, таким образом, по сути дела лишь продление в будущее настоящего, то только посредством разбирательства с непредсказуемыми случаями жизнь становится творческой. Данный процесс разворачивается не «органически», подобно росту растения, но в постоянной взаимной игре предвосхищающего планирования и пересекающего его случая. Это относится как к жизни отдельного человека, так и к жизни народов и государств. Только такая взаимная игра дает нам подлинную историю, то есть историю, порождающую новое. Однако это требует от человека не закрепляться на определенных стезях планирования, в определенных проектах, но быть открытым для новых возможностей, быть готовым к ним.

6. Пространственность

(die Räumlichkeit)

Совершенно аналогичными оказываются контуры постановки вопроса в случае с отношением человека к пространству. Подробно я развивал это в книге «Человек и пространство». В данном вопросе также удобнее всего исходить из различия между пространством конкретным, в котором человек живет и которое он переживает, и абстрактным пространством математиков и физиков. Пространство жизни выступает по отношению к человеку как его естественная среда. В качестве таковой оно подразделяется на отношения близи и дали и упорядочивается согласно потребностям человека, определяющего в нем надлежащее место каждому из предметов. Расстояние здесь измеряется не по прямой, но определяется тем путем, которым данное расстояние преодолевают, возникающими на этом пути трудностями. Кроме того, пространство способно сужаться или расширяться сообразно душевному складу движущегося в нем человека. Оптимисту оно кажется большим, он может свободно перемещаться в нем, пессимист же, напротив, чувствует себя повсюду стесненным. Соперничество, враждебные убеждения повсеместно превращают пространство в арену раздора, тогда как атмосфера любви создает взаимное жизненное пространство, родину (Бинсвангер).

При этом в центре внимания оказывается проблема проживания (das Wohnen). И здесь постановку вопроса, опять-таки, лучше всего развивать в полемике с экзистенциализмом, выступающим в данном случае ничем иным, как выражением глубокой бедственности нашего времени. Нынешний человек оказался в своем мире безродным. И даже в том случае, когда

он, в отличие от многих, не изгоняется со своей исконной родины, он чувствует себя вечным беженцем, затерянным в устрашающе внедряющемся в него враждебном мире. Он ощущает себя, выражаясь по Хайдеггеру, «заброшенным» в мир, то есть непочтительно помещенным в произвольное, не им выбранное место, во многом отличное от того, которое он пожелал бы, будь на то его воля. Сартр говорит, что человек оказывается «de trop», существуя в чуждом ему мире бессмысленно и излишне.

В противоположность этому вновь следует заметить, что на такой основе полноценная человеческая жизнь состояться не может. Полноценная жизнь возможна лишь в том случае, если человеку удастся осесть в определенном месте пространства, занять здесь прочное положение, отвоевать во враждебно проникающем в него мире пространство мирного проживания, отстаявая его затем от любых подступающих извне нападков. Это происходит путем строительства дома с его защищающими стенами и оберегающей крышей, дома, в который человек может удалиться как от непогоды, так и от враждебно настроенных людей. При этом понятие «дом» берется в весьма общем смысле: в качестве обозначения созданного человеком оберегающего пространства, способного принимать всякий раз, опять-таки, самый различный облик, то есть никоим образом не сводящегося к современному семейному особняку.

Впрочем, одного лишь внешнего владения домом недостаточно. Человек должен научиться правильному отношению к своему дому, правильным образом его использовать. То, что правильные обозначения для данного «использования» не поддаются установлению, показывает, насколько трудно определить отношение человека к своему дому. Ведь не всякое

находящееся в распоряжении человека владение является домом; человек в известной мере сливается со своим домом, идентифицирует себя с ним, относится к нему во многом так же, как и к своему телу. Дом является своего рода продолжением тела, правда с одним весьма значительным различием, заключающимся в том, что это продолженное тело человек может покинуть и вновь в него возвращаться. Данное сложное отношение, которое человек может упускать и далее восстанавливать, мы хотим запечатлеть в понятии «проживание». Это имел в виду и Хайдеггер, говоря, что проживанию людям еще предстоит учиться.

Таким образом, проживание оказывается вторым крупным аспектом в фундаментальном составе исполненного личного бытия. При этом проживание в доме вновь характеризуется легко упускаемой двусторонностью. То, что человеческая жизнь способна становиться богаче в культурном отношении лишь в огражденном пространстве, безусловно, верно. Однако ни один из возведенных человеком домов (данное слово вновь берется в самом широком смысле), ни одна крепость, ни один обнесенный стенами город не предоставляет беспрепятственно безопасного местопребывания. «Любое жилье находится под угрозой», – писал в своей «Цитадели» Сент-Экзюпери. Оно должно постоянно защищаться и после любых разрушений с исполненным риском доверием восстанавливаться вновь. Так проживание становится требуемым от человека результатом, трудно достижимой добродетелью, сравнимой тем самым с надеждой. Надежда во времени и проживание в пространстве неразрывно связаны друг с другом; правильное, невозмутимо доверительное отношение к будущему можно рассматривать, пожалуй, как проживание во времени. Отсюда вытекает важная задача для воспитания:

направлять человека на обретение правильного отношения к пространству, помогать ему учиться проживанию. Таким образом, за фасадом пространственности проживание означает соразмерное отношение человека к миру. В то же время, это не следует понимать превратно, в том смысле, что человек должен прятаться в своем доме. Ведь жизнь тогда быстро выродилась бы в тупое мещанство. Человек должен выходить в мир, во «враждебную жизнь», чтобы выполнять там, в «буре мира», свои задачи. Когда же он эти задачи выполнит, он должен иметь возможность возвратиться в свой дом, чтобы отдохнуть в нем, чтобы лишь в нем в полном смысле слова вновь прийти в себя.

Таким образом, конкретное человеческое пространство подразделяется на две концентрические сферы: более узкое – внутреннее пространство, обозначаемое для краткости как «сфера дома», и более широкое – внешнее пространство, которое в противоположность к первому пространству можно назвать «миром». Одно из них является пространством общности, человек должен вступать в него, чтобы выполнять свои задачи. Это – пространство совместного человеческого действия друг для друга и друг против друга, пространство борьбы и выяснения отношений, опасностей и приключений; это – сфера, в которой человек должен заявлять о себе, в которой он единственно обретает свое настоящее величие. Другое, напротив, есть пространство личное, в котором человек чувствует себя защищенным в кругу своей семьи, отделенным от «чужих».

Решающим же здесь оказывается то обстоятельство, что здоровая человеческая жизнь может развиваться только тогда, когда обе стороны, каждая из которых обладает в жизни обязательной функцией, находятся по отношению друг к другу

в равновесии. С одной стороны, совершенно верно, что человек способен реализовываться только в общественной сфере, сознавая свою политическую ответственность. Однако представив себе эту общественную жизнь в полной мере, мы поймем, насколько важна противоположная сторона, а именно то, что человек может реализовываться лишь в том случае, если у него одновременно имеется возможность покинуть общественное для проживания в мире своего дома. Если такая опора отсутствует, то его жизнь вырождается в безудержный авантюризм. Это означает, что потеря личной жизни приводит к вырождению жизни общественной.

Отсюда вытекает основополагающая воспитательная задача. Если в другие времена она могла состоять, прежде всего, в том, чтобы вырвать юного человека из тесноты домашней жизни, то сегодня мне представляется первоочередной противоположная задача: вновь содействовать защите дома оказавшегося безродным человека, тем самым давая ему вновь прочное положение в мире для восстановления тем самым необходимого равновесия между внутренним и внешним пространствами.

В заключение сделаю краткое дополнение. Дом, как место человеческого проживания, является лишь внешним выражением более общего отношения, жизненных порядков вообще, оборачивается институтами, созданными человеком в качестве рамок и опоры для собственной жизни. Лишь в таком образом организованном окружающем мире, в мире ближних может разворачиваться человеческая жизнь. Впрочем, этот массив институтов и жизненных организаций подвержен той же самой опасности, которую мы выявляли применительно к дому: он постоянно находится под угрозой, каждый миг его необходимо отвоевывать у хаотических сил, в каждый

момент времени он требует реформирования, обновления посредством новых, лучших порядков. Человек, как существо, творящее культуру, оказывается ввергнутым в эту вечную борьбу между упадком и вновь подлежащим сотворению порядком.

7. «Языковость»

(die Sprachlichkeit)

Третьим фундаментальным феноменом, в отношении которого необходимо применить антропологический подход, оказывается язык. Хотя положение, согласно которому, обладание языком отличает человека от животного, провозглашалось философией издревле, познание языка в его основополагающем значении для понимания человека произошло лишь в последнее время, что же касается педагогики, то она до недавних лет почти не принимала этого к сведению. В вопросе о языке лучше всего исходить из гумбольдовского тезиса – недавно вновь поднятого на щит Ворфом – о том, что человек включен в «круг» своего языка, поскольку последний с самого начала определяет род и способ понимания человеком мира. Это основывается не только на том, что понятийные сети, растягиваемые языками над действительностью, обладают то более узкими, то более широкими ячейками, обуславливая соответственно то более тонкое, то более грубое различие – это заключается, прежде всего, в метафорическом характере языка. Большинство наименований в гуманитарной сфере являются перенесением первоначального смыслового значения, и это означает, что их трактуют исходя из такового определенным, жестко не предначертанным «предметами» образом. Лишь меньшая часть слов в языке представляет собой простые имена, которые обозначают предметы, существующие всегда, или – как говорит Липпс, – «концепции», интерпретирующие действительность с давних пор устойчивым образом. Таким образом, мы «проживаем» в мире, трактуемом языком, и потому можем и для этого отношения

применить понятие проживания – в качестве всеохватывающего фундаментального антропологического понятия.

Отсюда тотчас вытекают некоторые важные педагогические следствия. Они ведут к ревизии традиционного представления, согласно которому путь обучения неминуемо пролегает от предмета к слову как голому обозначению предмета. Приходя в школу, ребенок приносит с собой язык со всем содержащимся в нем пониманием – он слышал о многом, чего еще не видел. Задача обучения ведет в таком случае от слова к предмету, обучение должно наполнять предвосхищенное конкретным представлением, воспринятое же неопределенно – доводить до ясной определенности. И так как с помощью языка формируется не только образ внешнего мира, но и собственная душевная жизнь, то выработка ясно сформированной, дифференцированной, ответственно применяемой речи является одновременно и воспитанием человека в целом, то есть языковое воспитание смещается к ядру совокупного воспитания.

Еще более важным, чем язык в смысле находящихся в распоряжении человека совокупности языковых средств выражения (*langue*), выступает процесс говорения, в котором человек реализует свою возможность употребления этих средств (*parole* в смысле де Соссюра). Высказывание, употребляемое человеком в определенной ситуации, отображает не просто уже существующее положение дел, но превращается в принципиально не подлежащий упразднению способ, которым человек приводит прежде неопределенное и двусмысленное к определенному, убедительному облику. Слово, высказываемое в неясной еще ситуации – в качестве медицинского диагноза, оценки спорного положения дел и т. д. – означает решение. «Вещи являют себя, – пишет Липпс, –

в свете решения, оглашаемого словом». Поэтому можно говорить буквально о воздействующей на действительность «силе слова». Причем в тех случаях, когда язык оказывается негладким, когда за выразительность еще приходится бороться, нам открывается тот творческий процесс, в котором прежде непостижимое становится посредством силы языкового выражения доступным и лишь тем самым подлинно действительным.

Особенно отчетливо данное отношение прослеживается на таких примерах, как откровенное признание, независимое заявление или же данное кому-либо обещание. Сознаваясь в чем-либо, человек порывает с глупостью сомнительных попыток замять дело, признает свой поступок, берет на себя ответственность за свое деяние. В независимом заявлении перед общественностью человек не просто высказывает существовавшее ранее мнение – лишь выступая с заявлением, человек обретает твердость в своем убеждении, становится независимой, ответственной в нравственном отношении личностью. И, наконец, давая обещание, человек связывает себя опережающим свое деяние словом, обретая твердость в ручательстве за данное им слово. В итоге лишь посредством способности нечто высказать, посредством связи с высказанным словом человек становится в полном смысле самим собой. Поэтому в подведении человека к свободному говорению, в его пробуждении из состояния тупого молчания и заключается одна из важнейших задач воспитания. Для этого, естественно, необходима такая атмосфера, в которой свободное говорение оказывается вообще возможным.

Впрочем, упомянутые заявления и признания являются только примерами, на которых мы попытались прояснить функцию высказанного слова. В силу того, что они ориентированы на слушателя, они представляют собой лишь

односторонне направленную форму высказывания. Полной же действительности язык достигает лишь во взаимном возвратно-поступательном говорении, в разговоре. Для прояснения этого мы будем приоритетно исходить из различия между двумя формами говорения – монологической и диалогической, – чему при тесной связи между говорением и мышлением одновременно соответствует различие между двумя формами последнего – опять-таки, монологической и диалогической. Первая представляет собой связную речь, при которой один говорит, а другой слушает. Этой форме говорения соответствует и определенная форма мышления, а именно, мышление односторонне-поступательное, конструктивно-созидательное, мышление выводов и обоснования. Однако такое одиночное мышление всегда остается неуверенным. Я не уверен в том, что не впаду в заблуждение, не знаю, не помешался ли на какой-нибудь беспутной, заносчивой мысли. Лишь когда со мной соглашается другой, я становлюсь уверенным в том, что, должно быть, соприкоснулся с чем-то настоящим. Это и имеет в виду Ницше, говоря: «Один никогда не бывает прав: истина начинается там, где двое».

Однако граница монологического мышления пролегает еще глубже. Она связана не только с подтверждением уже открытого знания, но и с самим процессом, в котором знание добывается. Монологическое мышление может лишь делать выводы и доказывать, лишь обосновывать уже возникшую иным образом мысль, извлекая из нее возможные следствия. Но это не продуктивно. Творческим же мышление становится только в том случае – в известной мере принуждающем к продуктивности, – когда некто высказывает возражения, противоречащие моим мыслям, подталкивая меня к повторным, новым размышлениям, или же дает повод к тому, чтобы

направить мысли в неожиданное новое русло. Таким образом, лишь разговор ведет в глубину. Лишь в нем открывается подлинное новое знание.

Это следует понимать и в более широком смысле; ибо речь идет не только о той истине (теоретической), которую предстоит обрести в доверительном дружеском разговоре, но и кроме того – об ответственности в общественных делах. Монологическое мышление есть чисто рассудочное мышление (*das Verstandesdenken*) – если использовать существующее в немецком языке различие между рассудком (*der Verstand*) и разумом (*die Vernunft*), – мышление господствования (*das Herrschaftsdenken*): как по отношению к природе, так и в политической сфере. Между тем, сегодня, в состоянии предельной угрозы, в пору невыносимых политических противоречий и гигантского разрастания технических возможностей, позволяющих истребить человечество в целом (достаточно вспомнить об атомной бомбе), судьба человечества зависит – и это пока что не воспринимается с должной серьезностью – от того, насколько людям удастся сосредоточиться в разговоре, то есть, отказавшись от применения силы, перевести разрешение своих противоречий на путь переговоров. В этих исторических рамках возникает решающе важная задача для воспитания: воспитание человека для разговора, то есть для готовности и способности людей разумно разговаривать друг с другом.

Однако какие предпосылки должны выполняться для того, чтобы разговор мог состояться? Такие предпосылки можно определить простыми словами: двоякая готовность говорить и слушать. Это звучит весьма просто, как нечто почти что само собой разумеющееся, в действительности же требует

от человека очень большого усилия, а именно, преодоления своей естественной самодостаточности.

Прежде всего о говорении. Как уже отмечалось в случае с заявлением, тот, кто свободно высказывает-ся всегда рискует, поскольку неизвестно, каким образом его слова будут восприняты другим. Риск (*das Wagnis*) заключается в оголении своих сокровенных мыслей или, пуце того, в предоставлении другому оружия, которое он может применить против собеседника. «Умный», с точки зрения житейской мудрости, постоянно готов укрыться в непроницаемом молчании. Однако таким образом никакого разговора не получится. Ведь разговор требует мужественного отказа от «естественной» потребности в безопасности, выхода навстречу другому неприкрытым, со свободной речью.

Однако не менее значительных усилий требует и слушание, если оно призвано быть чем-то бóльшим, нежели просто пониманием того, что говорит другой. Тогда как наивный человек в своей «естественной» жизненной уверенности убежден, что его собственное понимание вещей правильно, а отклоняющееся от этого мнение другого неминуемо неверно, необходимое для осуществления разговора умение слушать (*das Hören-können*) требует отказа от такой самоуверенности, готовности позволить себя убедить, признать мнение другого в случае собственной неправоты. Все это – осознание относительности собственной точки зрения, дающееся, по понятным соображениям, человеку с трудом, поскольку оно приносит неведомую ему ранее неуверенность, которую человеку приходится сознательно взять на себя.

Разговор всегда предполагает заранее оказываемое партнеру доверие, поскольку же оно постоянно сопряжено с риском и в отдельных случаях приводит к разочарованию,

такое возможно лишь при несомности всеобщим жизненным доверием, о котором мы уже говорили, жизненное значение которого в данном важном аспекте с отчетливостью проявляется вновь. Там, где такое доверие отсутствует, где воцараются страх и недоверие, общая почва теряется, партнер становится врагом, которого необходимо видеть насквозь, обманчивое поведение которого необходимо разоблачать. На этом пути в голую механику дружественно-враждебных отношений вырождается и политика – какой она виделась и требовалась в качестве единственно возможной фашистскому мышлению.

Все это обуславливает те трудности, которым противостоит воспитание для готовности к разговору. Сознательным воздействием здесь мало чего достигнешь. Куда важнее сделать всю эту ситуацию для человека прозрачной, дабы он мог вести себя в ней ответственно. Однако наиболее важным оказывается создание в воспитании такой атмосферы, которая способствовала бы разворачиванию разговора – прежде всего, в небольшом кругу – атмосферы сознательного ухода за разговором, в известной мере, упражнения в нем. С этим связывается и то, что воспитателю, в свою очередь, следует отказаться от авторитарной позиции, честно допускать постановку под сомнение своего собственного убеждения, и это требует от него значительного подвижничества.

Готовность к разговору – не только в воспитательном отношении, но и вообще в общественной жизни – разумеется, встречает преграду, когда спрашивающий сам не готов допустить того, чтобы его поставили под сомнение, отвергая тем самым требуемое в разговоре принципиальное равноправие. Предполагаемая дискуссия в данном случае вырождается в чисто политическое средство принуждения. В ответ на это

остается лишь прервать дискуссию, ставшую уже бессмысленной. Однако такое никогда не должно оказываться последним словом, но лишь свидетельствовать о том, что необходимо набраться терпения и попытаться вновь завязать настоящий разговор.

8. Познание

В не меньшей мере антропологический подход оправдывает себя и в отношении проблемы познания. В основе речь идет о продолжении традиционного подхода философии жизни – приблизительно в том духе, в каком Ницше провозглашал познание в качестве вспомогательного средства «на службе у жизни». Вопрос здесь заключается в том, чтобы рассматривать познание отныне не изолированно, но ввести его в совокупность отношений человеческой жизни с ее неосознаваемыми подосновами, с ее настроениями, чувствами, волевыми побуждениями, инстинктами, увидеть познание в его обусловленности превосходящей его жизненной взаимосвязью, постичь элементы последней в их функции внутри указанного целого.

Лучше всего здесь исходить из того, что усилия нововременной философии в деле достижения системы гарантированного познания путем отталкивающегося от прочной исходной точки конструктивно-поступательного построения терпели крушение, если отыскивали эту исходную точку в качестве рационализма в рациональной очевидности или в качестве эмпиризма в чувственном ощущении. Однако вместо того, чтобы постоянно искать новые выходы, необходимо познать принципиальную невозможность архимедовой точки в познании, перейдя от таковой на указанный Дильтеем путь, согласно которому, мы с самого начала движемся в уже постоянно понимаемом мире. Выйти за пределы этого заданного в жизни миро- и непонимания невозможно – скорее, нам следует в нем устраиваться, приводя то, что содержится в нем исходно неопределенным образом, путем постепенного освещения и критической проверки к большей

определенности, понемногу расширяя посредством новых опытов. Таким образом, нам придется отказаться от складывания познания целого из отдельных частей в одностороннем поступательном конструктивном построении. Нам следует, скорее, исходить из расплывчато заданного целого, чтобы привести содержащиеся в нем части к большей определенности и тем самым добиться лучшего его понимания. Это неминуемо оказывается кругообразным способом действия, и нет никакой возможности выбраться из данного круга, от коего, согласно Хайдеггеру, нужно не отказываться как от *circulus vitiosus*, но видеть в нем «позитивную возможность изначальнейшего познания», в которую необходимо «войти правильным образом». Проблемы, основывающиеся на неотъемлемой круговой структуре понимания, разрабатывались прежде для интерпретации языковых текстов в филологических науках, а в расширенной форме – в гуманитарных науках вообще; ныне же возникает задача переноса развиваемых здесь методов, казавшихся ранее уделом отдельной и к тому же в ее научном характере порядком проблематичной науки, на познание в целом. Эти проблемы сообща образуют развитую в частной области модель, по примеру которой ныне должно складываться учение о познании в целом.

Отсюда развитый в гуманитарных науках способ действия обозначают таким старым, сегодня многократно употребляемым вновь понятием, как «герменевтика». Принимая это название (вместе со спорным понятием гуманитарных наук), возникающую сегодня задачу можно понимать как герменевтическое учение о познании. Его основания я попытался очертить в небольшой книге «Философия познания». Из этой довольно сложной взаимосвязи в данном случае будут

выделены лишь два круга вопросов, обладающих значимостью и для педагогики.

1. Согласно традиционной, распространенной как нечто само собой разумеющееся точке зрения, в начале познания в качестве первой и простейшей его ступени оказывается наглядное представление, над которым затем надстраивается образование понятий, а также дальнейшие ступени познания. Если же человек, в соответствии с изложенным здесь представлением, движется в уже всегда понимаемом им мире, то вначале располагается не наглядное («теоретическое») представление, но непосредственное практическое обращение с вещами. Человек умеет целесообразно использовать предметы ближайшего окружения и расширяет данное умение за счет постоянного упражнения. Однако при этом он не приходит к тому, что, согласно традиционной точке зрения, должно располагаться вначале – к чистому, непредвзятому наглядному представлению. Ему даже неизвестно, как действительно выглядят вещи (такое положение дел выясняется, когда человека попросят их нарисовать или точно описать). Ему этого не нужно, ведь для практического обращения с вещами достаточно некоторого «минимума свойств» (Гелен), по которым человек может разобраться в вещах как в обеспечивающих его ориентацию подспорьях. Весьма метко это выражено у Хайдеггером в присущей ему манере: вещи являются «сподручными», готовыми для практического обращения, хотя еще и не в смысле наглядной данности «наличных».

Чтобы достичь наглядного представления, чистого созерцания вещи в ее полной чувственной данности, необходим прорыв через сутолоку заполненной практическими потребностями повседневности, необходим досуг, в котором человек более не желает «использовать» предметы, не спрашивает

об их возможной пользе или вреде, но лишь созерцает их в изумленной увлеченности. При этом человек вновь обретает истинное отношение к действительности, которое он в практическом обращении постоянно «перескакивает». «Перескакивание» должно здесь означать, что наглядные основания, на которых зиждется любое знание, даются человеку лишь из вторых рук, по отшлифованному привычками шаблону. Отсюда возникает задача возврата к наглядному представлению.

Однако добиться чистого созерцающего состояния своими силами человеку удастся лишь в редкие мгновения. И здесь на сцену выступает со своей посреднической ролью искусство, вновь выводящее человека к наглядному представлению. В визуальной сфере это происходит благодаря живописи, которая, как это лучше всего прослеживается на примере импрессионизма, вновь учит человека видеть в истинном смысле данного слова. Впрочем, точно так же происходит и в поэзии, если воспользоваться существующей в немецком языке возможностью употреблять слово «видеть» в более широком смысле – для понимания действительности. Искусство становится, таким образом, органом, позволяющим нам воспринимать жизнь и мир.

Это приводит, согласно, прежде всего, изысканиям К. Гилля, к ревизии традиционного принципа наглядности в дидактике. Путь познания не может начинаться просто с наглядного представления, чтобы подняться отсюда к понятию. Дело, скорее, заключается в том, чтобы посредством искусства обучения подвести ребенка к потерянному наглядному представлению. Однако это происходит не за счет того, что – как это зачастую понимается превратным образом – ребенку дают в руки вещи для занятий с ними, но за счет того, что ребенка выхватывают из русла привычного обращения, ставя вещи

на расстоянии перед его глазами, чтобы он мог их спокойно рассмотреть и лишь таким образом подлинно для себя открыть. Так предметы возвращают нас к истоку нашей соотнесенности с миром, которая во временном отношении никогда не располагается вначале, но должна обретаться в возвратном движении. Лишь тем самым дети возвращаются к своему настоящему детству; ведь они не обладают таковым от природы, поскольку подрастают в воспринимаемом как нечто само собой разумеющееся мире привычного практического обращения и лишь посредством искусства обучения должны возвратиться к источнику чувственного наглядного представления и сверх того – к чистому исконному жизненному опыту. Однако в этом совместно осуществляемом возврате к первоосновам жизни молодеет и сам обучающий. Лишь тем самым дидактика обретает свое предельное достоинство в качестве силы, омолаживающей человека и одновременно с ним – культуру в целом.

2. Другой пример касается понятия опыта (*die Erfahrung*). Это понятие в ходе истории нововременной науки не только поблекло, что лишь антропологическое осознание жизненной функции опыта позволяет постичь его во всем его значении. Указанная блеклость заключается в том, что в опыте видят лишь обработку накопленных сведений. Между тем уже происхождение слова «опыт» содержит важное встречное свидетельство: оно происходит от слова «пытать». Опыт, прежде всего, есть то, с чем узнающий встречается в «пытке», уже языковым образом он связан с по-пытками. Уже здесь намечается та двойственность, которая присутствует и в более широком значении слова: опыт есть нечто не-предвиденное, что словно бы приходит извне, встречает человека случайно или судьбоносно. И с этим связано второе: опыт большей

частью состоит из выпадающих на долю человека неприятностей, превратностей. Опыт по своей сути мучителен.*

Поэтому целесообразно проводить различие между, с одной стороны, разведыванием и исследованием и, с другой, – опытом. Первое – это сознательная, регулируемая деятельность, в которой человек добывает сведения, из которых складываются знания, второе же, напротив, – то, что выступает ему навстречу неожиданно, вопреки его планированию. Опыт всегда является разочаровывающим ожиданием – из этого и должно исходить постижение его жизненной функции. Опыт определенно мучителен, поскольку разочаровывает ожидания, но одновременно с этим он оказывается тем местом, в котором в жизнь вступает новое, неожиданное, открывающее возможность для нового развития. Любое планирование движется в предначертанной колее, любое научное исследование протекает в рамках предначертанного горизонта понимания. Лишь мучительно врезающийся опыт принуждает человека корректировать и расширять бытующее в человеке предпонимание – до тех пор, пока оно не будет в состоянии

* В переведенном фрагменте данного абзаца от слов «...уже происхождение слова «опыт» до финальной точки этимологическая перспектива слова «опыт», как видно, прописывается через глагол «пытать», тогда как в оригинале, в немецком языке – через глагол «fahren» – «ехать» – с соответствующими смысловыми «красками», «картинами»: «Schon die sprachliche Herkunft des Worts gibt einen wichtigen Hinweis: Erfahrung kommt von «fahren» her. Erfahrung ist zunächst, was einem Reisenden auf der «Fahrt» begegnet, und hängt schon sprachlich mit den Ge-fahren zusammen. Schon darin zeichnet sich ein Doppeltes ab, das auch in der erweiterten Bedeutung des Worts erhalten bleibt: Erfahrung ist das Nichtvoraussehbare, das, gleichsam von außen kommend, zufällig oder schicksalhaft dem Menschen begegnet. Und damit zusammenhängend zweitens: Erfahrung ist zumeist das Unangenehme und Widrige, das dem Menschen widerfährt. Erfahrung ist ihrem Wesen zufolge schmerzhaft». (Прим. переводчика.)

надлежащим образом воспринять новый опыт. Понятно, что человек в силу трусливости или же ради удобства пытается отгородиться от новых опытов – как это ни парадоксально, ссылаясь на свой предыдущий «опыт», полагаемый им абсолютным. Подвергать себя новому опыту – это требует мужества, благодаря которому прежнее понимание может быть поставлено под вопрос. Поэтому боязливый не продельывает опытов (это относится и к миру науки). Но указанное мужество, опять-таки, должно быть несомым всеобщим жизненным доверием, позволяющим воспринимать новое не в качестве помехи, реакцией на которую оказываются разочарование и возрастающее ожесточение, но в качестве возможности, которую стоит уловить и продуктивно ввести в жизнь. Только в таком процессе человек развивается (*wachsen*), и в этом смысле можно говорить и об историческом развитии (*das Wachstum*) человечества.

9. Научный характер педагогики

Прорабатываемая установка неизбежно сказывается и в понимании научного характера педагогики. В свое время решающим прорывом явилось то, что посредством восприятия эмпирических исследовательских методов педагогика, рассматривавшаяся прежде лишь в качестве философской дисциплины, развилась в современную науку о воспитании. С другой стороны, при этом часто недооценивали значение философской, в особенности философско-антропологической, работы. Таковая требуется не только – как это легко признают, – для предварительного прояснения фундаментальных понятий исследования, из чего возникает односторонне направленное отношение между философским основоположением и выстраиваемым на нем эмпирическим изучением. Не менее важной, однако гораздо труднее признаваемой, оказывается вторая задача: воспринять новые (особенно неожиданные) итоги исследования в антропологическом осмыслении, тем самым вновь и вновь корректируя путеводную нить понимания.

Наконец, необходимо напомнить о том, что не все опыты доступны «операционализации» в смысле эмпирической науки, поскольку (как это можно было бы показать подробнее на примере встречи) они не поддаются преднамеренному повторению в целях интересубъективной проверки, хотя и не перестают при этом быть подлинными опытами, которые, избегая какого бы то ни было планирования, все-таки могут подтверждаться теми людьми, кто через них прошел. Целостный взгляд на воспитательную действительность оказался бы искаженным, если бы ради предвзятого, не отвечающего делу методического идеала обширные области

действительности оказались бы исключенными из научного обсуждения.

Тем самым, конечно же, сфера педагогики существенно расширяется. Воспитание воплощает собой не некоторую «область культуры» наряду с возможными другими, но любую сторону жизненной взаимосвязи, в русле которой, человек способен попадать в поле зрения педагогики. Если антропологическое рассмотрение пытается понять каждый отдельный подлежащий наблюдению феномен человеческой жизни в его функции для целого и рассматривает каждое изображение полного противоположностей мира в его отношении к человеческому субъекту, то здесь подразумевается, что данная функция может выполнять свою задачу лучше или хуже, а указанное отношение может или достигаться правильно или же упускаться. Это означает, что человек рассматривается в такой интерпретации неминуемо с учетом заложенного в нем (и всегда учитываемого) совершенствования. При этом если человек оказывается не в состоянии совершенствоваться собственными силами или уже упустил правильное развитие, то возникает задача оказания человеку «жизненной помощи» на пути осуществления заложенных в нем возможностей прогрессивного развития. Это и является задачей воспитания, понимаемого в самом широком смысле.

Тем самым заявленная в предисловии связь философии и педагогики оказывается неизбежным следствием антропологической установки.

Библиография

1. *Арон Р.* Мнимый марксизм / Пер. с фр. – М., 1993.
2. *Бодрийяр Ж.* Система вещей / Пер. С. Зенкина. – М., 1995.
3. *Большов О. Ф.* Философия экзистенциализма / Пер. с нем., вступ. ст. и прим. С. Э. Никулина; Закл. ст. А. С. Колесникова и Ю. А. Сандулова. – СПб.: Лань, 1999.
4. *Большов О. Ф.* Теория и практика в воспитании // Теоретические вопросы образования [Электронный ресурс]: хрестоматия / Сост., под ред.: М. А. Гусаковского, А. А. Полонникова, А. М. Корбута. – Минск: БГУ, 2013. – С. 70–84.
5. *Большов О. Ф.* Требование человечности // Требование человечности в XXI веке. Тексты выступлений Отто Фридриха Большова и его переводчика / Перевод, составление, редакция С. Э. Никулина. – СПб.: Новый философский центр (НФЦ), 2008. – С. 14–41.
6. *Вульф Л.* Антропология воспитания. – М.: Праксис, 2012.
7. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. – М., 1988.
8. *Головкин Б. А.* Критический анализ эволюции философских взглядов О. Ф. Большова (от герменевтики к экзистенциальной антропологии): Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Киев, 1981.
9. *Григорьян Б. Т.* Что такое философия и зачем она? (Западная философия в поисках своего местоопределения) // Вопросы философии. – 1985. – № 6. – С. 107–119.
10. *Куликов В. Б.* Антропологический образ человека // Философская антропология: историко-философский анализ. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – С. 229–241.
11. *Лем С.* Звездные дневники Ийона Тихого. Путешествие двадцать первое // Лем С. Звездные дневники Ийона Тихого. Из воспоминаний Ийона Тихого. Собр. соч. в 10 тт. Т. 7. – М.: Текст, 1993. – С. 173–222.
12. *Лем С.* Повторение // Лем С. Кибериада. Собр. соч. в 10 тт. Т. 6. – М.: Текст, 1993. – С. 380–438.
13. *Ломако О. М.* Генеалогия воспитания: Философско-педагогическая антропология. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.

14. *Мельвиль Ю. К.* Пути буржуазной философии XX века. – М., 1988.

15. *Неделя Л. И.* Попытка обновления экзистенциалистской этики О. Ф. фон Больновым // *Этика и идеология.* – М., 1983. – С. 240–252.

16. *Никулин С. Э.* Корпоративная социальная ответственность в геополитической перспективе. Взгляд из России 2020–21 // *Современный менеджмент и экономика: проблемы и перспективы развития: Сборник трудов национальной научно-практической конференции специалистов, учёных, аспирантов и студентов с международным участием / СПБИЭУ.* – СПб.: Астерион, 2021. – 266 с. – С. 245–255.

17. *Никулин С. Э.* Философско-педагогическая антропология в ответственности за человечность в современную эпоху // *Требование человечности в XXI веке. Тексты выступлений Отто Фридриха Больнова и его переводчика / Перевод, составление, редакция С. Э. Никулина.* – СПб.: Новый философский центр (НФЦ), 2008. – С. 42–52.

18. *Новичкова Г. А.* Антропологическая интерпретация педагогики О. Ф. Больнова // *Вопросы философии.* – 2004. – № 5. – С. 155–162.

19. *Одуев С. Ф.* Сможет ли человек «преодолеть сам себя»? О. Ф. фон Больнов // *Одуев С. Ф. Тропами Заратустры.* – М., 1976. – С. 390–414.

20. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? / Пер. с исп. – М., 1991.

21. *Ртищев В. И.* Некоторые аспекты буржуазной критики этического учения экзистенциализма // *Вестник МГУ. Сер. VIII, Философия.* – 1968. – № 5. – С. 23–31.

22. *Ртищев В. И.* Кризис экзистенциалистской этики и «позитивный экзистенциализм» // *Историко-философский сборник.* – М., 1968.

23. *Ртищев В. И.* Кризис экзистенциализма и «новые пути философии» // *Историко-философский сборник.* – М., 1969. – С. 157–173.

24. *Ртищев В. И.* Критика немецкого «позитивного» экзистенциализма: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – М., 1969.

25. *Ртищев В. И.* Немецкий экзистенциализм и попытки возрождения позитивной апологии капитализма // *Философия / Ульяновский пединститут.* – 1971. – Т. XXV, вып. 1. – (Ученые записки).

26. *Сартр Ж.-П.* Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857 / Пер. с франц., пред. Е. Н. Плеханова. – СПб., 1998.

27. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Академический Проект, 2020. – 222 с. – (Философские технологии).

28. *Сартр Ж.-П.* Слова / Пер. с фр. Л. Зониной и Ю. Яхниной. – М.: Издательство «Прогресс», 1966.

29. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // *Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод.* – М.: Политиздат, 1990. – 398 с. – (Б-ка атеист, лит.). – С. 319–344.

30. *Свердиолас А.* Проект «Герменевтики жизни» В. Дильтея // «Антропологический поворот» в философии XX в. – Вильнюс, 1987.

31. *Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П.* – М., 1991. – Переизд. 1998.

32. *Соловьев Г. Е.* Педагогика переживаний. Монография. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2022.

33. *Соловьев Г. Е.* Педагогика как интегративная наука (к 100-летию со дня рождения Г. Рота) // *Вестник Удмуртского университета.* – 2007. – № 9. – С. 29–39.

34. *Тоффлер А.* Футурошок / Пер. с англ. – СПб., 1997.

35. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М. – Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.* – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.). – С. 192–220.

36. *Хенингсен Ю.* Автобиография и педагогика. – М.: Изд-во УРАО, 2000.

37. *Шварцман К. А.* «Позитивный экзистенциализм» О. Ф. Больнова и проблема нравственного воспитания // *Вопросы философии.* – 1985. – № 8. – С. 125–132.

38. *Becker P.* Das Abenteuer als eine Kategorie von Bildung // Bietz J., Laging R., & Roscher M. (Hrsg.), *Bildungstheoretische Grundlagen der Bewegungs- und Sportpädagogik*. Baltmannsweiler, 2005. – S. 227–249.

39. *Danner H.* *Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik. Einführung in Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik*. – München, 1979.

40. *Dickopp K.* *Die Krise der anthropologischen Begründung von Erziehung*. – Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf: Henn, 1973.

41. *Forscher und Gelehrte / Hrsg. von W. E. Böhm* – Stuttgart, 1966.

42. *Gerner B.* *Einführung in die pädagogische Anthropologie*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

43. *Giammusso S.* *Theorie der Lebensbezüge. Zur Systematik des Werkes von Otto Friedrich Bollnow // Bildung und Erziehung*. – 2008. – 61. – 4. – S. 475–497.

44. *Gugions H.* *Pädagogisches Grundwissen*. – 6 Aufl. – Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1999.

45. *Heitger M.* *Pädagogik und Soziologie // Petzelt A., Fischer W. & Heitger M. (Hrsg.). Einführung in die Pädagogische Fragestellung. Aufsätze zur Theorie der Bildung*. – Freiburg im Bresnau: Lambertus Verlag, 1961. – S. 74–86.

46. *Herrmann U.* *Hermeneutische Pädagogik // Kümmel F. (Hg.) O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*. – Freiburg. München, 1997. – S. 189–213.

47. *Kamper D.* *Anthropologie, pädagogische // Lenzen D. / Mollenhauer K. (Hrsg.): Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Bd. 1: Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung*. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. – S. 311–316.

48. *Kiel G.* *Phänomenologie und Pädagogik // Bildung und Erziehung*. – 1966. – 19. – S. 525–538.

49. *Koerrenz R.* *Existentialism and Education. An Introduction to Otto Friedrich Bollnow*. – New York: Springer VS, 2017.

50. *Krüger H. H.* *Einführung in Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*. – Opladen: Barbara Budrich Verlag, 2002.

51. *Lippitz W.* «Zurück zu den Sachen selbst!». Konzepte und Prospekte phänomenologisch orientierter Forschungen in der Erziehungswissenschaft // Brinkmann M. (Hrsg.) Phänomenologische Erziehungswissenschaft von ihren Anfängen bis heute. – Springer VS, 2019. – S. 379–392.

52. *Loch W.* Curriculare Kompetenz und pädagogische Paradigmen. Zur anthropologischen Grundlegung einer biographischen Erziehungstheorie // Bildung und Erziehung. – 1979. – 32. – 3. – S. 241–266.

53. *Loch W.* Die Anthropologische Dimension der Pädagogik. – Essen: Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft. – 1963.

54. *Loch W.* Lebenslauf und Erziehung. – Essen: Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft. – 1979.

55. *Meinberg E.* Zur Entwicklung anthropologischer Konzepte in der Pädagogik nach dem 2. Weltkrieg. Eine Zwischenbilanz // Pädagogische Rundschau. – 1978. – 32. – S. 695–712.

56. *Meinberg E.* Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

57. *Nohl H.* Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. – Frankfurt an Main: Vittorio KlostermannVerlag, 1988.

58. *Nohl H.* Der pädagogische Bezug // Flitner W. (Hg) Die Erziehung. – 3 Aufl. – Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1961. – S. 480–482.

59. *Plöger W.* Die Phänomenologie O. F. Bollnows auf der Grundlage eines «natürlichen Erfahrungsbegriffes» // Plöger W. Phänomenologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik. – München, 1986. – S. 61–102.

60. *Roth H.* Pädagogische Anthropologie. Bd. 1: Bildsamkeit und Bestimmung. – Hannover: Schroedel, 1971.

61. *Roth H.* Pädagogische Anthropologie. Bd. 2: Entwicklung und Erziehung. Grundlagen einer Entwicklungspädagogik. – Hannover: Schroedel, 1971.

62. *Roth H.-J.* Pädagogische Anthropologie und Erziehungswissenschaft heute // Pädagogische Rundschau. – 1996. – 50. – S. 597–614.

63. *Scheuerl H.* Pädagogische Anthropologie. Eine historische Einführung. – Stuttgart: Kohlhammer, 1982.

64. *Theodoropoulos I.* Die existenzielle Betrachtungsweise der Pädagogik // Pädagogische Rundschau. – 2002. – 56. – S. 573–586.

65. *Wulf Ch. / Zirfas J.* Homo educandus Eine Einleitung in die pädagogische Anthropologie // Wulf Ch., Zirfas J. (Hrsg) Handbuch Pädagogische Anthropologie. – Wiesbaden: Springer, 2014. – S. 9–27.

66. *Wulf Ch.* Theorien und Konzepte der Erziehungswissenschaft. – München: Juventa, 1983.

67. *Wulf Ch.* Zur Einleitung: Grundzüge einer historisch-pädagogischen Anthropologie // Wulf Ch. (Hrsg.) Einführung in die pädagogische Anthropologie. – Weinheim / Basel: Beltz, 1994. – S. 7–21.

68. *Zirfas J., Wulf Ch.* Geisteswissenschaftliche Erziehungswissenschaft // Hierdeis H., Hug Th. (Hrsg.): Taschenbuch der Pädagogik. 4 Bände. – Baltmannsweiler: Schneider, 1996. – S. 350–361.

Сочинения О. Ф. Больнова
(иностранные издания)*

69. *Bollnow O. F.* Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. – Stuttgart, 1933. – 2. Aufl. 1966. – *Философия жизни Ф. Х. Якоби.*

70. *Bollnow O. F.* Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers II // Blätter für Deutsche Philosophie. – 1938. – Bd. 12. – S. 133–174. – *Прояснение существования и философская антропология. Попытка дискуссии с Карлом Ясперсом.*

71. *Bollnow O. F.* Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. – 4. Aufl. – Schaffhausen, 1980. – 1. Aufl. Leipzig, 1936. – Japanische Übers. 1977. – *Дильтей. Введение в его философию.*

72. *Bollnow O. F.* Das Wesen der Stimmungen. – 3. Aufl. – Frankfurt a. M., 1956. – 1. Aufl. Frankfurt a. M., 1941. – 6. Aufl. – 1980. – Französische Übers. 1953. – Japanische Übers. 1973. – *Сущность настроений.*

* Библиографические описания произведений О. Ф. Больнова в настоящем перечне следуют в очередности, определяемой годом первого издания произведения; при этом название каждого из сочинений дается также в переводе на русский язык, поскольку данный материал играет существенную роль в основном содержании настоящей монографии.

73. *Bollnow O. F.* Existenzphilosophie // Systematische Philosophie / Hrsg. von N. Hartmann. – Stuttgart, 1943. – Ab 2. Aufl. (1955) selbstständig. – 8. Aufl. 1978. – Portugiesische Übers. 1946. – Spanische Übers. 1954. – Japanische Übers. 1963. – Koreanisch Übers. 1967, 1980. – Russische Übers. 1999. – *Экзистенциальная философия*.

74. *Bollnow O. F.* Die Ehrfurcht. – 2. Aufl. – 1958. – 1 Aufl. – Frankfurt a. M., 1947. – *Благоговение*.

75. *Bollnow O. F.* Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze. – 3. Aufl. – Göttingen, 1962. – 1. Aufl. Göttingen, 1947. – 2. erw. Aufl. 1957. – 4 Aufl. 1968. – Japanische Übers. 1978. – *Простая нравственность. Маленькие философские статьи*.

76. *Bollnow O. F.* Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften. – Mainz, 1949. – Japanische Übers. 1978. – *Понимание. Три статьи к теории гуманитарных наук*.

77. *Bollnow O. F.* Rilke. – 2. erw. Aufl. – Stuttgart, 1955. – 1. Aufl. Stuttgart, 1951. – Spanische Übers. 1963. – *Рильке*.

78. *Bollnow O. F.* Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel. – 3. Aufl. – Stuttgart, 1977. – 1. Aufl. Stuttgart, 1952. – Japanische Übers. 1973. – *Педагогика немецкого романтизма. От Арндта до Фрёбеля*.

79. *Bollnow O. F.* Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter. Acht Essays. – 3. Aufl. – Stuttgart, 1972. – 1. Aufl. Stuttgart, 1955. – *Беспокойство и защищенность в образе мира у новых литераторов. Восемь эссе*.

80. *Bollnow O. F.* Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. – 3. Überarb. Aufl. – Stuttgart etc., 1972. – 1. Aufl. 1955. – 4. Aufl. 1979. – Niederländische Übers. 1958. – Spanische Übers. 1962. – Japanische Übers. 1969. – *Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма*.

81. *Bollnow O. F.* Begegnung und Bildung // Zeitschrift für Pädagogik – 1955. – 1. Jg. – Heft 1. – S. 10–32. – *Встреча и образование*.

82. *Bollnow O. F.* Die Lebensphilosophie. – Berlin etc., 1958. – Japanische Übers. 1975. – Koreanische Übers. 1979. – *Философия жизни*.

83. *Bollnow O. F.* Wesen und Wandel der Tugenden. – Frankfurt a. M., 1958 – fortlaufend nachgedruckt. – Spanische Übers. 1960. – Japanische Übers. von T. Morita in Vorber. – *Сущность и изменение добродетелей.*

84. *Bollnow O. F.* Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unetliche Formen der Erziehung – 2. Aufl. – Stuttgart, 1962. – 1. Aufl. Stuttgart, 1959. – 5. Aufl. 1977. – Japanische Übers. 1966. – Koreanische Übers. 1967. – Norwegische Übers. 1969. – Portugiesische Übers. 1971. – *Экзистенциальная философия и педагогика. Попытка опоры на неустойчивые формы воспитания.*

85. *Bollnow O. F.* Die Forderung der Menschlichkeit. – Tübingen, 1961. – *Требование человечности.*

86. *Bollnow O. F.* Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. – Göttingen, 1962. – Japanische Übers. 1972. – *Мера и несоразмерность человека. Философские статьи.*

87. *Bollnow O. F.* Das hohe Alter // Neue Sammlung. – 1962. – 2. Jahrg. – Heft 5. – S. 385–396. – *Преклонный возраст.*

88. *Bollnow O. F.* Mensch und Raum. – Stuttgart, 1963. – 4. Aufl. 1980. – Spanische Übers. 1970. – Japanische Übers. 1978 – *Человек и пространство.*

89. *Bollnow O. F.* Erziehung und Leben. – Tokio, 1963. – *Воспитание и жизнь.*

90. *Bollnow O. F.* Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. – Heidelberg, 1964. – 4. Aufl. 1970. – Japanische Übers. 1969. – *Педагогическая атмосфера. Исследования чувственных межчеловеческих предпосылок воспитания.*

91. *Bollnow O. F.* Die Macht des Worts. Sprachphilosophische Überlegungen aus pädagogischer Perspektive. – Essen, 1964. – 3. Aufl. 1971. – Japanische Aufl. / Hrsg. von K. Fukumoto und N. Terakawa, 1971. – *Сила слова. Размышления философии языка в педагогической перспективе.*

92. *Bollnow O. F.* Französischer Existentialismus. – Stuttgart, 1965. – *Французский экзистенциализм.*

93. *Bollnow O. F.* Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. – Essen, 1965. – 3. Aufl. 1975. – Japanische Übers.

1977. – Koreanische Übers. 1978. – *Антропологический подход в педагогике.*

94. *Bollnow O. F.* Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg, 1966. – Japanische Übers. 1982. – *Кризис и новый почин. Статьи по педагогической антропологии.*

95. *Bollnow O. F.* Sprache und Erziehung. – 2. durchges. Aufl. – Stuttgart, 1969. – 1. Aufl. 1966. – 3. Aufl. 1979. – Japanische Übers. 1969. – Spanische Übers. 1974. – *Язык и воспитание.*

96. *Bollnow O. F.* Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart, 1970. – 2. Aufl. 1981. – Japanische Übers. 1975. – Spanische Übers. 1976. – Koreanische Übers. von Kim in Vorber. – *Философия познания. Предпонимание и опыт нового.*

97. *Bollnow O. F.* Anthropologische Pädagogik. – 3. durchges. Aufl. – Bern. etc., 1983. – 1. Aufl. als: Pädagogik in anthropologischer Sicht, Tokio, 1971. – Japanische Übers. 1969. – *Антропологическая педагогика.*

98. *Bollnow O. F.* Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie. – Heidelberg, 1972. – Japanische Übers. 1975. – *Отношение ко времени. К вопросу о педагогической антропологии.*

99. *Bollnow O. F.* Erziehung zum Gespräch. Übersetzung 1972 im Japan gehaltener Vorträge / Japanische Übers. – Tokio, 1973. – *Воспитание культуры разговора. Перевод докладов, сделанных в 1972 г. в Японии.*

100. *Bollnow O. F.* Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, Bd. 2. – Stuttgart, 1975. – Japanische Übers. 1978. – Koreanische Übers. von S. K. Park. in Vorber. – *Двойственный лик истины. Философия познания. Т. 2.*

101. *Bollnow O. F.* Selbstdarstellung // Pädagogik in Selbstdarstellungen. Bd. I / Hrsg. von L. J. Pongratz. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975. – S. 94–144. – *Самопредставление.*

102. *Bollnow O. F.* Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. – Freiburg i. Br. etc., 1978. – Japanische Übers. von T. Morita и K. Suzuki in Vorber. – Koreanische

Übers. von I. Oh. In Vorber. – *О духе упражнения. Возврат к элементарным дидактическим опытам.*

103. *Bollnow O. F.* Die Ehrfurcht vor dem Leben / Erläutert von K. Suzuki. – Tokio, 1979. – *Благоговение перед жизнью.*

104. *Bollnow O. F.* Der Begriff des pädagogischen Bezugs bei Herman Nohl // *Zeitschrift für Pädagogik.* – 1981. – 27 Jg. – № 1. – S. 31–37. – *Понятие педагогического отношения у Германа Ноля.*

105. *Bollnow O. F.* Über die Tugenden des Erziehers. Sammelband in Japan gehaltener Vorträge / Japanische Übers. – Tokio, 1982. – *О добродетелях воспитателя. Сборник докладов, сделанных в Японии.*

106. *Bollnow O. F.* Studien zur Hermeneutik. Bd. I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. – Freiburg; München, 1982. – Japanische Übers. von H. Nisihimura in Vorber. – *Исследования по герменевтике. Т. I: К философии гуманитарных наук.*

107. *Bollnow O. F.* Erweckung des Gewissens. Zu Eduard Sprangers hundertstem Geburtstag // *Sozialpädagogische Blätter.* – 1982. – S. 167–171. – *Пробуждение совести. К столетию со дня рождения Эдуарда Шпрангера.*

108. *Bollnow O. F.* Studien zur Hermeneutik. Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. – Alber, Freiburg/München, 1983. – *Исследования по герменевтике. Т. II: К герменевтической логике Георга Миша и Ганса Липпса.*

109. *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch* / Hrsg. von Hans-Peter Göbbeler u. Hans-Ulrich Lessing. – Freiburg; München, 1983. – Mit einem Vorwort von F. Rodi und mit Bibliographie bis 1983. – *В беседе с Отто Фридрихом Больновым.*

110. *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch mit Klaus Giel* // *Kontinuität und Traditionsbrüche in der Pädagogik im Auftrag des Comenius-Instituts von H. B. Kaufmann / Bernhard H. (Ed.).* – Weinheim: Beltz, 1987. – S. 24–47. – *Отто Фридрих Больнов в беседе с Клаусом Гилем.*

111. *Bollnow O. F.* Geisteswissenschaftliche Pädagogik // Röhrs H., Scheuerl H. (Hg) *Richtungsstreit in der Erziehungswissenschaft und pädagogische Verständigung.* Frankfurt an Main: Lang Verlag, 1989. – S. 53–70. – *Гуманитарно-научная педагогика.*

112. *Bollnow O. F.* Hermeneutische Philosophie // Was ist Philosophie? Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis / Hrsg. u. eingel. von Kurt Salamun. – Tübingen, 1992. – S. 92–108. – *Герменевтическая философия.*

Научное издание

Сергей Эдуардович Никулин
Геннадий Егорович Соловьев

**ОТТО ФРИДРИХ БОЛЬНОВ:
МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ПЕДАГОГИКОЙ**

Монография

*Авторская редакция
Компьютерная верстка: Т.В. Опарина*

Подписано в печать 21.11.2023. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 17,72. Уч. изд. л. 14,15.
Тираж 100 экз. Заказ № 2082.

Издательский центр «Удмуртский университет»
426034, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4Б, каб. 021
Тел.: + 7 (3412) 916-364, E-mail: editorial@udsu.ru

Типография Издательского центра «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.
Тел. 68-57-18



...Хотя педагогика, некогда отделившаяся от философии в качестве самостоятельной основывающейся на опыте науки, сегодня шагнула в своем развитии далеко вперед, для меня такое разделение никогда не существовало, — более того, философия и педагогика всегда воспринимались мною в неразрывном единстве. Там, где они соприкасаются и пересекаются, и располагается сфера моих подлинных интересов. Поэтому в философии меня интересовали, в первую очередь, «практические» области, непосредственно связанные с человеческой жизнью: этика, эстетика, философия истории, методологическая проблематика гуманитарных наук — в частности, всё то, что позже назвали философской антропологией. В истории философии меня занимали, прежде всего, те течения последнего времени, в которых выражались животрепещущие проблемы современности: философия жизни, феноменология и экзистенциальная философия. В педагогике же это были всеобщие философские основания, в особенности философско-антропологические вопросы, вследствие чего для обозначения направления моей работы, мне кажется, лучше всего подошло бы наименование «педагогическая антропология»...

Отто Фридрих Больнов

ISBN 978-5-4312-1132-4



9 785431 211324