

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

Г. С. БАТИЩЕВ

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

**Алматы
2015**

УДК 1
ББК 87
Б 28

*Рекомендовано к печати Учёным советом
Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК*

Под общей редакцией
З. К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Б 28 Батищев Г. С.

Избранные произведения /Под общ. ред. З. К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – 880 с.

ISBN – 978-601-304-055-4

Книга содержит некоторые мировоззренчески и методологически значимые произведения одного из наиболее значительных философов-шестидесятников – Генриха Степановича Батищева (1932–1990), оказавшего, наряду с Э. В. Ильенковым, заметное влияние на формирование казахстанской философской школы и неоднократно публиковавшегося в казахстанских изданиях. В неё вошли не утратившие своей значимости работы, посвящённые проблемам диалектики, человеческой сущности, логики творчества.

Книга подготовлена главным научным сотрудником Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, профессором А. А. Хамидовым – другом и продолжателем идей Г. С. Батищева.

Знакомство с этими текстами будет способствовать формированию у читателя полноценного диалектически и гуманистически ориентированного мировоззрения.

УДК 1
ББК 87

На обложке размещена репродукция картины Микалоюса Константина Чюрлёниса «Соната звёзд. Аллегро»

ISBN – 978-601-304-055-4

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК
© Батищев Г. С., 2015
© Хамидов А. А. составление,
предисловие, примечания, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Философская одиссея Г. С. Батищева (А. А. Хамидов)	6
Вступительное слово на защите докторской диссертации	45
Противоречие как категория диалектической логики	53
[Ответы на вопросы Оргкомитета]	187
Деятельностная сущность человека как философский принцип	191
1. Диалектика деятельности	197
2. Человек и его отчуждение	235
3. Гуманистическая революционность	265
Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем	276
Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм	320
Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл	330
Категория противоречия и её мировоззренческая функция	351
Почему антиномия разлучается с истиной	365
Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе	378
Тезисы не к Фейербаху	400
Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы	426
Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма)	435
Самопознание человека как культурно-созидательного существа: три уровня сложности задач	453
Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации	475
Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации	481
Особенности культуры глубинного общения	505
Верность призванию: в со-творчестве наследуем и в наследовании со-творим	539

Три типа педагогики	546
Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности	554
Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации	594
Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности	608
Деятельностный подход в плену субстанциализма	617
Не деянием одним жив человек	622
Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина)	631
Познание, деятельность, общение	656
1. Является ли субъект-объектное отношение достаточным началом для познания? Не искажает ли антропоцентризм это отношение?	657
2. Предметные истоки междусубъектных отношений и историческая драматизация	665
3. Взаимопорождение и взаимопроникновение человеческого познания и общения	668
Познание и творчество	674
1. Насущность креативности	674
2. От творчества в развитии к творчеству в совершенствовании	677
3. Подводимы ли познание и творчество под категорию деятельности? Запороговое как виртуальное	679
4. От креативно значимого факта к креативной задаче.	
Критика метода восхождения	686
5. Общение и креативное отношение как противоположное познавательному	692
6. Особенность креативной задачи в отличие от познавательной	696
7. Три смысловых поля	703
Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением	708
Мировоззренческие предпосылки и смысл проблематики отчуждения	725
Философия как работа человека над самим собой	734

Диалектический характер творческого отношения человека к миру. [Докторская диссертация]	740
1. [Введение]	740
2. Основное содержание работы	756
Приложение. Г. С. Батищев. Письма А. А. Хамидову	791
Примечания	823
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет..... №.....	875
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	877
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	879

ФИЛОСОФСКАЯ ОДИССЕЯ Г. С. БАТИЩЕВА

Генрих Степанович Батищев является одним из наиболее ярких философов советского времени. А по нашему убеждению, одним из самых выдающихся и глубоко ответственных философов XX столетия. Он относится к поколению так называемых *шестидесятников* – плеяды талантливых творческих личностей, которая сформировалась на волне событий, последовавших сразу после XX съезда КПСС, одним из достижений которого было то, что получило название разоблачения культа личности И. В. Сталина. Свои шестидесятники появились во всех областях культуры – в поэзии и прозе, в живописи и скульптуре, в театре и кинематографе. Появились они и в области философии. Кроме Г. С. Батищева, это прежде всего (в алфавитном порядке) Ю. М. Бородай, П. П. Гайденок, Т. П. Григорьева, О. Г. Дробницкий, М. А. Киссель, М. С. Козлова, В. А. Лекторский, М. К. Мамардашвили, Н. В. Мотрошилова, Л. К. Науменко, Е. П. Никитин, А. П. Огурцов, В. А. Смирнов, Э. Ю. Соловьёв, М. Т. Степанянц, В. С. Стёпин, Г. М. Тавризян, Н. Н. Трубников, В. С. Швырёв и многие другие (всех и не перечислить). У них, конечно, были предшественники – Э. В. Ильенков, А. А. Зиновьев, П. В. Копнин, М. М. Розенталь, А. С. Арсеньев, В. С. Библер и другие. Но их тоже можно относить к шестидесятникам, так как их собственный талант раскрылся в полную силу именно в шестидесятые годы.

Философы-шестидесятники в своём большинстве не просто продолжили то, на что их ориентировали старшие коллеги, но расширили спектр философских поисков. Одни продолжили дело учителей и одни стали разрабатывать теорию диалектики, другие стали заниматься проблемой человека, третьи ушли в формальную и математическую логику, четвертые стали заниматься теми уровнями и аспектами теории познания, которые не затрагивались теорией диалектики, пятые занялись исследованием (по неперемнной терминологии того времени, «критикой») современных немарксистских («буржуазных», по официальной терми-

нологии того времени) направлений философии, и так далее. И везде, в каждой из областей шестидесятники раздвигали горизонты философской тематики и проблематики, обнажали до того не исследованные проблемные пласты. Можно сказать, что именно шестидесятники в сотворчестве или в полемике со своими учителями создали основной каркас того позитивного, что осталось и ещё надолго сохранится от философии советского периода.

Им было нелегко. В философии, с одной стороны, был непопулярный край работы, а с другой – «пограничные столбы» и «колючая проволока» непререкаемых догм Государственной философии, которая, к тому же, к этому времени ещё не вышла из гетто «Краткого курса истории ВКП(б)», в который вошла сразу же канонизированная работа Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Следует специально отметить (или, может быть, напомнить), что хотя «хрущёвская оттепель» длилась крайне недолго (после того как в августе 1968 г. в Чехословакию были введены войска стран Варшавского Договора, резко наступила «брежневская зима»), шестидесятники успели много сделать. А именно: они обозначили проблемные поля и задали планку философской работы, на которую вынуждены были равняться даже ярые противники всего того, что они делали. Это и обеспечивало выживание подлинной философии в условиях брежневско-андроповско-черненко-ского режима. И, несмотря на идеологический прессинг, работа продолжалась.

Каждый из философов-шестидесятников был яркой индивидуальностью и личностью. Таким был и Г. С. Батищев. Он относится к числу тех редких мыслителей, которые находились в постоянном искании. Достигнув определённых рубежей, на любом из которых многие могли бы успокоиться, он устремлялся дальше, к новому рубежу и, достигнув его, стремился его преодолеть. Он различал философию как деятельность *исследования* и философию как духовное *искание*. В том случае, когда работа в философии сведена к исследованию, человек-философ имеет и сохраняет определённую *дистанцию* по отношению к предмету своего исследования и ставимых и решаемых в связи с ним задач и проблем. Исследовательская деятельность по самому своему понятию *предмето-центрична*. Человек-философ в процессе философского исследования и решения возникающих в нём задач и проблем сам может при этом оставаться относительно *неизменным*. У него, конечно, изменяется профессиональная культура, могут меняться

взгляды на что-то, но эти изменения *не затрагивают* бытийственные, экзистенциальные его регистры. Он, говоря словами самого же Г. С. Батищева, «преимущественно занят в рабочее время пошивом понятийных одежд для других – сообразно требованиям спроса или заказа, но сам он способен быть весьма далеко в стороне от них: они внешни ему, и он не живёт ими»¹.

В том же случае, когда работа в философии является для философа исканием, она есть не только работа с проблемами, индуцированными предметным полем исследования, но есть одновременно – и даже *прежде всего* – работа философа *над самим собой*, над своим душевно-духовным миром, решение проблем, связанных с собственным мировоззренчески-мироотношенческим самоопределением и духовным самообретением². Такая работа не может не захватывать *всего* человека во всей его целостности. Здесь философия как всего лишь «любовь к Мудрости» (φιλο-σοφία) приближается и почти совпадает с действительной Мудростью (σοφία). Мудрость же есть гармония образа мысли и образа жизни на началах Истины, Добра, Красоты. В этой связи философия-искание есть не просто любовь, влечение, но действительно претворяемый *Путь* к Мудрости.

Для философии-искания совершенно *не обязательна* фиксация результатов работы философа в виде специальных текстов. И потому не случайно Сократа, не написавшего ни одного трактата, «можно, – по словам К. Маркса, – назвать олицетворением философии...»³ Для философии-исследования же опредмечивание результатов исследования в произведениях, текстах *непрерывно*. Разумеется, искание тоже может получать произведенческую форму выражения. Стало быть, дело не в самих по себе произведениях. Дело в *приоритетах*. Нужно различать – по крайней мере для самого философа – *уровни работы*: первичный уровень работы над собой и вторичный уровень решения внешне-предметных проблем. И если оба эти уровня присутствуют в работе

¹ Батищев Г. С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата: Наука КазССР, 1979. С. 117.

² См.: Батищев Г. С. Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 151.

³ Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 99.

философа, то они присутствуют и в его произведениях. Философ-искатель отличается от философа-исследователя ещё и тем, что его собственные личностные бытийственные уровни более тесно взаимоувязаны и взаимообусловлены, чем у последнего. Поэтому для него искание себя, себя-выработка осуществляется отнюдь *не только* в границах философской работы, но также на *до-* и *над-*философских уровнях. С Г. С. Батищевым именно так и обстояло. И чем дальше он продвигался по своему жизненному Пути, тем более явственно на собственно философской работе сказывалось влияние над-философского, душевно-духовного уровня.

Бросим теперь беглый взгляд на философию XX столетия. Много ли мы найдём философов, для которых философия была прежде всего исканием, а не просто профессиональным исследованием? Вряд ли. А Генрих Степанович Батищев именно таким и был. (В скобках отметим, что философия как исследование не есть самая низшая форма философии. Но здесь не место уделять этому внимание¹). Его работа в философии была постоянным *трансцендированием*. Но это было трансцендирование отнюдь не в пределах только одной, избранной раз навсегда мировоззренческой парадигмы. Так обстоит у большинства, даже у великих, философов. Взять хотя бы Г. В. Ф. Гегеля или Э. Гуссерля, М. М. Бахтина или Э. В. Ильенкова... Изменения и развитие у них происходят, но выхода *за пределы* однажды принятого масштаба – *нет*. Г. С. Батищев трансцендировал не только малые, но и большие, т. е. *мировоззренческие*, парадигмы. Но преодолевал он их и оставлял позади не раньше, чем понимал их границы и ограниченность. Ведь будучи в первую очередь не исследователем, а искателем, он «отдавался полностью тому, что на том или ином этапе жизни ему представлялось истиной»². Он не просто ориентировался на принятую парадигму, но *проживал* её всем своим существом. Кризис принятой парадигмы был для него в этой связи отнюдь не только гносеологически-методологическим и даже не только мировоззренческим, но также и *мироотношенческим*, бытийственным, экзистенциальным кризисом. Поэтому такой кризис всякий раз являлся для него личностной жизненной драмой.

¹ См. об этом: Хамидов А. А. Homo philosophicus per se // Пути философского знания на рубеже веков. Алматы: ТОО «Фирма Клик», 2000. С. 64 – 67.

² Шердаков В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины пути и жизни // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 449.

Многие философы на определённом этапе своего творчества иногда дают себе отчёт о том пути, который они прошли. Дал себе такой отчёт и Г. С. Батищев. Сам он так говорил о своём Пути: «Мои искания и проблемы для меня, и правда, явились мучительно пережитой драмой, ибо я действительно пережил и выстрадал как субстанциализм, так и анти-субстанциализм. Для меня явилось не отвлечённой, а всежизненной, судьбической проблемой, что в логике субстанциализма (всякого!) онтологическая между субъектностью, а вследствие этого и онтологическая субъектность каждого подвергается снижению и разрушению, дезонтологизации и обращению в эфемерную фикцию или служебную функцию. Не было возможности честно избежать ущерба между-субъектности, её “снятия” ради честного утверждения субъект-объектного отношения. Для меня явилось не меньшей судьбической проблемой также и то, что в логике анти-субстанциализма (опять же всякого!), наоборот, многое из того, что надо мужественно встретить не просто на объектно-вещном уровне, но и на произведенческом, на аксиологическом – сугубо предметно, объективно-эпически, увы, подвергается ущербному псевдоприятию, снижению, тоже “снятию”. Не было возможности честно избежать развенчания тех объективных смыслов, которые должно чтить, утверждая честно и последовательно суверенность субъекта-человека через “снятие” всего остального. Обе концептуальные позиции-тенденции были пережиты и изжиты как две формы гео- и антропоцентризма. Выход был: путем *снятия самой логики снятия* – к логике глубинного общения, между субъектной сопричастности, полифонирования»¹. На деле же его действительный путь в философии не вполне соответствовал изображённой им триаде, подчиняющейся ритму отрицания отрицания².

В философской эволюции Ф. В. Й. Шеллинга тоже выделяют три первых из четырёх периодов как соотносящиеся по логике отрицания отрицания: 1) философия природы, 2) трансценден-

¹ Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 328 – 329. В эксплицитной форме всё это изложено в: Батищев Г. С. Вступительное слово на защите докторской диссертации // Мир человека. [Алматы]. 2002. № 2.

² См. об этом: Хамидов А. А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев. М.: РОССПЭН, 2009.

тальная философия, 3) философия тождества. Однако переход от одной ступени к другой, а от неё к третьей не совершался потому, что философ *выработал* проблематику первой ступени и понял её ограниченность, что повлекло необходимость переходить к другой ступени. И также-де обстояло и со второй ступенью. Нет. Это был продуманный план перехода. Об этом писал и сам Шеллинг: «После того как в течение многих лет я делал попытки изложить одну и ту же философию, которую знаю как истинную, с двух совершенно разных сторон – как натурфилософию и как трансцендентальную философию, сейчас я вижу себя вынужденным нынешним положением дел в науке, раньше чем я сам этого бы хотел, изложить публично саму ту систему, которая лежала в основании этих моих изложений, и познакомить всех тех, кто интересуется данным предметом, с тем, чем до сих пор я обладал в одиночестве и чем делился, может быть, только с очень немногими»¹.

Шеллинг, таким образом, с самого начала промыслил задуманное целое, но дискурсивно и эксплицитно он мог, по его убеждению, изложить это целое лишь поэтапно. С Г. С. Батищевым обстояло не так. Он стремился к философской истине и, переходя от позиции субстанциализма, на которой он и в самом деле стоял первоначально, к новой позиции (которую он неточно именовал позицией анти-субстанциализма), он стремился двигаться ко всё той же Истине, но вскоре понял, что это – не тот путь. И сменил обе проработанные позиции.

Повторим: процесс перехода от одних рубежей к другим для Г. С. Батищева не сводился к простой замене одних философско-мировоззренческих парадигм другими; он фактически был для него многоуровневым кризисом, затрагивавшим как высшие мировоззренческие и аксиологические измерения его духа, так и глубинные душевные регистры. Ведь он не просто руководствовался принятой парадигмой, но *жил ею*. Он входил в неё всем своим существом и честно проживал её в её принципиальных моментах. Он обладал тем типом мышления, которое М. М. Бахтин

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. СПб.: Наука, 2014. С. 25. «Ведь, – добавляет он, – та система, которая здесь впервые выступает полностью в своей собственной форме, – это та же самая система, которая всегда предносилась моему взору при самых различных её изложениях и на которую я неизменно ориентировался как в трансцендентальной философии, так и в натурфилософии» (Там же. С. 26).

называл *участным* мышлением¹. Это – мышление-*поступок*, осуществляемый личностью «из себя, со своего единственного места» в каждое здесь-и-теперь. Напомним: согласно Бахтину, «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать своё нудительное действительное не-алиби в бытии»². Именно такой была философская и по большей части вне-философская жизнь Г. С. Батищева.

Прежде чем перейти к характеристике того пути, который прошёл Г. С. Батищев, кратко коснёмся его общего жизненного пути. Он родился 21 мая 1932 года в г. Казани. Его отец, Степан Петрович Батищев, был профессиональным философом. С 1943 г. он с родителями переезжает в Москву, где его отец получает ответственный пост в Отделе агитации и пропаганды ЦК ВКП(б). Мальчик Генрих поступает в 4-й класс Московской средней школы № 59, которую он оканчивает в 1950 г. с серебряной медалью. Его одноклассником (с четвёртого класса) и другом на всю жизнь стал В. А. Лекторский.

В 1948 г. С. П. Батищев по личному указанию И. В. Сталина подвергается критике по партийной линии за публикацию им в 1946 г. в журнале «Большевик» статьи о Г. В. Плеханове, недостаточно критичной, по мнению «корифея всех наук». С. П. Батищев был уволен из аппарата ЦК ВКП(б).

В библиотеке отца было много добротной философской литературы, которую он очень рано начал штудировать. «У Генриха, – отмечает В. А. Лекторский, – не было никаких сомнений относительно того, куда поступать после окончания школы – только на философский факультет!»³ Они с Лекторским подали заявления на Философский факультет МГУ, однако его заявление не приняли из-за отца. В том же году он поступает в Московский государственный экономический институт и лишь через год – на философский. В 1956 г. он оканчивает факультет и до середины 1958 г. работает в философской редакции издательства «Прогресс». Осенью 1958 г. он поступает в аспирантуру по кафедре философии

¹ См.: Бахтин М. М. <К философии поступка> // *Он же*. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С.С. 12, 15, 21, 42, 46.

² Там же. С. 46.

³ О прошлом и настоящем. Беседа Л. Н. Митрохина с В. А. Лекторским // Как это было. Воспоминания и размышления. М.: РОССПЭН, 2010. С. 208.

Московского института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова, а в 1962 г. защищает кандидатскую диссертацию на тему «Категория диалектического противоречия в познании» (его научным руководителем был Б. Э. Быховский). В этом же году он был принят на должность младшего научного сотрудника в Сектор диалектического материализма Института философии АН СССР, в котором уже работал его друг, а затем (с 1969 г.) и заведующий этим Сектором В. А. Лекторский. В этом Секторе Г. С. Батищев проработал в должности старшего научного сотрудника до конца своей жизни.

Он заявил о себе целой серией глубоких публикаций, в том числе и индивидуальной монографией «Противоречие как категория диалектической логики» (М.: Высшая школа, 1963). Его позицию подвергали критике те, кто не смог отойти от догм «О диалектическом и историческом материализме» Сталина и «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина. Однако это особо не влияло на судьбу Генриха Степановича. Но вот в 1970 г. в издательстве «Наука» вышла приуроченная к 100-летию со дня рождения В. И. Ленина коллективная монография «Ленинизм и диалектика общественного развития». Десятая глава этой книги («Задачи воспитания нового человека»), представлена Г. С. Батищевым. Статья фактически является перепечаткой статьи «Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей», опубликованной в журнале: Воспитание школьников. 1967. № 2. С. 24. 2-й стбц – 29. 3-й стбц. В том же году статья была опубликована в сборнике «Наука убеждать» (М.: Молодая гвардия, 1967. С. 145 – 170). Тогда статья прошла без каких-либо претензий к её автору. Однако её перепечатка в данной книге вызвала гнев со стороны «высших инстанций».

Монография была передана ревнителями философской ортодоксии тогдашнему секретарю ЦК КПСС по идеологии, члену Политбюро М. А. Суслову. При этом особое внимание последнего было обращено на опубликованные в книге статьи Г. С. Батищева и Е. Г. Плимака. Суслов пришёл в ярость при знакомстве с этими статьями и дал указание подвергнуть эти тексты идеологической критике. Разнос книги был устроен на заседании Отделения философии и права АН СССР (вёл заседание «сталинский философ» академик-секретарь Ф. В. Константинов). На этом заседании был поставлен вопрос о возможности пребывания Г. С. Батищева

в Институте философии АН СССР. Тогдашнему директору Института П. В. Копнину и заведующему Сектором диалектического материализма В. А. Лекторскому удалось отстоять Батищева и сохранить его в Институте. С этого времени в жизни Генриха Степановича наступила тёмная полоса. Реакция усиливалась. С 1971 г. начали травить директора Института философии П. В. Копнина, который, не выдержав этой травли, умер в конце этого же года. В 1973 г. директором Института был назначен Б. М. Кедров, исполнявший в то же время обязанности директора ИИЕТ АН СССР. Когда он уволился с прежней работы и снялся там с партийного учёта, его сняли с должности директора Института философии. Он вернулся на прежнее место, а директором Института философии был назначен Ю. С. Украинцев – крайне агрессивная посредственность.

Началась травля талантливых сотрудников. Первой жертвой стал Э. В. Ильенков, за ним Н. Н. Трубников – оба из Сектора, руководимого В. А. Лекторским. С этого времени Г. С. Батищев публикуется главным образом в изданиях, выходящих очень ограниченными тиражами (максимальный – 300 экз.), часто отпечатанных ротатрипом. В подготовленной им монографии «Введение в диалектику творчества» по решению Учёного совета Института философии было изменено название на «Диалектика творчества». Кроме того, тот же Учёный совет не рекомендовал рукопись к изданию в открытой печати, а рекомендовал её лишь к депонированию. А это означало, что с нею можно было ознакомиться лишь в библиотеке ИНИОН АН СССР или же заказать его копию. Но желающему это обходилось довольно накладно. Текст был напечатан через два интервала и составлял 548 страниц. Заботясь о будущих читателях, Генрих Степанович решил перепечатать рукопись через полтора интервала. Получилось 443 страницы. В таком виде она и была депонирована в ИНИОН АН СССР лишь в ноябре 1984 г. По настоянию В. А. Лекторского Г. С. Батищев подготовил докторскую диссертацию в форме доклада на тему «Диалектический характер творческого отношения человека к миру», которую и защитил 26 декабря 1989 г., т. е. за десять месяцев до кончины...

Следует отметить ещё одну веху в жизни Г. С. Батищева. В 1977 г. он принимает православие и при крещении получает церковное имя Иоанн. В тех условиях властями такое не приветствовалось, а если учесть, что учреждения, подобные Институту

философии АН СССР, официально считались *идеологическими*, то понятно, что Генрих Степанович вынужден был срывать своё посвящение. Со временем, однако, ищейки режима пронюхали это. В 1983 г. из КГБ СССР в дирекцию и партийное бюро Института философии стали поступать материалы о регулярном посещении Батищевым церкви и о его тесных контактах со священнослужителями. По счастью, директором Института был уже не Украинцев, а Г. Л. Смирнов. После беседы последнего и заведующего Сектором В. А. Лекторским с Г. С. Батищевым, было принято решение об оставлении его в Институте. 31 октября 1990 г. Генриха Степановича Батищева не стало.

А теперь дадим краткую характеристику философскому пути Г. С. Батищева.

Центральной темой и проблемой, фокусом философской работы Г. С. Батищева, которой он посвятил свою жизнь, была тема и проблема *человеческого творчества* в её онтологических, эпистемологических, антропологических и аксиологических аспектах и измерениях. Данная проблематика для Г. С. Батищева с самого начала артикулировалась в форме двух основных тематических областей: во-первых, это тема, связанная с теорией диалектики, её сущностью и её категориями (прежде всего и главным образом – с категорией *противоречия*); во-вторых, это тема, связанная с сущностью человека, способом его бытия в мире и превратными формами существования этой сущности (прежде всего с *отчуждением*). Нечего и говорить, что большинство тех, кто специально занимался разработкой теории диалектики (за исключением, может быть, Э. В. Ильенкова) не только не ставили и не решали в связи с этой разработкой проблему человека и творчества, но и не осознавали необходимости сопряжения этих двух казавшихся им чужеродными проблемных областей философии. Сфера диалектики принималась большинством как некое бессубъектное, анонимное царство, где «действующими лицами» выступают сами по себе категории и «законы» диалектики.

В то же время тема и проблема творчества ставилась и решалась Г. С. Батищевым не только в однозначно-эксплицитной форме, но и в формах, на первый взгляд отличных от неё. Отсюда – то многообразие и, на неискущённый взгляд, пестрота тематики опубликованных его работ. На деле же все они глубинно взаимосвязаны. Все они являются аспектами (а во временном плане

– ступенями) решения всё той же проблемы человеческого творчества. Он мог бы вслед за Кун Фу-цзы (Конфуцием) сказать: «В моём пути всё пронзено одним»¹. Только это одно у него, в отличие от Конфуция, ориентировавшегося на древние каноны², постоянно развивалось и совершенствовалось. Он, как уже сказано, различал философию как исследование и философию как искание. Именно последняя требует всецело творческого отношения к миру и к самому себе. И он был подлинным *искателем-творцом*. «Вся жизнь Генриха Степановича, – очень точно констатирует В. А. Лекторский, – была постоянным исканием, которое не прекращалось до самой смерти»³. С полной ответственностью можно утверждать, что вся философская (и шире – вообще душевно-духовная) жизнь Генриха Степановича Батищева, говоря его же словами, «это – столь же открытый путь, сколь и непрестанное открытие пути, его творческое пролагание»⁴.

Проблему творчества Г. С. Батищев решал *творчески* же (да по-иному она не может быть не только решена, но и поставлена). Он, как показано выше, был убеждён, что он прошёл путь от приверженности *субстанциализму* (т. е. такой философско-мировоззренческой позиции, при которой абсолютизируется *субстанция* в ущерб субъекту), к приверженности *анти-субстанциализму* (т. е. к прямо противоположной философско-мировоззренческой позиции, при которой возвеличивается *субъект* в противовес и в ущерб субстанции), и, преодолев односторонности как того, так и другого, – к принятию и утверждению новой философско-мировоззренческой позиции, которую он определял по-разному: как *не-субстанциалистскую*, как *не-антропоцентристскую*, как позицию *междусубъектности* и *полифонирования*. В его творчестве, действительно, можно выделить ряд периодов, или этапов. Он,

¹ Лунь юй // *Конфуций*. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. С. 71.

² Конфуций говорил: «Я продолжаю – не творю; я верю в древность и люблю её чистосердечно» (Там же. С. 84).

³ Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // *Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества*. СПб., 1997. С. 9.

⁴ Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // *Проблема человека в «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркса*. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1977. С. 163.

действительно, начинал с субстанциализма. Такой была та философия, в которую он пришёл. Если авторитет Сталина уже ушёл в прошлое, то авторитет Ленина и его труда «Материализм и эмпириокритицизм» предписывался как философская библия, высказывать сомнения по поводу «истин» которой не допускалось. В этом труде Ленин, продолжая Ф. Энгельса, объявлял материю в её трактовке, восходящей к Т. Гоббсу, единственной субстанцией всего сущего: «Мир есть движущаяся материя...»¹ Или вот в ещё более категоричной форме: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи...»² Данная догма для советской Государственной Философии была непререкаемой.

По счастью, у В. И. Ленина были ещё «Философские тетради», в которых была зафиксирована иная позиция, чем в «Материализме и эмпириокритицизме». Здесь Ленин высоко ценит вклад Гегеля в теорию диалектики, а в её дальнейшей разработке ориентирует на «Капитал» К. Маркса. Именно этому стал следовать Э. В. Ильенков, задавший новую парадигму в советской философии. На данную парадигму стал ориентироваться и Г. С. Батищев. Он был едва ли не вторым после Э. В. Ильенкова, кто в 60-е годы прошлого столетия увидел и оценил мировоззренческую и методологическую значимость категории предметной деятельности. Данная категория и основанный на ней принцип предметной деятельности были выработаны К. Марксом ещё весной 1845 г., во время его работы совместно с Ф. Энгельсом над «Немецкой идеологией». Данный принцип позволил Марксу выработать собственную философскую концепцию человека, создать в принципиальных чертах собственную концепцию отчуждения, да и разработать свою, до сего времени не устаревшую в своих принципиальных чертах систему политической экономии. Однако так называемые «марксисты», начиная с Ф. Энгельса, вплоть до конца 1950-х годов в подавляющем своём большинстве прошли мимо духа этого принципа и категории предметной деятельности.

Наиболее определённо трактовка Г. С. Батищевым категории деятельности в данный период представлена в его монографии

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // *Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 18. М.: Политиздат, 1961. С. 293.

² Там же. С. 181.

«Противоречие как категория диалектической логики» (1963 г.). «Деятельность, – пишет он здесь, – оказывается истинным всеобщим “эфиром” новой формы развития, её субстанцией-субъектом, как сказал бы Гегель, т. е. тем, что саморазвивается»; «эта категория на деле есть не что иное, как элементарнейшая *социальная* связь, простейшее *социальное* отношение, в котором деятельность как труд и деятельность как общение ещё совпадают и не разделились в относительно самостоятельные сферы. Это – “клеточка” (и историческая, и логическая), т. е. предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения. Эта “клеточка” выступает как то, из чего образована вся материальная и духовная культура человечества, ибо деятельность есть *façon d’être* культуры, способ её жизни и развития»¹. Речь в данных фрагментах идёт о том, что предметная деятельность является субстанцией *культуры*. Следует также добавить, что в данный период Г. С. Батищев, кроме того, следуя традиции, восходящей к И. Канту, акцентирует в деятельности *субъект-объектное* отношение. Деятельность понимается им преимущественно как диалектика субъекта и объекта.

Достижением данного периода философского творчества Г. С. Батищева явилось положительное истолкование понятия *распредмечивания*. Дело в том, что К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» употребил данное понятие *в негативном* смысле. Он пишет здесь: «...Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения...»² Стало быть, для К. Маркса распредмечивание (*Entgegenständlichung*) есть форма проявления *отчуждения*, то есть предметной деятельности, *не соответствующей* своему понятию.

Первым, кто стал вкладывать в понятие «распредмечивание» смысл, прямо *противоположный* тому, который вкладывал в него К. Маркс, был П. Л. Кучеров. Он вкладывает в него не *негативный*, а *глубоко позитивный* смысл. В 1930 г. он писал: «Вскрывая существо

¹ Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высшая школа, 1963. С.С. 13, 15.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 158 – 159.

субъекта, практическая деятельность раскрывает и бытие предмета. Переход деятельности в предмет раскрывает для деятельности предметное бытие. Предмет теряет свою противоположную субъекту внешность, раскрывается в действии субъекта, обнаруживает свою действительную предметную природу, “распредмечивает” (выражение Маркса) свою природу.

Раскрытие предмета для субъекта, “распредмечивание”, обнаруживается в практике в проникновении субъективной деятельности в объект, в “опредмечивании”. Проникновение в объект, переход из формы деятельности в форму бытия есть в то же время раскрытие предмета. Переход субъективной деятельности в бытие (опредмечивание) и раскрытие объекта субъекту (распредмечивание) представляют единый процесс, процесс практики, предметной деятельности. “Опредмечивание” нужно понимать как “распредмечивание”, оба процесса находятся в единстве друг с другом. В единстве обоих процессов в труде обнаруживается существо субъекта, субъект является формой практики, предметной деятельности»¹.

Из процитированного видно, что хотя П. Л. Кучеров и повторяет выражение К. Маркса «опредмечивание выступает как распределмечивание», он – в отличие от Маркса – вкладывает в понятие распределмечивания *позитивный* смысл. Вторым, кто употребил понятие «распредмечивание» в позитивном смысле, был Э. В. Ильенков. В статье «Идеальное» он пишет: «И[деальное] как форма субъективной деятельности усваивается лишь посредством активной же деятельности с предметом и продуктом этой деятельности, т. е. через форму её продукта, через объективную форму вещи, через её деятельное “распредмечивание”»². Слово «распредмечивание», как и у П. Л. Кучерова, здесь взято в кавычки, однако лишь постольку, поскольку Э. В. Ильенков употребил его наподобие *метафоры*, то есть *не в строго* концептуальном смысле. И этим его позиция отличается от позиции П. Л. Кучерова, который, хотя и заключал это слово в кавычки, тем не менее, придал ему именно *концептуальный* смысл, делая его специальным термином. Тем,

¹ Кучеров П. Практика и диалектическая логика //Под Знаменем Марксизма. 1930. № 7 – 8. С. 76.

² Ильенков Э. Идеальное //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 226. Прав. стбц (курсив мой. – А. Х.).

кто непосредственно продолжил тенденцию П. Л. Кучерова, стал Г. С. Батищев. Он стал развивать именно его точку зрения на распредмечивание. Остаётся, конечно, неясным, как приверженцы доктринального «марксизма – ленинизма» и сторожевые псы государственной идеологии не обратили на это внимания. Скорее всего, потому, что сами никогда основательно не штудировали тексты К. Маркса. Не то, непременно обвинили бы в «ревизионизме» и сделали соответствующие «оргвыводы».

Однако нельзя не заметить, что благодаря приданию позитивного смысла *понятию* распредмечивания Г. С. Батищев вслед за П. Л. Кучеровым в понимании сущности человеческой деятельности идёт *значительно дальше* К. Маркса. Ведь сам Маркс специально *концептуально* не разрабатывал тот атрибут, или тот аспект предметной человеческой деятельности, который теперь определяется как распредмечивание. В своих исследованиях он *ограничился* атрибутом, или аспектом опредмечивания. Это объясняется в первую очередь тем, что в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» (которые правильнее было бы назвать «Философско-экономическими») К. Маркс приходит к сущности деятельности, в основном, через работы политико-экономов, а в «Капитале» сам исследует экономическую действительность. А. Смит, Д. Риккардо и сам К. Маркс исследовали капиталистически организованное материальное производство. А в этом производстве, во-первых, деятельность фигурирует в форме труда, а во-вторых, сфера обмена (обращения) *превалирует* над сферой производства. Другими словами, здесь социально-экономически значимыми являются *продукты* труда (товары) и их обращение. В этой связи и труд принимается во внимание *лишь* со стороны *производства* товаров, следовательно, – *лишь* со стороны *опредмечивания*.

Второй период философского творчества Г. С. Батищева начался примерно в 1966 г. и продолжался где-то до 1974 г. Главной работой данного периода является объёмная статья «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (1969 г.)¹. В этот период Г. С. Батищев сохраняет ранее наработанное и,

¹ См.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. Следует обратить внимание, что в данной статье Г. С. Батищев применяет уже не термин «деятельная», как до этого, а термин «деятельностная», что подчёркивает именно глубинную характеристику человеческой сущности.

кроме того, развивает его. Он определял его как анти-субстанциалистский. Это, однако, неправильно. Он и вправду отрекается от субстанциализма но к анти-субстанциализму отнюдь не приходит. Следует отметить, что статья «Деятельностная сущность человека как философский принцип» знаменует собой важную веху не только в философской биографии самого Г. С. Батищева (как бы он впоследствии к ней ни относился), но и веху в советской философии как таковой. Во-первых, здесь наиболее полно представлена архитектоника предметной деятельности. Во-вторых, здесь наиболее полно реконструирована и частично до-развита Марксова концепция отчуждения. Никому не удавалось продвинуться в этом дальше Г. С. Батищева. Наконец, в-третьих, в этой работе впервые после К. Маркса продемонстрировано *действие* диалектического противоречия в познании: Г. С. Батищев, исследуя архитектонику предметной деятельности, формулирует содержательную антиномию, разрешает её и движется дальше, к формулировке другой антиномии и её разрешению, и так далее (всего здесь пять антиномий).

Приведём одну из этих антиномий. Г. С. Батищев пишет: «Деятельность совершается и может совершаться только *согласно* логике *каждого* особенного предмета, но в то же время она не совершается и не может совершаться согласно логике *ни одного* из особенных предметов. Другими словами, человек находит себя в предметном мире и только в нём одном, но отнюдь *не* в качестве одного из предметов или их совокупности. Он обуславливает себя предметностью и ничем кроме неё, но в то же время это именно он сам себя обуславливает ею, и в противном случае она вовсе не есть для него *пред-*метность».

Разрешить эту антиномию можно, лишь установив такие определения человеческой деятельности, в которых логика каждого особенного предмета выступает именно как особенная по отношению к ней и благодаря которым она может сама себя обуславливать этой особенной логикой. Но каждое особенное выступает как особенное только для универсальной всеобщности, для субстанциальности. Равным образом и самообусловленность возможна только как присущая универсальной всеобщности и субстанциальности. Чтобы обращаться с каждым особенным предметом как с особенным, взятым в его собственной логике, в его имманентной мере и сущности, и чтобы обуславливать себя им как

особенным, человек должен *делать определениями своей деятельности универсально-всеобщие* определения всей действительности и *принимать на себя как вершителя деятельности субстанциальный характер*¹. Но человек не просто делает своими определения Субстанции, отмечает Г. С. Батищев, но и *до-развивает* их в своей деятельности. В противном случае он не может быть субъектом². Таким образом, этот период никак не подпадает под определение анти-субстанциалистского. В этот период Г. С. Батищев отходит от философии своего учителя Э. В. Ильенкова, но ещё придерживается философии К. Маркса.

Третий период философского творчества Г. С. Батищева начинается примерно с начала 1970-х годов. Именно в этот период начинаются принципиальные трансформации в его мировоззрении. В 1971 – 1974 в духовной жизни Г. С. Батищева происходит, по крайней мере, два важных события, которые во многом определили дальнейшую перспективу его философского творчества. Во-первых, он знакомится с учением Агни-Йоги (Живой Этики), во-вторых, в 1973 г. публикуются письма А. А. Ухтомского, в которых тот распространяет своё учение о доминанте на человеческую жизнедеятельность. Знакомство со всем этим решающим образом повлияло на всё дальнейшее философское творчество Г. С. Батищева. Знакомство с учением Махатм Шамбалы побудило его посмотреть на свои идеи 1966 – 1969 гг. как на *антропоцентристские*. Более того, он усматривает антропоцентризм в философии К. Маркса. При этом он подчёркивает, что философское употребление термина «антропоцентризм» оправдано «лишь тогда, когда имеется в виду *абсолютный* (а не лишь локальный и относительный) *свое-центризм*, обнимающий притязание на человеческую монополию и исключительность в обладании ценностями, т. е. антропоцентризм также и *аксиологический*»³.

¹ Там же. С. 86. Тремя годами раньше Г. С. Батищев пишет, что «общественный человек настолько становится *субъектом*, насколько он в деятельности принимает на себя и делает *своими* определения *субстанции*» (Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. Доклады и сообщения. М.: ИФ АН СССР, 1966. С. 251).

² См.: Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 88 – 89.

³ Батищев, Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М.: Наука, 1986. С. 177. Примеч. 4.

И если критика субстанциализма развела его в концептуальном отношении со многими коллегами, в частности с Э. В. Ильенковым, то с этого момента Г. С. Батищев пересматривает *всю* свою прежнюю философско-мировоззренческую позицию и тем самым отходит также и от философии *Карла Маркса*, на которой и строилась эта позиция. Если до этого Маркс и его философия обладали для него практически непререкаемым авторитетом, то теперь они утратили этот авторитет. Данный отход от философии К. Маркса зафиксирован в до сих пор не публиковавшемся его сочинении «Тезисы не к Фейербаху»¹. В данном произведении Г. С. Батищев различает два типа антропоцентризма – *активный* и *пассивный*². Однако в своих публикациях он подвергает критике лишь *активный* вариант антропоцентризма, молчаливо представляя его читателю как антропоцентризм *вообще*. Это, скорее всего, объясняется тем, что в 1977 г. Г. С. Батищев принял *православие* (церковное имя – Иоанн), а оно, будучи монотеистической религией, подпадает под понятие именно пассивного антропоцентризма.

Упомянутые письма А. А. Ухтомского поколебали уверенность Г. С. Батищева в том, что предметная деятельность является единственным и универсальным способом бытия человека в мире. А. А. Ухтомский пишет, что «человек видит реальность такую, каковы его доминанты, т. е. главенствующие направления его деятельности»³. Кажется бы, что тут такого? Ведь Г. С. Батищев и сам писал: «Человек осваивает мир в формах своей деятельности...»⁴ Но А. А. Ухтомский продолжает: «Человек видит в мире и в людях предопределённое своею деятельностью, т. е. так или иначе самого себя. И в этом может быть величайшее его наказание!»⁵ Он говорит о формировании своеобразной «доминантной абстракции», которая мешает человеку правильно ориентироваться в объективной действительности. Стало быть,

¹ См. о них: Хамидов А. А. Необычное произведение Г. С. Батищева // Вопросы философии. 2011. № 8.

² См. соответствующий тезис из «Тезисов не к Фейербаху»: Там же. С. 151 – 152.

³ Ухтомский А. А. Письма // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. Сб. 10. М.: Советский писатель, 1973. С. 383.

⁴ Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 81. Ср. Там же. С. 79.

⁵ Ухтомский А. А. Письма. С. 383.

предметная деятельность обнаруживает свою собственную анти-тетичку и свою ограниченность. Так Г. С. Батищев начинает искать имманентные границы предметной деятельности.

Второй идеей, содержащейся в цитированных выше письмах А. А. Ухтомского и оказавшей важное влияние на философские воззрения Г. С. Батищева, была идея «*другодоминантности*», как назвал её В. И. Авдеев (данный термин был одобрен и даже принят Г. С. Батищевым). А. А. Ухтомский противопоставляет Двойнику, то есть содержащемуся в природе человека «*своему самозамкнутому, самоутверждающемуся, самооправдывающемуся Я*»¹ – Собеседника, т. е. прямо противоположное начало. А если в себе самом доминанту поставить на Собеседника, то тогда человек обретает способность ставить эту доминанту и на Другого. И это необходимо в себе воспитывать. «Если, – отмечает А. А. Ухтомский, – было бы иллюзией мечтать о “бездоминантности”, о попытке взглянуть на мир и друга совсем помимо себя..., то остаётся вполне реальным говорить о том, что в порядке нарочитого труда следует культивировать и воспитывать доминанту и поведение “по Копернику” – поставив “центр тяготения” вне себя, на другом: это значит устроить и воспитывать своё поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый данный момент предпочесть новооткрывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого “ЛИЦА” всяким своим интересам и теориям касательно них»². С этого примерно времени в работах Г. С. Батищева появляются такие негативные понятия, как «своемерие», «своецентризм», «своезаконие», появляется критика самоутвержденчества и т. д. Но как человек философски гениальный, он, как и в случае с Агни-Йогой, не просто перенял охарактеризованные идеи, но их развил и усовершенствовал.

Принятие идей А. А. Ухтомского, резюмирующихся в понятии друго-доминантности, привело Г. С. Батищева к определению междусубъектных отношений как более высоких не только относительно отношений субъект-объектных, но и относительно отношений субъект-произведенческих, а отсюда – к идее о том, что не деятельность сама по себе, а именно общение, в том числе и внутрисоциальное, является тем, что связывает человека с Универсумом. Он пишет: «Отношение к другим членам общества, или общественное отношение, здесь выступает, как и должно вы-

¹ Там же. С. 384.

² Там же.

ступать, – лишь *опосредствующим* звеном и надёжным *проводником* связи человека со всею внечеловеческой действительностью Вселенной. Стало быть, созидательное *отношение*, взятое само по себе, вне каких бы то ни было его частных или превратных форм, по сути своей *не-геоцентрично, не-антропоцентрично*¹.

С этого времени в своём философском творчестве Г. С. Батищев начинает осуществлять *двуединую* стратегию: 1) выясняет границы онтологического статуса предметной деятельности и соответственно – границы применимости соответствующей категории и основанного на ней принципа, или «подхода», и подвергает критике абсолютизацию данной категории и данного принципа; 2) продолжает *развивать* категорию предметной деятельности. Эти две стратегии порой не пересекаются. Так, его вторая в жизни индивидуальная монография «Введение в диалектику творчества» (подготовлена в 1982 г.) и даже докторская диссертация, защищённая менее чем за год до ухода из жизни, не дают даже намёка на то, что этим же автором в то же самое время, но в других работах, подвергается критике абсолютизация деятельности как объяснительного принципа. В какой-то мере можно говорить, что обе эти стратегии встретились в полифонирующем творческом единстве в двух главах, написанных Г. С. Батищевым для второго тома четырёхтомной «Теории познания»². И тут открывалась большая перспектива. Однако реализовать её Г. С. Батищеву уже не было суждено.

Отметим сначала, что нового вносит Г. С. Батищев, осуществляя вторую из названных стратегий. Прежде всего, он теперь противопоставляет деятельность не просто активности как таковой, а *объектной*, или *объектно-вещной*, активности. Он пишет: «В деятельности как таковой согласно её сущности и её понятию, субъективный процесс самоизменения главенствует над объектным: человек преобразует обстоятельства лишь ради того, чтобы достигнуть преобразования самого себя. В объектно-вещной активности, напротив, всё перевернуто вверх дном: объектно-вещная задача выступает как самодостаточная, самоцельная, люди же всего лишь вынуждены учитывать требования, которые такая за-

¹ Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 69.

² См.: Батищев Г. С. Познание, деятельность, общение //Теория познания. В 4-х т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М.: Мысль, 1991; Он же. Познание и творчество //Там же.

дача каждый раз предъявляет к решающему её субъекту и более или менее внешне приспособляться к таким требованиям, подогнать себя под них»¹. Для объектно-вещной активности характерно то, что самосозидание и самоизменение субъектов выступает как *косвенный, побочный* результат и ни в коем случае как цель. Превращение объектной активности в универсальный объяснительный принцип делает невозможным объяснение многих и многих феноменов действительности. Ведь данный принцип обязывает видеть везде и повсюду лишь мир объектов-вещей, включая и других субъектов. В свете объектной активности *предметное* содержание, т. е. содержание, являющееся опредмеченной деятельностью одного субъекта и его предметным отношением к другому субъекту, аннигилируется и редуцируется к *объектно-вещному* содержанию, с которым можно поступать по своему усмотрению. Те, кто руководствуется принципом объектной активности, и само субъект-субъектное отношение трактуют как *вид* этой активности.

Г. С. Батищев также пересматривает свою прежнюю трактовку соотношения в предметной деятельности субъект-объектного и субъект-субъектного отношений. Если прежде (в 1966 – 1969 гг.) он рассматривал их как относительно равноправные, или равнодостоинные атрибуты предметной деятельности, то теперь он отдаёт приоритет субъект-субъектному отношению. Он теперь утверждает, что «субъект-объектное отношение предстаёт здесь не как нечто самостоятельное и в самом себе укоренённое, а лишь как момент, принадлежащий и подчинённый контексту субъект-субъектных связей, которые только и придают этому моменту и конечную целесообразность и глубинный смысл»². Но данное положение является лишь философски резюмированным извест-

¹ Батищев Г. С. Самопознание человека как культурно-созидательного существа // Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М.: ИФ АН СССР, 1984. С. 8. В названии статьи опечатка: стоит «культурно-созидательного». Исправлено по «Списку публикаций» в докторской диссертации Г. С. Батищева (см.: Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М.: ИФ АН СССР, 1989. С. 50. Позиция 17)).

² Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания. С. 169.

ным положением К. Маркса¹. Впоследствии Г. С. Батищев конкретизирует это положение о приоритете субъект-субъектного отношения по сравнению с субъект-объектным. При этом, согласно ему, «деятельность – в отличие от объектно-вещной активности как своей превратной формы – *начинает* не с вещи, а с *других субъектов*, и столь же непременно *завершается* не в вещи самой по себе, а в судьбах *других субъектов*, которым адресуется она также и своим опредмеченным бытием. Другими словами, ...деятельность в её сущностных силах *междусубъектна*»². Кроме того, Г. С. Батищев отмечает: «Между субъектом, взятом в его специфическом бытии, и объектом, т. е. тем объектным бытием, с которым как-то соотносится субъект в исторически доступных и социально определённых формах, всегда необходимо хотя бы минимально сказывается влияние или присутствие ещё одного, третьего, промежуточного рода бытия – *произведенческого*. Последнее радикально отлично от обоих других, и нет полной редуцируемости высшего рода к низшим»³. Вследствие этого «получается синтетическая, объединяющая формула: “субъект – производство – объект – производство – субъект”»⁴. И ещё: теперь Г. С. Батищев подчёркивает, что чем более развитой становится человеческая деятельность, тем более в ней преобладает момент распремечивания над моментом опредмечивания.

Широко известна Марксова *периодизирующая* типология социальных связей и отношений⁵. Г. С. Батищев предлагает *непери-*

¹ В работе «Наёмный труд и капитал» К. Маркс пишет: «В производстве люди вступают в отношение не только к природе. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определённые связи и отношения, и только в рамках этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство» (Маркс К. Наёмный труд и капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 6. М.: Политиздат, 1957. С. 441).

² Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 68.

³ Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 23.

⁴ Там же. С. 24.

⁵ См.: Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 100 – 101.

одизирующую их типологию, то есть такую, которая присутствует на всех стадиях исторического процесса. Он выделяет три типа таких связей: 1) социал-органические, 2) социал-атомистические и 3) гармонические. В первых двух типах он выделяет по два подтипа: разомкнутые и замкнутые. На каждом историческом этапе и в каждом социуме характер соотношения и степень выделенности каждого типа и (или) его подтипа различна. То же относится и к жизнедеятельности отдельного индивида. «Каждый конкретный человек, – пишет Г. С. Батищев, – как бы сильно ни преобладали в его актуально претворяемом и явно зафиксированном образе жизни связи какого-то одного определённого типа или даже подтипа, тем не менее никогда не исчерпывается теми аспектами своего бытия, которые включены в эти связи. В каждом конкретном человеке всегда есть ещё и иные, инородные аспекты и стороны, включённые или могущие быть включёнными в совершенно другого типа связи. В конечном счёте в каждом виртуально таится весь полный спектр возможных гетерогенных связей, как бы резко они не отрицали друг друга непосредственно и несмотря на их прямую несовместимость и несогласуемость между собой»¹.

Обратимся теперь к той стратегии, которая выше была определена как первая. Своеобразная парадоксальность ситуации того времени состояла в том, что если в 1960-е – первую половину 1970-х годов многие философы и психологи ещё противились принципу предметной деятельности, опасаясь предполагаемого наличия в нём элементов субъективизма и идеализма, то впоследствии обращение к категории деятельности и принципу предметной деятельности стало едва ли не массовым. Принцип этот превратился в так называемый «деятельностный подход» и стал применяться в том числе в психологии и педагогике (как особой научной дисциплине). Эта массовость неизбежно повлекла за собой, во-первых, снижение концептуального смысла категории деятельности, во-вторых, универсализацию принципа предметной деятельности.

Г. С. Батищев обнаруживает в философской, психологической и педагогической литературе, с одной стороны, почти тотальную *абсолютизацию* категории предметной деятельности, а с другой стороны, *недостаточную* реализованность потенциала данной категории в философии, психологии, педагогике. Он также не может не видеть того, что распространение «деятельностного подхо-

¹ Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 303.

да» сопровождается вульгаризацией и, по сути, дискредитацией категории предметной деятельности. Помимо того, что многие стали толковать предметную деятельность исключительно в духе субъект-объектного редукционизма, как всего лишь объектную активность, сами понятия опредмечивания и распредмечивания стали толковаться плоско, однонаправленно и в отрыве друг от друга. Опредмечивание стало толковаться как однонаправленный процесс *от* субъекта, «изнутри» его *вовне*, как воплощение деятельности в отделимую от неё предметность, как просто *экстериоризация*. «На самом же деле, – отмечает Г. С. Батищев, – такое воплощение деятельности всегда происходит одновременно с опредмечиванием её в структуре самих же сущностных сил субъекта, когда последний преобразует самого себя»¹. Распредмечивание же стало интерпретироваться в духе *теории интериоризации*. «Вот и приходится теперь, – с грустью констатирует Г. С. Батищев, – защищать одновременно и внедеятельностные слои бытия субъекта от подведения их под сверхкатеорию деятельности, и смысловое наполнение категории деяния от некоторых модных вариантов “деятельностного подхода” с его грубыми притязаниями на универсализм»².

В бытии человека Г. С. Батищев теперь выделяет три уровня: 1) *до-деятельностный*, 2) *деятельностный* и 3) *над-деятельностный*. Предметная деятельность в свете данной иерархии занимает *среднее* положение. То есть она теперь *не исчерпывает собою весь* способ бытия человека в мире. «На самом же деле, – отмечает Г. С. Батищев, – деятельность есть способ бытия *только лишь актуализируемой*, поддающейся распредмечиванию *части* культурно-исторической действительности и самого человека»³. Ведь, к примеру, уровень бессознательного вряд ли возможно истолковать как *деятельностный* феномен. В свете выявления данной многоуровневости Г. С. Батищев отвергает Марксово (и, разумеется, прежнее своё) убеждение в том, что предметная деятельность есть

¹ Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации // Вопросы философии. 1985. № 2. С. 42. Лев. стбц.

² Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теория, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 23.

³ Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации. С. 42. Лев. стбц.

единственный способ бытия человека в мире и единственный способ существования создаваемой им действительности – культуры. Г. С. Батищев теперь выдвигает положение о том, что «деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»¹.

Но предметная человеческая деятельность каждый раз обладает конкретным уровнем развитости. На каждой ступени её развитости сфера доступного распределению вполне конкретна и, стало быть, ограничена. И Г. С. Батищев вводит понятие *порога распределчиваемости*. Этот порог всегда относителен. Как для индивида, так и для социума в целом. Но он всегда существует. «И всё то, что находится по ту сторону этого порога, образует внедеятельностную и додеятельностную действительность, в том числе и внутри самого человека, в его “дремлющих потенциях”, пока ещё не поддающихся пробуждению. Для этих виртуальных слоёв деятельность не может быть способом их бытия, разумеется, до тех пор, пока исторически они не перейдут в сферу актуализируемых предметных содержаний культурно-исторического процесса»². Однако наряду с относительными порогами, которые могут быть сдвинуты, трансцендированы более развитой деятельностью (особенно благодаря общению субъектов), существуют и абсолютные пороги, то есть пороги *для предметной деятельности как таковой*. Выяснилось, стало быть, что предметная деятельность имеет *границы*: существуют целые слои в Универсуме и в человеке, которые *принципиально* (т. е. не временно, а вообще) не доступны ей. Кроме того, в соответствующей своему понятию деятельности, как отмечено выше, приоритет принадлежит не опредмечиванию, но распределчиванию: «Только распределчивание размыкает деятельностный круг»³.

Понимание человека как существа многоуровневого привело Г. С. Батищева не только к различению им *общественных отношений и общения*, но также к различению *деятельности и обще-*

¹ Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 24 – 25.

² Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации. С. 43. Лев. стбц.

³ Батищев Г. С. Познание и творчество // Теория познания. В 4-х т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М.: Мысль, 1991. С. 145.

ния. Общественные отношения строятся деятельностью, тогда как общение охватывает *не только* деятельностный, но также до-деятельностный и над-деятельностный уровни. «Общение, – пишет Г. С. Батищев, – есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно *на разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности»¹. Выше отмечено, что в 1977 г., Г. С. Батищев принял православие. Это не могло не сказаться на его философском творчестве. Но по условиям того времени открыто положительно относиться к религиозному отношению человека к миру было невозможно, и он нашёл ему терминологический эквивалент «*глубинное общение*». Ему посвящена отдельная публикация². Но православие – не вообще религия, а религия монотеистическая, постулирующая бытие Бога. Для его наименования Г. С. Батищев изобрёл несколько странную вербальную конструкцию: «*объективная беспредельная диалектика*».

Переосмысление статуса предметной деятельности привело также и к существенному переосмыслению *сущности* творчества: оно было отграничено Г. С. Батищевым от деятельности, в том числе и от *творческой* деятельности. «Творчество, – утверждает теперь он, – отличается от деятельности тем, что оно *может* именно то, что деятельность принципиально *не может*, ибо оно есть прогрессивное сдвигание самих порогов распределчиваемости, ограничивающих деятельность и замыкающих её в её собственной сфере – при любой её относительно внешней (парадигмально той же самой) экспансии. Конечно, – уточняет он, – творчество есть *также и деяние*, креативное деяние. Но прежде чем стать деянием и для того, чтобы стать им, творчество сначала должно быть особенного рода над-деятельностным *отношением* субъекта к миру и к самому себе, отношением ко всему сущему как могущему быть *и иным*»³.

¹ Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 30.

² См.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987.

³ Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 29.

Творческое (по своей сути со-творческое) отношение к Универсуму является, согласно Г. С. Батищеву, принципиально открытым отношением. «Универсум, – отмечает он, – предстаёт как ещё не достроенное мироздание – такое, в котором есть что созидать в самом фундаментальном смысле»¹. И «тем самым утверждается возможность, хотя и не больше, ...быть находящим себя на подвижной границе между бытием и не-бытием, быть конструктивно-проективным участником продолжающегося становления всего универсального бытия, “садовником космогенеза”»². Данную идею Г. С. Батищев проводит во многих своих публикациях. Творчество как гармонически-полифоническое отношение должно иметь имманентные ему границы и потому постоянно находиться под контролем и судом *совестной инстанции*. Г. С. Батищев ставит вопрос об *оправданности* человеческого творчества, о, так сказать, креатодицее. Это как раз игнорировали и игнорируют те, для кого творчество как таковое *не нуждается* в оправдании; креатодицея-де – излишня.

Критика антропоцентризма привела Г. С. Батищеву к переосмыслению феномена *гуманизма*. «Прежде всего, – пишет он, – в этом понятии выделяется ярко выраженная и как бы сросшаяся с ним нормативная окрашенность, принятая нынешним общественным мнением и закреплённая в привычном обиходе – не только обыденном и идеологическом, но и в научном. Мало сказать, что эта окрашенность сугубо положительная, она к тому же ещё ставится выше критики и придаёт положительный оттенок всякому предмету с эпитетом “гуманистический”. А это уже – тревожный симптом, говорящий о том, что за ним может скрываться бездуховная вера, некий идеологически-публицистический кумир-идол, якобы источник-носитель всегда чего-то очень хорошего (например, “активность – это всегда хорошо” или “творчество – это всегда хорошо, лучше некуда”»³. Он анализирует позиции М. Хайдеггера и Ф. М. Достоевского, равно (хотя и исходя из разных

¹ Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 19.

² Там же. С. 20.

³ Батищев Г. С. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением //Философские науки. 1993. № 1 – 3. С. 88.

оснований) неудовлетворённых понятием гуманизма. Ближе ему, конечно, Ф. М. Достоевский, ратующий за *человечность* и отвергающий гуманизм. Г. С. Батищев соглашается с тем, что в понятии гуманизма «таится двусмысленность, роковая антитетичность, коварное и сбивающее с толку двойничество и оборотничество»¹. Гуманизм, трактуемый как абсолютный, не поддающийся положительному ограничению феномен и принцип есть, согласно Г. С. Батищеву, апология антропоцентризма, возведения человека на вершину и в центр Универсума. Гуманизм же, трактуемый как *человечность*, ограничен миром *человеческой действительности*. А в этом мире давно уже царит отнюдь не гуманизм и потому-то он настоятельно требует *гуманизации*. Г. С. Батищев понимает «под гуманизацией установление или восстановление человечности и человеко-сообразности там, где это по высшим ценностным критериям оправдано и уместно. Человек выступает как гуманизатор, который налагает печать своих культурно-исторических, сущностных особенностей на обстоятельства, условия, предметные носители и способы осуществления своей жизни и очеловечивает их. Окружающая его обстановка и принадлежащий ему предметный мир становится тем самым воплощающим в себе и как бы продлевающим собой атрибуты человека живого, запечатлевающим его ритмику и топику, его формы и образы, его стилевые черты поведения и предпочтения, его устремления...»² Так понимаемая гуманизация, согласно Г. С. Батищеву, не только желательна, но и насущно необходима. Гуманизации подлежит буквально всё в ставшем бессубъектным мире человека – и система социальных институтов, и сфера науки и техники, и система образования и воспитания, и так далее...

Отметим ещё один момент. С 1980-х годов и в СССР, и за рубежом стали популярными работы выдающегося философа и литературоведа М. М. Бахтина. Стала даже до известной степени модной его теория диалога. Г. С. Батищев не принимал его концепцию карнавално-смеховой культуры, но к разрабатываемой им проблематике диалога в целом относился положительно. Но в то же время он увидел «в его наследии две мировоззренчески различные позиции, или тенденции. Обе они “диалогические”, обе

¹ Там же. С. 90.

² Там же. С. 90 – 91.

чужды и противостоят монологизму, авторитарному мышлению, панлогизму... Тем не менее между ними не просто расхождение, но аксиологическая пропасть. Во-первых, это холодный, несопричастный диалогизм, характерный для тех самоутверждающихся индивидов-“атомов”, для которых нет никакой ценностной вертикали, никакой иерархии смыслов, уровней бытия: релятивизм, карнавальность. Во-вторых, это полифонический диалог, многоуровневая, глубинная встреча, включающая в себя запороговые ярусы; другодоминантность, готовность к предпочтению себе других, полнота судьбической сопричастности, верность абсолютным ценностям, тяготение к ненавязчивой Гармонии»¹.

До этого мы сосредоточили внимание, в основном, на философской антропологии и отчасти на философии истории Г. С. Батищева. Однако для него не была посторонней и проблематика *онтологии*. Человек и его культура для него – феномены глубоко онтологические. В 1980-е годы он разработал «аксиологически ориентированный, иерархический *многоуровневый* подход, согласно которому подобное встречается с подобным. Более высокие уровни в принципе не могут быть редуцированы к более низким, хотя и пронизывают их, – ни внутри человеческого бытия, ни во встречаемом нами мире, будучи все проникнуты и объемлемы объективной диалектикой»². При этом «речь идёт о таких уровнях, которые не подлежат и не могут подлежать снятию и которые никоим образом не устранимы как уровни. Они кардинальны, а не просто феноменальны... *Их иерархия нерушима*»³. Уровни человеческого бытия корреспондируют с соответствующими уровнями Универсума. И насколько человек открыт Универсуму, настолько и Универсум открыт ему.

На протяжении многих тысячелетий основным способом бытия человека в Мире была предметная деятельность – от самых

¹ Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 123.

² Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 11.

³ Батищев Г. С. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения. М.: Наука, 1989. С. 253.

низших её форм и ступеней до самых высших. Другие уровни – до-деятельностный и над-деятельностный – были отодвинуты на задний план и модерированы. В этой связи такой способ бытия, способ мироотношения *сужает* спектр возможностей открытости человека Универсуму и Универсума человеку. «Речь, – пишет Г. С. Батищев, – идёт не только о неприемлемости и вредности узкоутилитарного отношения к бытию в пределах поля полезностей. Речь идёт также о том обеднении, которое мы вносим в бытие, когда отказываем ему во всём том, что выходит за горизонт деятельностного освоения, за границу распредмечиваемости, что надолго, а может быть, и навсегда останется неосвояемой и неприсвояемой, но предстоящей нам перспективой, – безусловной *ценностной* перспективой, великой в её неприкосновенности и недоступности»¹.

В завершение коснёмся вклада Г. С. Батищева в теорию диалектики. Отметим лишь главное². Можно отметить, что в первый период своего творчества он не только в проблеме человека стоял на субстанциалистских позициях, но также и в разработке проблем диалектики. С 1970-х годов он начинает подвергать критике субстанциализм в области теории диалектики. Наиболее значимыми можно назвать две работы: «Диалектика без альтернативы: субстанциализм и анти-субстанциализм»³ и «Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл»⁴. В 1980-е годы Г. С. Батищев начинает переосмысливать то основание, на котором должна строиться мировоззренчески и методологически релевантная теория диалектики.

Для Гегеля, для Маркса и для марксистов диалектика толковалась как объективная логика Универсума и как логика *познания* и *мышления*. Такое истолкование именовалось тождеством диалектики, логики и теории познания. Согласно Ленину, «логика,

¹ Там же. С. 254.

² Более подробно см.: Хамидов А. А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева. Глава 8. Теория диалектики.

³ См.: Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. [Алматы.] 2003. № 2.

⁴ См.: Батищев Г. С. Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл // Известия НАН Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2004. № 5.

диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же]...»¹ На той же позиции стоял и Г. С. Батищев в первый период своего философского творчества. В конце 1970-х годов он уже писал, что «полнота мировоззренческой функции требует, чтобы категория противоречия (и, вероятно, не только эта категория диалектики) была целостно синтезирующей в себе познавательную культуру с нравственной и художественной, т. е. чтобы в ней было осуществлено взаимопроникновение этих трёх сторон духовной культуры»². «И вообще, – заявлял он, – дело в определённой, целостной и всеохватывающей *мировоззренческой* позиции, в триединой – познавательно-эстетически-нравственной – культуре, логическим подытоживанием которой выступает развивающаяся открытая система философских категорий»³. В конце концов Г. С. Батищев добавляет к ним также и глубинное общение (то есть религиозное отношение человека к Миру) и именно его объявляет основанием синтеза всех других мироотношенческих модальностей в диалектике как системе.

Универсум, согласно Г. С. Батищеву, объективно многоуровнев. И эти уровни «суть уровни и внутри самой логики, *до глубины самой логики*, они суть образующие собой логическую, а не производную от неё многоярусность»⁴. Эта объективная логика и есть *Диалектика*. «Объективная диалектика, – пишет Г. С. Батищев, – внутри себя всегда многоуровневая, и в этой иерархии нет предела совершенствованию: и в микро- и в мегамасштабах»⁵. Всё это, согласно ему, должно учитываться при построении философской диалектики как системы.

¹ Ленин В. И. План диалектики (логики) Гегеля // *Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. М.: Политиздат, 1973. С. 301.

² Батищев Г. С. Категория противоречия и её мировоззренческая функция // *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 46.

³ Батищев Г. С. Почему антиномия разлучается с истиной // *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 246. «Дело, – пишет он, – обстоит так, что познание, художественность и нравственность одновременно и снимают друг друга в себе самих, и тяготеют друг к другу как к неснятым, порождая друг друга» (Там же. С. 247).

⁴ Батищев Г. С. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности. С. 253.

⁵ Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации. С. 183.

Принято считать, что высшей формой систем, или целостностей, является *органическая* система, или целостность. Г. С. Батищев показал, что «всеобщим и всеохватывающим, не знающим исключений и ограничений способом существования органических систем, причём как в том, что касается внутренних отношений, так и отношений к чему бы то ни было вне находимому, к любому окружению, является именно *логика снятия*»¹. Диалектика Гегеля и Диалектика Маркса, а также те варианты диалектики, которые обсуждались и разрабатывались в советской философии, ориентировались как на идеал именно на органическую целостность. Г. С. Батищев ввёл понятие *гармонической*, или *гармонически-полифонической* системы, или целостности. Она является более высокой, чем механическая и органическая системы. В гармонической системе «изначальный системообразующий принцип уже не выступает как единственный и окончательный “заранее установленный масштаб”. Ибо здесь помимо и наряду со снятием утверждается неантагонистическое противоречиво-гармоническое сотрудничество подсистем внутри системы. И поэтому такого рода система заслуживает названия *гармонической*. Ей присуща и её отличает гармонически-системная связь.

Как можно видеть, *принцип снятия сам претерпевает здесь своего рода “снятие”!* Ибо между участвующими в системе элементами и подсистемами имеет место более сложная, более тонкая, более многосторонняя взаимосвязь и взаимодействие, главной особенностью которых выступает обогащение не только какой-то одной подсистемы в ущерб и за счёт подавляемого прогресса других либо за счёт лишь узкофункционалистски повышаемой роли других, т. е. сугубо одностороннего и заранее предустановленного их “подтягивания” до ограниченного положения и места, но, напротив, обогащение *всех* подсистем и элементов системы благодаря отображению достояния каждой в достояниях всех остальных, благодаря разноуровневой циркуляции содержаний по всей системе»².

И Г. С. Батищев пришёл к выводу, что Диалектика – *философская* Диалектика, имеющая не только прикладное методологиче-

¹ Там же. С. 185. «И ничто не может избежать единственно возможной “судьбы” в органических системах и в отношениях с ними: *либо* нечто есть подлежащее снятию, т. е. *снимаемое*, *либо* оно есть само подвергающее снятию, т. е. *снимающее*, третьего же дано!» (Там же).

² Там же. С. 190 – 191.

ское, но и, прежде всего, мировоззренческое значение, – может и должна быть построена по логике гармонических систем. В свете идеала такой логики метод восхождения от абстрактного к конкретному выглядит отнюдь не универсальным, не «единственно возможным» (К. Маркс) способом теоретического постижения Мира, а лишь таким, применение которого *ограничено* органическими целостностями. Ведь «в рамках метода восхождения синтез, включение исторического содержания и возможные коррекции процесса совершаются только при условии сохранения в неприкосновенности исходного начала, с которым строго соподчинены все дополнительные “малые начала” (вся их “цепь”) и которое *задаёт* для всего процесса логическое пространство и направление исследования»¹. А это значит, что метод восхождения от абстрактного к конкретному не может быть тем методом, посредством которого, как утверждали многие, должна быть построена философская диалектика как система.

Такова в предельно эскизном изображении эволюция философских воззрений Г. С. Батищева, его философская одиссея. Мы многого не коснулись. Например, трактовки проблемы *отчуждения*, в решение которой он внёс наибольший вклад².

Выше отмечено, что в 1977 г. Г. С. Батищев принял православие. До начала 80-х годов всё это ещё почти никак не сказывается в публикуемых им работах. Но долго это продолжаться не могло: Г. С. Батищев был не такой человек. Но в условиях атеистического климата об этом невозможно было говорить в полный голос или писать «прямым текстом». И Г. С. Батищев прибегал к разного рода намёкам, аллюзиям, иносказаниям и т. п., изобретал новую, подчас неуклюжую, терминологию. Это была по своей сути примерно та же социокультурная ситуация, о которой (разумеется, по иному поводу) писал К. Маркс: «Дух говорил непонятным, мистическим языком, ибо нельзя... было говорить в понятных

¹ Батищев Г. С. Познание и творчество. С. 151. «...Можно было бы сказать, – замечает Г. С. Батищев, – что процесс восхождения имеет целую *цепь начал*» (Там же. С. 150).

² См. об этом: Хамидов А. А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева. Глава 7. Проблема отчуждения.

словах о том, понимание чего запрещалось»¹. Так, например, термин «глубинное общение» – это «кодовое» наименование *религиозного отношения*. Г. С. Батищев так пишет о глубинном общении: «Чтобы его понять, надо в него реально вступить, действительно, поступочно войти внутрь него как в (Nota bene! – А. Х.) особенное междусубъектное отношение...»². Именно в этой «особенности» и кроется суть. Но речь у Г. С. Батищева в 1980-е годы идёт уже не вообще о религиозном отношении и не о всяком религиозном отношении, а о христианском (православном) его варианте. А поскольку православие есть *теистическая* религия, постольку необходимо было говорить и писать о *Боге*. Но как? К примеру, Н. А. Бердяев мог спокойно писать о том, что человек «раскрывает себя для Бога и тем продолжает миротворение», что «человек – соучастник в Божьем деле творческой победы над ничто»³. У Г. С. Батищева такой возможности не было. И он изобретает, как уже сказано, весьма странную вербальную конструкцию «беспредельная объективная диалектика Универсума». Это и есть «кодовое» наименование Бога⁴ в данный период. И, пользуясь этим наименованием, он вынужден был выражать свои мысли примерно так: «Человек призван не замыкаться на себе самóм, подчиняя и покаяв Вселенную, но быть объективно *самокритичным* соработником объективной диалектики Вселенной во всех её неисчерпаемо богатых возможностях и перспективах»⁵. Поэтому В. А. Лекторский абсолютно прав, говоря: «Не зная о религиозности Г. С. Батищева, просто нельзя понять многих его идей этого времени»⁶.

¹ Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.]. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 39.

² Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 44.

³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Он же. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 141.

⁴ Об этом, например, свидетельствует В. Н. Шердаков (см.: Г. С. Батищев: в поиске истины пути и жизни. С. 454), об этом же говорил в частной беседе Г. С. Батищев и автору настоящего текста.

⁵ Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации. С. 194.

⁶ Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества». С. 9.

Это, конечно, верно. Однако в текстах Генриха Степановича усмотреть собственно православное учение было почти невозможно. Больше в них просвечивает влияние на него учения Махатм. Некоторые его идеи и положения можно толковать как в духе Махатм, так и в духе православия. И лишь одна его работа, написанная им в самом конце его жизни и опубликованная посмертно, радикально отличается от *всех* до этого опубликованных. Это статья «Найти и обрести себя». В ней Г. С. Батищев впервые открыто излагает свою позицию, бескомпромиссно пронизанную духом православия и однозначно отвергает всё то, что он писал и утверждал не только в первые два периода своего творчества, но и в третий. Он подвергал критике субстанциализм и субстанциалистскую Логiku. Он писал об этой Логике: «Собственно Логика идентифицируется с Миропорядком, но совершенно исключается из Миротворчества. [...] С точки зрения такой субстанциалистской Логики – Логики Миропорядка, – акт подлинного творчества, если только он вообще возможен и если он всё-таки нечто большее, чем иллюзия, абсолютно вне-логичен, а-логичен и до-логичен»¹. Этот Миропорядок – закрыт и именно в нём обитает Абсолют, «как бы он ни истолковывался...»² Г. С. Батищевым подвергалась критическому осуждению «всемудрая опека и всегарирующая принадлежность материальному или духовному абсолюту...»³ Он отвергал альтернативу: «либо убожество под сенью Абсолюта, либо самообожествление...»⁴ как ложную и отдавал предпочтение таким субъектам, «которые сами в состоянии

¹ Батищев Г. С. Диалектическая логика и творчество // Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1971. С. 200.

² Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще). С. 31.

³ Батищев Г. С. Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развития человека // Нравственный прогресс и личность. методологические вопросы нравственного прогресса и совершенствования личности. Тематический сборник. Вильнюс, 1976. С. 112.

⁴ Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще). С. 37.

начинать с самих себя именно потому, что они не находят себя под сенью какого бы то ни было Абсолюта и не вынуждены измерять себя никаким заранее установленным мерилом»¹.

В статье же «Найти и обрести себя» Г. С. Батищев заявляет: «Человек призван уважать и чтить превыше всего то и на самом деле есть абсолютное Начало и Итог. Он может и должен жить в предстоянии лицом к лицу с самым абсолютным Началом-Итогом, и именно это уготовляет ему место среди всех существ чрезвычайно высокое, полифонически со-творческое. Поистине велика такая честь!

Однако, имея столь славную перспективу, человек отнюдь не находится в состоянии готовности и не может изнутри самого себя, своими собственными силами сделать себя готовым для этой славной и высокой перспективы и предназначения. Он *никогда не застаёт себя таким, каким призван и должен быть по своему высшему назначению*. Более того, он никогда не может застать внутри самого себя достаточное богатство явных и неявных, скрытых потенциалов и резервов, т. е. такую полноту возможностей для выполнения им своего высшего назначения, выявление, развёртывание и развитие которых изнутри его сущности позволило бы ему со временем ответить своему призванию и стать тем, кем он должен быть. Наконец, скажем ещё резче и категоричнее: человек изначально никогда не имеет в самом себе, не располагает в себе тем самым внутренним Я, которое руководствовалось бы именно жадой абсолютного смысла и предстоянием абсолютному над-адресату искания, т. е. безначальному Истоку и всеохватывающему Итогу всего Вселенского бытия. В человеке нет не только полноты совершенства – это легче понять и осознать, – но нет также и целостности того сущностного ядра, из которого такое совершенство могло бы развиваться. Человек не обладает изначально подлинностью самого себя, своего внутреннего Я, своих внутренних предпосылок и достаточностью дарований.

Поэтому мало сказать, что человеку изначально не дано, но лишь предоставляется найти и обрести обращённость и посвящённость над-адресату искания, т. е. обращённость к Абсолюту. Надо ещё добавить, что человеку не дано и самому быть подлинным собой. *Он ещё и самого-то себя в существенной степени должен*

¹ Там же. С. 35.

*постараться разыскать и обрести»*¹. И в этом, согласно данной позиции Г. С. Батищева, есть величайший онтологический смысл.

Абсолют есть и Начало, и Итог... Разве теперь человек не находится «под сенью Абсолюта»?! В своей докторской диссертации один из параграфов (4-й) он назвал: «Ценностный потенциал детского личностного мира как креативного и как имманентного “внутреннему человеку” вообще». Теперь же оказывается, что этот «внутренний человек» даже у ребёнка, достоинства которого Г. С. Батищев так расписал в этом параграфе², – нечто совсем эфемерное без нисхождения на него благодати от Абсолюта...

Не станем подвергать критике данную позицию. Может, она кому-то покажется близкой. Мы не знаем, как бы сложилась дальнейшая человеческая и философская судьба Г. С. Батищева. Ведь он ушёл из жизни всего в 58 лет... Когда он что-либо принимал, он уходил в него *всем своим существом*. На протяжении своего творчества он трансцендировал, прожив и исчерпав три метафизические парадигмы. Эта была четвёртой. Не исключено, что со временем он и её бы успешно преодолел.

Но для Философии Г. С. Батищев ценен не этой последней статьёй, а всем своим прежним творчеством на каждом из пройденных им этапов. Надо специально отметить, что на каждом из этих этапов он достигал вершин, до которых *не доходили* очень и очень многие. В этой связи читатель может избрать любую из охарактеризованных выше парадигм. Так, Г. С. Батищев ещё в середине 1970-х годов преодолел позицию абсолютизации предметной деятельности. Большинство за её пределы не вышло и по сей день. Ну и что ж. Можно обратиться к тому периоду, когда и он абсолютизировал деятельность. Но при этой абсолютизации он *намного глубже* других раскрыл её атрибуты. Так что, как говорится, дело хозяйское. И. Г. Фихте писал: «Какую кто философию выберет, зависит... от того, какой кто человек...»³

¹ Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 104 – 105.

² См.: Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 25 – 27.

³ Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Он же. Сочинения. В 2х т. Т. I. СПб.: Мифрил, МСМХСП. С. 460.

Г. С. Батищев как философ при его жизни не получил должного признания. Это объясняется и общим духом советской Государственной Философии, и уровнем подавляющего большинства советских философов, которые – за незначительным меньшинством – были вузовскими работниками, отработывавшими свой хлеб насущный, следуя спущенной сверху программе курса философии, да учебникам философии, утверждёнными Министерством образования. Естественно, что они и из статей и монографий принимали и усваивали лишь то, что соответствовало их собственному уровню и кругозору. Ведь, как сказал русский философ Серебряного века И. А. Ильин: «Подобное доступно подобному и открывается только ему»¹. Кроме того, большинство работ Батищева 1980-х годов были труднодоступными широкому кругу читателей. Так что *настало время* всерьёз знакомиться с наследием этого большого философа. «Я, – пишет друг и коллега Батищева В. А. Лекторский, – думаю, что философская концепция Генриха Степановича до сих пор ещё полностью не осмыслена. Вытекающие из неё выводы для понимания человека и наук о человеке ещё не сделаны. Настоящее открытие мира Г. С. Батищева ещё впереди»². Раньше, в советское время можно было и не вполне понимать написанное и опубликованное Г. С. Батищевым. Сегодня иные времена. «Я, – пишет В. А. Лекторский, – глубоко убеждён в том, что основные идеи Генриха Степановича могут быть по-настоящему оценены и поняты именно сегодня»³. Остаётся присоединиться к этим словам.

* * *

В настоящем издании помещены некоторые главные работы Г. С. Батищева, позволяющие выработать некоторое представление о масштабах и уровне его философского творчества. Хочется надеяться, что они будут способствовать расширению и углублению собственной философской, мировоззренческо-методологической культуры читателя.

¹ Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914 – 1923 // *Он же. Собрание сочинений*. В 10-ти т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 72.

² Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества». С. 20.

³ Лекторский В. А. От редактора // *Генрих Степанович Батищев*. М.: РОССПЭН, 2009. С. 10.

Тексты расположены в хронологическом порядке за исключением первого — «Вступительное слово на защите докторской диссертации» — и последнего — текста самой диссертации. Это сделано намеренно: этим как бы очерчены основные контуры философского наследия Г. С. Батищева. В качестве Приложения помещены сохранившиеся письма философа к автору данного Предисловия. При публикации соблюдены современные требования к оформлению цитат и справочного аппарата. Примечания Г. С. Батищева помечены арабской цифрой и приводится на соответствующих страницах подстрочно. Примечания составителя помечены арабской цифрой со скобкой (напр.: ¹⁾) и помещены в конце тома в разделе «Примечания».

А. А. Хамидов

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО на защите докторской диссертации

Уважаемые члены Ученого совета¹⁾, оппоненты и гости!

Чтобы не повторять того текста доклада, который у Вас имеется, изложу суть дела под углом зрения вопроса: как, каким образом, идя по какому пути я пришёл к той позиции и тем результатам, которые ныне выносятся на защиту²⁾. Разумеется, речь идёт не о каких-то подробностях и детализациях, но только о самых существенных, решающих вехах духовного пути – таких, от выбора или невыбора которых зависит самая суть мировоззренческих решений.

Начинал я, естественно, с того, что мне довелось усвоить первоначально, – со спинозовско-гегелевского парадигмального горизонта, хотя, разумеется, это был не буквальный спинозизм или гегелизм, а мировидение, уже несущее на себе множество коррективов и модификаций, внесённых в него до моего поколения ведущими носителями этой традиции... В рамках и на почве этой парадигмы я и попытался поставить и осмыслить проблемные вопросы, мучившие меня с самого начала: Как возможно творчество? Как оно возможно гносеологически? Достаточно ли для него познавательных способностей и вообще возможностей субъекта как познающего субъекта? Как оно возможно онтологически – что именно в наиболее глубоких предпосылках миропорядка делает его уместным или не уместным, должным или недолжным? Как оно возможно антропологически? Иначе говоря, как возможно, чтобы сам человек в самом своём бытии был творцом, креативным субъектом, а не исполнителем и «творцом» лишь в кавычках, лишь по видимости, лишь в иллюзии? Что именно внутри внечеловеческого мира, внутри универсального бытия, среди которого или перед лицом которого застаёт себя человек, могло бы придать небесмысленность креативным усилиям человека? Есть ли нечто такое в предельной глубине мира, его диалектике, благодаря чему – а не вопреки – креативная жизнеустремлён-

ность человека могла бы протекать плодотворно, плодоносно для всей окружающей действительности? Чему именно, гораздо большему, нежели своё собственное бытие, человек мог бы посвятить свою креативную волю? Да и всю жизнь в её наивысших возможностях и потенциях?

Однако попытки последовательно, безущербно принять эти и подобные им вопросы и осмыслить их, чтобы найти им решения, привели меня к радикальному конфликту с усвоенной мною парадигмой, с рамками, которые я вынужден оказывался навязывать логике этих вопросов даже при их постановке. Картина конфликта представала такой. На одной стороне были факты творческой жизни субъектов, факты культурной истории человечества и возможные её продолжения в каждой личности – феномены подлинной креативности, творческого подвижничества, мужества в искании и обретении истины, добра и красоты. Разумеется, эти феномены, эти факты во многом были далеко не просто эмпирические факты, поддающиеся внешнему наблюдению и описанию... Скорее это были факты внутреннего опыта. Но игнорировать их было нельзя. На другой стороне выступал способ объяснения и истолкования, способ сведения воедино всех концов и начал, и это был такой способ, который обязывал прочитать и, если потребуется, с упорством докапываться до обнаружения того сценария для человеческой истории и для каждой человеческой жизни, который таится всецело внутри внечеловеческой действительности и в котором пред-содержится всё существенное, всё главное, согласно чему мы все должны и призваны жить. Надо только повнимательнее вчитаться в этот детерминирующий сценарий. Всё там предусмотрено, в недрах миропорядка! Всё там пред-заложено, всё заранее логически преформировано. Человек же, да и всякая, большая или малая социальная группа и всё человечество, – лишь вынужденно проигрывает, лишь исполняет те роли, которые выпали каждому и которые предписаны всё детерминирующим и всё побеждающим объектным миропорядком, точнее – изначальным средоточием этого миропорядка – абсолютной Субстанцией. Именно Субстанция всё из себя порождает, всё формирует, ведёт, властвует, всё удерживает в сетях зависимости от себя или же предоставляет так называемую относительную самостоятельность, якобы независимость, которая в конечном счёте лишь подчёркивает неизбежное торжество логики Субстанции.

Этот, субстанциалистский способ объяснения толкал меня на путь насилия над фактами, особенно же – над феноменом творчества, требовал отрицания и подавления неуместных притязаний человека на то, чтобы свободно начинать с начала, самоопределяться, выбирать себе путь, открывать непредписанный смысл. Вообще все притязания на душевно-духовную жизнь представляли как неуместные, неоправданные и незаконные, как обречённые на иллюзорность, на редукцию к безличностным и бессубъектным отношениям и качествам, к объектным детерминациям. Более же всего попадала под подозрение, как неподлинная, именно творческая жизнь – устремлённость высших духовных потенциалов человека. Оказалось, что признание Субстанции как абсолютного объектно-детерминирующего, объектно-преформирующего начала всех начал, как первичного вместилища всех возможностей всякого бытия, всякой жизни и всякой творческой устремлённости субъекта уже тем самым подводит под запрет и обрекает на тщету внутри-субъектную и междусубъектную собственно творческую жизнь. Законным и логически оправданным представало только то, что порождено и выводимо из Субстанции. В особенности субъект-объектное отношение, принимаемое за единственно фундаментальное отношение человека к миру, было тем ограничивающим принципом, той обязательной рамкой, которая не оставляла места для творчества и делала необходимым редукционизм – тот философский редукционизм, действием которого человек как субъект сводился к тому, что исходит из объекта и в конечном счёте из абсолютного объектного начала – Субстанции, т. е. к тому, что предписывает человеку во всём существенном готовый «сценарий» для его жизни. Значит, в конечном счёте человек сводился к продукту объектной, бессубъектной стихии и лишался своей субъектности. Так субстанциализм предстал в своей враждебности к творческой субъектности – предстал под девизом: *только Субстанция есть субъект* и ничто кроме неё! Но за этой редукцией грозила и дальнейшая – сведение уже к во все омертвлённому, объектно-вещному бытию. Так субстанциализм вынуждал смотреть на творчество с позиций не-творчества и отрицания подлинности творчества, вынуждал не верить и не доверять фактам креативности, нигилистически видеть самый феномен креативности. Принцип Субстанции обнаружил свой не-творческий и анти-творческий характер. Творчество возмож-

но было утверждать только вопреки Субстанции и всему субстанциализму.

Субстанциализм подрывал самую возможность взаимности между субъектами в их творчестве, возможность взаимной полноты креативной жизни. Он явился *бессубъектным* мировоззрением – *монологическим*, т. е. таким, которое обесмысливало притязание на самостоятельность со стороны субъекта-человека, обрекало его на тщету, вело по пути запрещения и априорного отбрасывания возможности чего бы то ни было таинственного, запредельного, недоступного всевидящему оку философа... Перед лицом такого конфликта между парадигмой философствования и фактами креативности я выбрал верность фактам – феноменам творчества и незавершимым процессам становления субъектного мира каждого человека, его явным и открытым потенциям. И тогда субстанциализм в моих глазах потерял доверие и рухнул.

Тогда я продолжил поиски ответов на мучительные проблемные вопросы, сосредоточившись внутри человеческого бытия, внутри антропологических сюжетов и попытался придать им максимально высокий статус, во всём возможном идя навстречу их собственной, ничем не подавляемой и не терпящей уже никакого ущерба логике. Это специфически антропологическое, собственно человеческое бытие было принято мною за самостоятельно сущее и достойное утверждения в его специфике. Это, разумеется, не означало какой-либо безотносительности к остальному миру, но соотносительность, которая прежде, на субстанциалистских позициях подавляла и отрицала субъектность, теперь была мною переосмыслена в духе перевёртывания прежнего соотношения, его обращения наоборот: если раньше субстанциальный миропорядок был тем, чему в жертву приносился человек, то теперь, наоборот, субстанциальность была мною приписана самому же субъекту-человеку, хотя бы в тенденции и потенциях его развития и совершенствования. Асимметрия между миром и человеком сохранялась, но была повёрнута другим своим концом – человек сам был призван обрести субстанциальные характеристики и стать монополистом смысловой ценностной устремлённости, подобно тому, как раньше мир диктовал ему смысл извне. Творческий монологизм самого человека – творца самого себя и своей судьбы – пришёл на смену монологизму бессубъектного начала. Но это был *тоже* монологизм, хотя и коллек-

тивно-человеческий. Человек возносился на высоту авторства своей жизни и всего сценария своей судьбы – авторства, в котором креативность человека была исключительным его достоянием и которая не обладала и не нуждалась во взаимности или сопричастности ни с кем. Именно через неделимость и монополию в авторстве, в жизне-творении человек и утверждал своё развитие и совершенствование себя как субъекта. Так во второй период своих исканий я перешёл на позицию, которая казалась радикально альтернативной и противоположной субстанциализму – на позицию *анти-субстанциализма*.

В этот период мне первоначально казалось, что вместе с таким изменением позиции я обрёл существенно бóльшую степень приближения к фактам, поскольку постарался воздать человеку по его максимально возможному высокому достоинству и призыванию. В самом деле, редукции творчества к исполнительству, к воспроизведению субстанциально заданных предопределений, ближайшим образом – социально заданным образцам, к интериоризации и усвоению, к формированию извне был положен конец. На место пассивного положения человека и его репродуктивной, всецело зависимой жизни пришло инициативно творческое, авторское его бытие: от самого человека, от его творческих устремлений зависело теперь очень многое в мире и, в первую очередь, складывание сценария его исторического восхождения. Само мироздание выступило как тот фон, на котором человек развёртывает свои культурно-созидательные устремления, онтологически конструктивное вхождение во вселенское бытие вообще. Главное же – в том, что субъект-объектное отношение уже не выглядело как единственно возможное и фундаментальное, и поэтому угадывалось не менее фундаментальное по своему онтологическому статусу междусубъектное отношение. Казалось, чего желать большего, когда человеку отдано было всё – вся полнота суверенности, творческой инициативы, авторства, жизнеустремлённости, в которой он не нуждался ни в каких подсказках и авторитетах, будучи сам достаточным центром и авторитетом для себя самого.

Однако анти-субстанциалистский подход или парадигма, в свою очередь, обнаружили свою исчерпанность, свою коренную неудовлетворительность. Ибо этот подход (или парадигма) не давали мне найти ответы на самые главные вопросы – как возможно

творчество онтологически и аксиологически? Анти-субстанциализм не выводил на такие горизонты и в такие сферы, где можно было бы уразуметь небесмысленность человеческой воли к творчеству и гармонично вписать её во всё мироздание, в контекст объективной диалектики. Напротив, вместо того, чтобы открыть путь человеческому тяготению к универсальной смысловой укоренённости и достойной смысловой посвящённости своего творчества, этот подход подменял характеристики пути якобы изначально данными свойствами и достоинствами самого же путника. Повышение статуса творчества достигалось ценой умаления и даже нигилизма к проблематике наследования, причём даже в границах историко-культурных традиций и предпосылок, не говоря уже о предпосылках внечеловеческих, значение которых подвергалось редукции так, как если бы собственные усилия и решимость человека могли заменить собой онтологические корни и итоговые смыслы.

Сказалось также влияние так называемого деятельностного подхода³⁾, который сам по себе соответствует мировоззрению субстанциалистскому, но который порождает или поддерживает иллюзии имманентной способности человека (или социума) управиться собственными силами со всеми проблемами. Отсюда, даже и после преодоления плена субстанциализма, сохраняется на анти-субстанциалистской почве упование на некую потенциально абсолютную суверенность и автономию, – упование на себя как на господина и хозяина всей вселенской «кладовой» и бытийного фона, на котором развёртывает себя лишь якобы самому же себе обязанная воля к творческому переустройению и формированию, накладыванию печати своей формирующей воли на «пластичный» мир вокруг. Однако вот это-то самое притязание человека быть центром бытия, его аксиологической вершиной, а поэтому имеющим право на покорение природы и завоевание господства над ней – как раз и оказалось несостоятельным и неправомерным – ни онтологически, ни аксиологически, ни особенно экологически, т. е. с точки зрения философских уроков из глобально-экологических проблем.

В пределах анти-субстанциализма человеческое творчество лишено объективных критериев для решения любых задач-трудностей, особенно же объективных ценностных критериев, которые позволяли бы делать универсально оправданный выбор

между должным и недолжным сообразно самой объективной диалектике космогенеза. Анти-субстанциализм подрывал возможность объективно раскрыть человеческое творческое призвание. Он обращал человека в закрытое для остального мира, самодовлеющее существо, и даже безмерно превозносящее себя. Это резко противоречило фактам истории культуры и глубинного общения⁴⁾, говорящим о том, что во Вселенной есть то, чему человеку достойно посвятить себя и свою креативность. Анти-субстанциализм предлагал вместо линзы, позволяющей лучше распознать и адекватно встретить вселенское бытие, – всего лишь зеркало для самолюбования человека в состоянии оболъщения своим мнимым всесовершенством. Но перед лицом глобального экологического кризиса никоим образом нельзя было отдавать дань человеческому несамокритическому самовозвеличиванию и закрытости. Важно было именно в понимании самой креативности извлечь уроки из этого кризиса. Так в моих глазах рухнул также и анти-субстанциализм.

Выход мною был найден в обращении к междусубъектному подходу – полифонически-гармоническому, который вместе с тем есть также подход принципиально многоуровневый, предполагающий присутствие и в человеке и повсюду вне его не только доступных, но также и кардинально не доступных, запороговых уровней, или ярусов бытия. Эти уровни образуют иерархию, внутри которой действуют принципы «всё во всём»⁵⁾ и «подобное встречается с подобным себе»⁶⁾. Этот подход впервые дал возможность преодолеть равно и субстанциалистский бессубъектный мир, и анти-субстанциалистский закрытый субъективизм, а главное – преодолеть последовательно радикально общий их концептуальный «знаменатель» – *антропоцентризм*⁷⁾. В атмосфере между-убъектности монологизм уже не просто поворачивался той или другой своей стороной, но замещался поли-субъектностью, полифонией субъектных миров, из числа которых никто и никакая совокупность их не может притязать быть центром или вершиной бытия, а равно и не имеет оснований конструировать по своему мерилу, т. е. своемерно – образ абсолютного начала, выдавая за такое начало лишь онтологизированную проекцию во вне своего собственного коллективного субъективизма.

При таком подходе пришлось учиться уважать в человеке запороговые содержания, учиться принимать во внимание их посто-

янное присутствие и возможность их влияния на явные процессы. Это дало ключ к выделению принципиально разных уровней, которым принадлежит, с одной стороны, творческая деятельность, а с другой – собственно творческое, или креативное отношение человека к миру и к самому себе. Никакая деятельность не может породить изнутри своей сферы это креативное отношение, тогда как это отношение служит предпосылкой, первичным условием, придающим деятельности творческий и, далее это раскрывается: наследующе-творческий, характер. Это по своей сути – ценностное отношение. Для осмысления его важно оказалось последовательно провести объективное понимание безусловных ценностей, которые, в свою очередь, преломляются также и как общечеловеческие. Это дало также ключ к осмыслению всей сугубой специфичности креативной задачи-трудности, а также позволило найти путь и способ, которым достигается сдвиг порога распреде-чиваемости через глубинное общение между субъектами. Таким образом, все главные результаты диссертационного исследования стали возможны именно благодаря междусубъектному подходу, благодаря присущей ему полифонически-гармонической логике.

ПРОТИВОРЕЧИЕ КАК КАТЕГОРИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Содержание

Введение	56
§ 1. Диалектическое мышление как мышление, постигающее противоречия объекта.	56
§ 2. Недопустимость подмены категории противоречия «суммой примеров».	57
§ 3. Позитивистское ликвидаторство и иррационалистское «признание» противоречий.	60
§ 4. Относительно так называемой «специфики» противоречий в мышлении.	62
Глава первая. Диалектическое противоречие в его отношении к языковой формальной антиномии	65
§ 5. Природа принципа непротиворечивости с точки зрения категории деятельности.	66
§ 6. Дискурсивность рационального мышления и языковая формальная антиномия.	73
<i>Результаты разрешения диалектического противоречия, лишённые всякой связи с самим противоречием</i>	76
§ 7. Попытки ликвидировать диалектическое противоречие с помощью операции различения (дистинкции).	76
§ 8. Относительно так называемого «противоречия в разных отношениях». «Диалектический» дистинктивизм и Иммануил Кант.	80

<i>Диалектическое противоречие как неразрешённая антиномия</i>	90
§ 9. Сведение диалектического противоречия к антиномии (антиномизм).	90
§ 10. Диалектическое противоречие в форме антиномии, утверждаемой в противовес положительным наукам. Романтическая диалектика в афоризмах.	96
§ 11. Антиномия самой проблемы диалектического противоречия.	108
 Глава вторая. Отношение к категории противоречия как обусловленное некоторыми современными тенденциями научного познания	111
<i>Некоторые современные тенденции научного познания</i>	111
§ 12. Последствия разделения труда и отчуждения в сфере науки. Языковой фетишизм.	112
§ 13. Раздвоение познания: разрыв между творческим процессом и результатами познания.	123
<i>Ближайшие социально-гносеологические корни дистинктивизма и антиномизма</i>	126
§ 14. Позитивистский характер дистинктивизма. Семантический субъективизм и технически-прагматический идеал единой «непротиворечивой системы» мира.	127
§ 15. Иррационалистский характер антиномизма. Иррационализация творчества.	137
 Глава третья. Категория диалектического противоречия и логика рационального творческого процесса	145
§ 16. Разрешение диалектического противоречия как не имеющего ничего общего с его «устранением».	145
<i>Попытки устранить антиномию самой проблемы диалектического противоречия</i>	152
§ 17. Концепция сосуществования двух «типов» мышления: антиномически-противоречивого и формально-непротиворечивого.	152

§ 18. Диалектическое противоречие, выступающее как противоречие между разными теориями. Комплементаризм.	153
§ 19. Дуалистический разрыв между способом исследования и способом изложения.	158
<i>Эвристический процесс как процесс разрешения диалектических противоречий</i>	163
§ 20. Рациональное познавательное творчество как развёртывание логики предмета.	163
§ 21. Проблема совпадения способа изложения со способом исследования. Изложенная теория как «система систем».	170
§ 22. Противоречие как «мотор» восхождения от абстрактного к конкретному. К проблеме начала восхождения.	178
Вместо заключения.	185

*Противоречие – источник
всей диалектики
К а р л М а р к с*

ВВЕДЕНИЕ

**§ 1. Диалектическое мышление как мышление,
постигающее противоречия объекта**

Глубочайшей особенностью диалектического мышления является сознательное владение категорией противоречия. «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов...*»¹ При этом противоречие понимается как присущее любому предмету в любом его аспекте, т. е. как универсально-всеобщая философская категория. Универсальность диалектического противоречия как формы самой материальной действительности служит основанием и гарантией роли категории противоречия в качестве активной методологической формы человеческого познающего мышления.

Однако марксистская материалистическая диалектика отличается не тем, что она вообще признаёт всеобщность противоречия, а тем, *как* она его истолковывает и *какую* отводит роль по отношению к другим всеобщим формам действительности, а потому – пониманием роли этой категории как формы познания *истины*. Взгляд, согласно которому диалектика состоит в «искусстве» нагромождать противоречия, есть просто попытка представить её в карикатурном виде. Так, например, Дюринг приписывал диалектике следующий тезис, будто бы выражающий её основной принцип: «чем противоречивее, тем истиннее...»². Но на деле изолировать противоречие от его разрешения столь же нелепо,

¹ Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 249.

² Цит. по кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 122.

как отрывать причину от действия, абстрактное от конкретного или средство от цели и пытаться понять одно вне всякой связи с другим, с другой соотносительной категорией. Диалектика, если, конечно, она не подверглась вульгаризации или превращению в какую-нибудь разновидность «трагической диалектики», рассматривает объективное, диалектическое противоречие именно как разрешающееся, как не могущее не разрешаться и как обязанное своим существовавшим исключительно процессу своего непрерывного разрешения и воспроизведения в ходе развития того объекта, которому оно внутренне присуще.

Марксистская диалектика усматривает в противоречии тайну самодвижения, саморазвития всякого предмета, тайну единства многообразия как сращения взаимоисключающих его моментов. Но вместе с тем диалектическое противоречие – не какая-то «вещь в себе», о которой мы каждый раз можем лишь догадываться, что она скрывается позади теоретической картины исследуемого предмета, каким мы его знаем в науке и каким он явно изображён дискурсивным рациональным мышлением. В. И. Ленин отмечал, что диалектика – это *не просто признание, но познание* имманентных объекту противоречий¹, т. е. не догматическое постулирование, а выражение противоречий средствами теоретического мышления «в логике понятий»².

Действительно объективное, диалектическое противоречие выступает в познании *не* как лишь субъективное условие достижения истины, *не* как принадлежность тех «строительных лесов», которые надо убрать, чтобы увидеть само здание истинной теории, а как важнейший конструктивный элемент самого этого здания. Иначе говоря, оно играет не роль негативного средства, а роль столь же *позитивную*, как и другие философские категории.

§ 2. Недопустимость подмены категории противоречия «суммой примеров»

До тех пор пока не поставлена со всей серьёзностью проблема строгого обоснования всеобщности какой-либо категории, вряд ли можно говорить о её подлинно философском анализе. Пробле-

¹ См.: Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 357.

² См.: Там же. С. 252.

ма обоснования всеобщности категории противоречия оказалась, как показывает история философии и идеологической борьбы вокруг неё, в меньшей степени, чем многие другие, поддающейся упрощённому, вульгаризаторскому «решению».

Наиболее распространённой формой вульгарного толкования философских категорий вообще и диалектического противоречия в частности является сведение каждой из них к такому абстрактно-общему представлению, которое непосредственно «подтверждается» любыми фактами. Тогда получается, что, с одной стороны, имеются претендующие на повсеместную истинность положения, а с другой, – факты, взятые исключительно в аспекте этих положений *помимо* какой бы то ни было *особенной* формы, в которой только и можно действительно схватить всеобщее и выработать конкретное понимание его. Всеобщее уподобляется ночи, когда «все кошки серы...». Факты превращаются поэтому совершенно неизбежно в аморфную массу сведений, заимствованных из самых различных областей знания, причём их упорядоченность (мнимая конкретность) обратно пропорциональна их количеству. Иначе говоря, они выступают просто как «сумма примеров»¹. Философская же категория низводится столь же неизбежно до роли наиболее общего названия ко всем иллюстрирующим её примерам, так что чем больше примеров, тем скуднее общее всем им содержание. Всё философское исследование подменяется в таком случае процедурой подведения всё новых и новых фактов под неизменно тощее общее положение, и это будто бы означает по отношению к фактам их «обобщение», а по отношению к общим положениям – их «подтверждение». На деле эта процедура – столь же скучная, сколь бесплодная – не имеет никакого отношения к диалектике – ни к гегелевской, ни к марксистской. Не удивительно поэтому, что Маркс считал недопустимым прямое подведение конкретного под абстрактное². В одном из писем к Энгельсу он протестовал против извращения и ложного применения диалектики Ф. Лассалем: «Гегель никогда не называл диалектикой подчинение множества случаев одному

¹ Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 357.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. М., 1961. С. 76.

общему принципу»¹. Ленин придавал первостепенное значение задаче преодоления и искоренения этой тенденции сводить диалектику к сумме примеров, ибо «подведение массы случаев под общий принцип не есть диалектика»².

Когда метод сведения к сумме примеров применяется к категории противоречия, все пороки этого «метода» становятся особенно наглядны. В самом деле, что означает попытка проиллюстрировать диалектическое противоречие непосредственно на каком-нибудь факте, вне всякой связи с гносеологическим анализом? Это означает, что противоречие берётся и фиксируется не как выполняющее свои функции в структуре научной теории, не в его отношении ко всей системе теоретических определений предмета, а как вполне самостоятельная характеристика предмета, изолированная от других его характеристик и вырванная из связи с ними. Но такая изолированная характеристика неизбежно превращается из теоретической в эмпирическую, в фрагмент описания предмета. Вместе с этим превращением мы попросту покидаем сферу диалектического разума и благополучно застреваем в сфере его превращённой формы – рассудка. Последнему, как известно, свойственна *рядом-полагающая*, внешняя рефлексия, которая лишь сравнивает, производит различия, классифицирует и каталогизирует «признаки» предмета как эмпирически данного. Таков удел почтенного рассудка.

Но в составе эмпирической картины предмета то, что предполагалось фиксированным как пример противоречия, неизбежно претерпевает загадочные превращения и оборачивается либо обыкновенным различием, либо просто бессмысленным и ничем не оправданным нарушением элементарных формально-логических требований. Ведь вместо движения мысли в логическом (собственно теоретическом) «измерении» предмета (которое здесь полностью утрачено) мы теперь имеем только рядом-положенные, поставленные на одну плоскость характеристики предмета. Поэтому противоречие, при попытке уложить его на этой плоскости, либо сводится к различию между *двумя* характеристиками предмета, либо вырождается в одновременное и ут-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 1-е. Т. XXIII. С. 51.

² Ленин В. И. Конспект «Переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844–1883 гг.». М., 1959. С. 280.

верждение и отрицание *наличия* одного и того же определённого «признака» в эмпирической картине предмета. Таким образом, попытка оправдать объективную всеобщность категории диалектического противоречия путём процедуры непосредственного «подтверждения» общего положения («любой объект содержит в себе противоречие») на подводимых под него примерах с необходимостью приводит к тому, что:

1) либо противоречие исчезает, не поддаваясь однозначному фиксации и выражению и оказывается подменённым различием,

2) либо, если мы всё-таки настаиваем на формулировании здесь противоречия в строгом смысле, отбрасывается даже расчётная определённость мышления и открывается простор для алогизма и мистики...

К сожалению, некоторые формальные логики, довольствующиеся уровнем рассудочной рефлексии, натолкнувшись на эту дилемму, поспешили объявить диалектическое противоречие не существующей в действительности «гегельянской выдумкой». И всё ведь только потому, что оно эмпирически недоступно и его, как и стоимость товара, нельзя пощупать и попробовать на зуб... Эти формальные логики, однако, лишь продолжают и довершают ту разрушительную работу, которая была начата догматическим сведением диалектики к сумме примеров, а теперь оправдывается служением позитивистскому идеалу «чистой и строгой» науки. Мы ещё увидим, что это за «чистота» и «строгость»...

§ 3. Позитивистское лаквадаторство и иррационалистское «признание» противоречий

Позитивизм провозглашает «ниспровержение» философских категорий на том основании, что они «не понятны» рассудку, сделавшему горизонт обыденного сознания критерием «научности». Он систематизирует, обосновывает и обобщает предрассудки этого сознания, придаёт им наукообразную форму и обращает против диалектики, которую он объявляет лишённой смысла... Крайняя узость воззрения не позволяет позитивистски ориентированному мыслителю видеть в противоречиях что-либо иное, кроме их языковых феноменов, терминологической скорлупы, которая к тому же представляется ему совершенно неизбежно

как самостоятельный, самодовлеющий факт, как фрагмент некой языковой действительности (языковый фетишизм). Поэтому позитивизм проповедует крайнюю *субъективизацию* противоречий, объявляя их всегда и во всех случаях чистым продуктом человеческой способности производить путаницу, вздор и абракадабру. По существу постулируется некая свобода воли ошибаться, ибо в заблуждении позитивизм, конечно, тем более не видит предметного содержания, что он не видит его в истине. Именно этой дурной свободной волей позитивизм и склонен объяснять тот факт, что человечество до сих пор так и не вняло его (позитивизма) призыву очистить своё мышление от всех и всяких противоречий и продолжает воспроизводить противоречия как в своей предметно-материальной деятельности, так и в её идеально-духовном отражении, причём воспроизводить во всё возрастающих масштабах.

Антиподом и противоядием против позитивистских ликвидаторских настроений по отношению к категории противоречия представляется на первый взгляд апелляция непосредственно к глубинам бытия. Однако если к бытию апеллируют *непосредственно*, т. е. толкуют превращение противоречия объектов в противоречия познания как факт совершенно случайный для их философского исследования и не подлежащий в нём рассмотрению, то результатом оказывается так называемая онтология. Согласно онтологической концепции, можно изучать диалектическое противоречие как всеобщую форму действительности, полностью отвлекаясь от того, *как* это противоречие выступает в познании и *как* и *почему* кристаллизуется оно в виде категории теоретического мышления, – все эти проблемы считаются производными, прикладными. Онтологическая концепция противоречия претендует на то, что она может быть полностью завершена *до* решения всех этих логико-гносеологических проблем и *независимо* от них, как если бы их вообще не существовало.

Однако независимость подобного рода, как показывает вся история философии, всякий раз оказывалась в конечном счёте мнимой. Всеобщая диалектика *познаваемого* схватывается не иначе, как через диалектику *познания*. А законы познания образуют не вспомогательные «леса» вокруг здания истины, а её собственную логику, её живую деятельную структуру. Коль скоро мы учитываем, что объективность формы познающего мышления – пред-

посылка истины, то законами познания оказываются не какие-то специфические характеристики субъекта, а как раз те же самые всеобщие определения действительности. Следовательно, если последние не поняты как выступающие в человеческом познании в качестве форм его активной деятельности – категорий, – то способ, каким можно до них всё-таки «добраться» и «ухватить», предстаёт как нечто или невозможное или совершенно мистическое. Ведь в таком случае пришлось бы фиксировать их *помимо* науки и безотносительно к решению методологических проблем, которые она ставит. Иначе говоря, пришлось бы обратиться к какой-то другой «способности» человека, отличной от вырастающего из науки диалектического разума. Такую «способность» по-своему уже «открыли» современные критики науки – иррационалисты. Именно они охотно трактуют противоречие как характеристику бытия, т. е. как онтологическое, хотя, разумеется, это «бытие» имеет мало общего с объектом научного познания. Ещё Сёрен Кьёркегор, прародитель современного экзистенциализма, назвал противоречие сердцевиной экзистенции. Иррационализация противоречий стала традицией в немецком неогегельянстве. Не нужно лучшего аргумента в пользу тезиса о недоступности бытия для рационального познания, чем его противоречивость *в противоположность* последнему. Ясно одно: сторонники онтологической концепции должны, как минимум, отдавать себе отчёт в том, куда ведёт её последовательное отстаивание...

Марксистское решение проблемы противоречия невозможно иначе, как путём анализа, содержащего систематическое опровержение и преодоление как позитивистского ликвидаторства диалектических противоречий, так и их иррационалистского «признания» и «утверждения».

§ 4. Относительно так называемой «специфика» противоречий в мышлении

Когда обосновывают необходимость «учитывать» специфику диалектических противоречий, какими они выступают в познающем мышлении субъекта, часто ссылаются на то обстоятельство, что человеческое мышление не может не модифицировать объективных противоречий при их идеальном воспроизведении. Мышление будто бы всегда сковано теми ограничениями, которые

накладывает на него непреодолимая «изначальная специфика сознания» человека. Однако если только однажды и «отчасти» допустить эту субъективную «специфику», то в дальнейшем исключительно ценой непоследовательности и эклектизма можно спасти мышление от *полного поглощения* этой «спецификой». Иначе говоря, здесь таится не что иное, как кантианская гносеология с её дуалистическим разрывом субъекта и объекта.

Поэтому и категория диалектического противоречия, поскольку предстоит понять её как одну из необходимых всеобщих форм познания *истины*, берётся как *тождественная* для мышления с его предметом, а не как форма «связи» между ними как различными и лишь взаимодействующими между собой чужеродными друг для друга моментами. Иначе говоря, речь не идёт о противоречии, каким его пытаются фиксировать в онтологическом, гносеологическом учениях или в учении о категориях, когда эти учения существуют одно *наряду* с другим. Такое подразделение на три «учения» вообще снимается. Поэтому противоречие рассматривается как категория, являющаяся столь же принадлежащей объективной диалектике, сколь и субъективной, столь же относящейся к теории познания, сколь и к логике. Оно – категория одной единой науки – диалектической логики – в полном соответствии с ленинским принципом совпадения диалектики, логики и теории познания. «Диалектика и *есть* теория познания... (это... *суть* дела)»¹.

Таким образом, как это ни парадоксально, категория диалектического противоречия берётся в качестве категории теоретического *мышления* и одновременно именно для того, чтобы удержать её как таковую, а не подменить чем-либо иным, рассматривается как совершенно лишённая какой бы то ни было «изначальной» специфики, исходящей от субъекта. Вся её *особенность* как категории мышления целиком и полностью сводится к тому, что она лишь обнаруживает – в своей функции, в своей активной методологической роли в познании, в своём существовании как содержательной формы познавательной *деятельности* – свою универсальную всеобщность как формы самой объективной, ма-

¹ Ленин В. И. К вопросу о диалектике // *Он же*. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 360. См.: Батищев Г. С. Истина и принцип совпадения диалектики, логики и теории познания // *Философская энциклопедия*. Т. 2. М., 1962. С. 349 – 350.

териальной действительности, в себе и для себя. (Здесь вполне уместна аналогия между категориями – этими «деньгами духа» – и реальными деньгами, которые в качестве особенного товара лишь реализуют всеобщность стоимости в товарном мире.)

Поэтому вся суть дела заключается в том, чтобы раскрыть гносеологические, методологические *функции* категории противоречия как идеальное обнаружение её субстанциальной *всеобщности*, в том, чтобы проблему гарантии этой всеобщности решить как проблему *деятельности* познающего мышления. Категории вообще должны быть поняты не как отчуждённые, принявшие вид самостоятельных сил и стоящие над всем миром и человеческой активностью, а как формы человеческой деятельности, которые, выступая в качестве идеальных, совпадают с формами объектов. Это совпадение осуществляется не каким-то посторонним рациональному процессу иррациональным «отнесением» к объекту, а самой деятельностью и имманентно ей. Ибо само активное методологическое функционирование категорий – это не дополнение к тому, что в них тождественно всеобщим формам действительности, а единственно возможный способ, каким они реализуют своё совпадение с последними. Они выполняют свои функции *в меру* своего совпадения с этими формами. Стало быть, исследование противоречия как универсальной формы познания истины, занимающей по необходимости определённое место *в структуре, научной теории*, – ключ к усмотрению и доказательству его универсальной всеобщности в самой действительности.

* * *

Резюмируем сказанное. Во-первых, попытаться исследовать противоречие как категорию диалектической логики – это значит взять его *не* просто как закон бытия, игнорируя его гносеологические функции, т. е. как чисто онтологическую категорию, и в то же время *не* как атрибут познания, достояние субъекта в отличие от всякого объекта, а как категорию, тождественную для мышления и бытия. Во-вторых, нельзя понять, что такое диалектическое противоречие, на уровне эмпирического описания. Это можно сделать, лишь проанализировав его особое место и его особую роль в структуре научной теории, воспроизводящей логику предмета.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ. ПРОТИВОРЕЧИЕ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ЯЗЫКОВОЙ ФОРМАЛЬНОЙ АНТИНОМИИ

Диалектическая логика вовсе не выдумала противоречия в процессе познания. Они – очевидный, повсеместный, массовый и всеми констатируемый факт в развитии науки. Простое признание этого факта отнюдь ещё не говорит о том, что признающий его – диалектик. Даже те, кто склонен отрицать противоречие как играющую положительную роль в познании категорию диалектической логики, констатируют, что исследователи постоянно наталкиваются на новые и новые антиномии и что ими кишит вся история науки. Все дело в истолковании этого факта, в объяснении того, почему и каким образом развитие научного познания с каждым шагом своего прогресса воспроизводит противоречия, доводит их до самой резкой, антиномической и парадоксальной формы, разрешает их после мучительных поисков и неудачных попыток, а затем формулирует опять, хотя и в новом, подчас неузнаваемо новом виде.

Столь же несомненным, как этот факт, является и существование запрещающего его так называемого принципа непротиворечивости. Для рационального раскрытия природы этого формально-логического принципа надо взять его не в качестве абстрактного долженствования, не в качестве нормативного требования, а как выражение конкретной и специфической необходимости, вытекающей из сущности тех феноменов, к которым этот принцип применяется.

Если зафиксировать факт, о котором выше шла речь, то перед нами окажется просто *языковой*, терминологический феномен. Можно обратиться к такой высокоразвитой в отношении диалектической культуры мышления науке, какой, бесспорно, является политическая экономия капитализма, изложенная в «Капитале» К. Маркса. Но и в этом случае непосредственно мы имеем

дело первоначально лишь с языковыми феноменами. Словесные же выражения противоречий, наличие которых нетрудно констатировать в тексте «Капитала» (например, «капитал не может возникнуть из обращения и столь же не может возникнуть вне обращения»¹), сами по себе ещё не дают права делать далеко идущие логико-гносеологические выводы, касающиеся объективного и необходимо-всеобщего характера противоречий.

§ 5. Природа принципа непротиворечивости, с точки зрения категории деятельности

Марксизм даёт возможность подвергнуть старый формально-логический принцип непротиворечивости исследованию в аспекте, весьма далёком от традиционного, а именно, в аспекте, который становится доступен анализу, если вооружиться марксовой категорией деятельности. Что же это за категория?

Всякая человеческая деятельность прежде всего включает в себя процесс превращения свойств субъекта деятельности, выступавших в виде характеристик его способа действия, его движения и жизни, в свойства объекта деятельности, в характеристики, которые передаются человеком предмету и получают новую форму существования, неотделимую от своего предмета-носителя. Этот процесс Маркс назвал *опредмечиванием* (*die Vergegenständlichung*). Деятельность не может не быть опредмечиванием. Ибо лишённая всякого предмета, беспредметная деятельность, которая бы ни в каком объекте не воплощалась, ни в каком материале не выполнялась, ни в чём не кристаллизовалась, – совершенно невозможна. Вся материальная и духовная культура человечества предстаёт первоначально как огромное скопление результатов человеческой деятельности, как «предметное тело» человеческой цивилизации: технические сооружения, орудия и механизмы, сложнейшие научные аппараты, царство книг и мир произведений искусства, строения, одежда, результаты обработки человеком своих собственных естественных форм и т. п. – во всём этом решительно ничего нельзя понять, если не видеть, что здесь вещество природы (в самом широком смысле) служит лишь носителем принципиально новых свойств – свойств социальных. Эти последние и пред-

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1. 1950. С. 172.

ставляют собой застыгшую, выполненную в веществе природы и запечатлённую («закодированную») в нём деятельность всецело общественного существа – человека.

Поскольку деятельность находит своё завершение в преобразовании вещества природы и лишь косвенно преобразует «природу» самого человека, постольку деятельность выступает как труд, а опредмечивание – это созидатель «очеловеченной» действительности, предметных форм культуры человека, и лишь опосредствованно – через преобразование вещей как вещей – также и способ созидания человеком самого себя... «Труд во время процесса труда непрестанно превращается из формы беспокойства в форму бытия, из формы движения в форму предметности». Но вот труд завершён: «Процесс угасает в *продукте*... Труд соединился со своим предметом. Труд опредмечен, а предмет обработан трудом. То, что со стороны рабочего проявлялось в форме беспокойного движения, со стороны продукта проявляется теперь как покоящееся свойство, в форме бытия»¹.

Какова дальнейшая судьба продукта труда – вещного продукта деятельности в собственно материальном производстве? Конечно, он может быть просто потреблён, производительно или непроизводительно, т. е. использован как какой-нибудь готовый дар природы – совершенно безотносительно и с полным безразличием к тому, является ли предмет потребления результатом труда человека. Но продукт труда может быть присвоен и таким способом, когда он выступает именно как опредмеченный труд, как предметная форма деятельных способностей человека, как его опредмеченная жизнедеятельность и социальная сущность. Прошлый труд, угасший в продукте и превратившийся в его покоящееся свойство, возрождается к новой жизни и вновь переходит в форму деятельности человека. «Труд – это живой формообразующий огонь; он – брэнность вещей, их временность, и выступает как их формирование живым временем»².

Живой труд становится тем могущественнее и богаче, чем полнее он осваивает прежде опредмеченный труд. И этот процесс увеличения могущества труда, могущества деятельности как тру-

¹ Marx K. Das Kapital. I. Bd. Berlin, 1960. S. 197, 189. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. I. 1955. С. 196, 187 – 188.

² Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857 – 1858). М., 1939. S. 266.

да выступает как новая, специфически социальная форма движения, как развитие человека, развитие богатства его предметного мира. Деятельность оказывается истинным всеобщим «эфиром» новой формы развития, её субстанцией-субъектом, как сказал бы Гегель, т. е. тем, что саморазвивается. Определенный труд не умирает, не накапливается в виде груды вещей, в то время как люди переходят к преобразованию других вещей. Труд вбирает в себя и переплавляет в своём горниле весь прежде определен- ный труд. «Всеобщее составляет основу; поэтому поступательное движение не должно быть понимаемо как течение от некоторого *другого* к некоторому *другому*... На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу своего преды- дущего содержания и не только ничего не теряет вследствие свое- го диалектического поступательного движения, не только ничего не оставляет позади себя, но уносит с собой всё приобретённое и обогащается и уплотняется внутри себя»¹. Если видеть в этих словах Гегеля характеристику не пути, которым шествует Абсо- лютная идея, а развития предметно-материальной деятельности человека, то они становятся в высшей степени метко схватываю- щими ход этого действительного процесса.

Обратное превращение деятельности, или труда, из формы предметности в форму беспокойного движения, в форму челове- ческой активности есть, по Марксу, процесс *распредмечивания* (*die Engegenständlichung*).

Опредмечивание и распредмечивание – противоположно- сти. Это два процесса, имеющие взаимно противоположные на- правления и результаты. Поскольку каждый из них предполагает в качестве своего начала завершение другого, они взаимообуслов- ливают друг друга. Но это – только внешняя связь. При раскры- тии их диалектики можно усмотреть также и то, что каждый из них осуществим исключительно посредством другого и через вза- имопроникновение с другим. В самом деле, опредмечивание не- обходимо есть также и распредмечивание, ибо оно совершается как (хотя бы частичное, если это труд) освоение орудия деятель- ности и опирается на освоенность частичных результатов своей собственной деятельности. Определить человек вообще может

¹ Гегель. Наука логики (1812 – 1816) // *Он же*. Сочинения. Т. VI. М.: Соцэкгиз, 1939. С. 315.

только нечто распредмеченное, в противном случае он действует просто как машина, в которой функционирует по законам природы и вещественно-экстенсивно воссоздается лишь *материальный состав человеческой деятельности*. (Однако труд тем и отличается от *самодеятельности*, что при его выполнении человек никогда *полностью* не распредмечивает своего предметного мира, хотя и обогащает его.)

С другой стороны, распредмечивание есть также и опредмечивание, ибо оно совершается не как воспарение в царство идеальных сущностей или в мир идей, населённый творческими способностями без предметов, без материи, а как *«перееопредмечивание»*, как перевоплощение прежней формы деятельности (другого человека). Новая форма деятельности по отношению к старой выступает как её «инобытие», новое опредмечивание – как «перевод» старой предметной формы и воплощения человеческих способностей на язык нового материала. Поэтому выявить факт распредмеченности какой-либо формы деятельности можно лишь обращаясь к новому опредмечиванию.

Таким образом, опредмечивание и распредмечивание образуют настоящее диалектическое *единство* взаимопроникающих *противоположностей*. Это единство противоположностей и *есть деятельность* в её конкретном определении.

Категория деятельности в таком понимании весьма мало напоминает «деятельность» в абстрактно-физиологическом толковании или в интерпретации приверженцев антропологизма и натурализма, а также механицистское сведение деятельности к её техническому составу. Напротив, эта категория на деле есть не что иное, как элементарнейшая *социальная* связь, простейшее *социальное* отношение, в котором деятельность как труд и деятельность как общение ещё совпадают и не разделились в относительно самостоятельные сферы. Это – *«клеточка»* (и историческая и логическая), т. е. предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения. Эта «клеточка» выступает как то, из чего образована вся материальная и духовная культура человечества, ибо деятельность есть *façon d'être* культуры, способ её жизни и развития. Тем самым и человек понят как существо специфически социальное, воспроизводящее себя в деятельности, так что все его *человеческие* действия всегда остаются в «эфире» культуры. Эта «клеточка» есть *тождество* личности и

общества, – не в смысле, что индивид – «сам себе общество», и не в смысле прудоновского «*société personne*», а в том смысле, что это – одна и та же социальная субстанция, которую лишь отчуждение расщепляет на общественную «среду» и личный «мир». Ведь распредмечивание есть превращение человеком себя в наследника социального коллектива, его культуры, а опредмечивание – превращение им себя в творца этой культуры, её жизни.

По мере того как возникшее в труде *общение*, первоначально совпадавшее с взаимодействием людей, с этим обменом в деятельности, выделялось в деятельность особого рода, по мере того, как в человеческом индивиде закреплялась его способность самостоятельно действовать в качестве социального существа, всё больше выделялась и особая форма опредмечивания, которая специализировалась на функции общения, – опредмечивание *в языке*. Развивалась опосредствующая труд языковая, знаковая деятельность. В языке «закодировалась» социальность человека (и стало возможным временное отделение индивида от социального коллектива без утраты им человеческого качества). Однако язык всегда отличался и отличается тем, что его формообразования «означают» и «представляют» всегда нечто принципиально отличное от них самих заключённое не в их собственном «контексте», а в «контексте» всей системы материальной деятельности человека. Язык опосредствует будущее опредмечивание деятельности в веществе природы предварительным опредмечиванием «идеального бытия» будущего продукта в материи слов, символов, знаков и т. п. Поэтому в обработке языковых формообразований находит себе выполнение работа *мышления* – идеально-преобразовательной деятельности человека. В материи языка опредмечивается и угасает «пульсация жизненности», «внутреннее беспокойство» познающего мышления: идеальное, едва родившись, в то же мгновение материализуется в речевых носителях – знаках, символах и т. п. «На “духе” с самого начала лежит проклятие – быть “отягощённым” материей, которая выступает здесь... в виде языка»... «Язык есть непосредственная действительность мысли»¹.

Однако как особая материя, в которой нашла себе выполнение деятельность мышления, язык отнюдь не есть идеальное. В языке, как таковом, не «заключено», ни грана самого мышления, – в нём

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955. С.С. 29, 448.

налицо только его «код», только те изменения, которые несут в себе «информацию» – технический «компонент» мысли. «...Язык сам по себе есть столь же мало идеальное, как и нервно-физиологические структуры мозга. Это... не идеальное, а лишь форма его выражения, его вещественно-предметное бытие. Поэтому неопозитивизм... отождествляющий мышление с языком, с системой “терминов” и “высказываний”, совершает ту же самую натуралистическую ошибку, что и учения, отождествляющие идеальное со структурами и функциями мозговой ткани»¹. Идеальное предполагает и язык, и человеческий мозг, но живёт только как момент превращения распрямления в опредмечивание и обратно – в деятельности человека как общественного существа.

Язык столь же многосложен по своим свойствам, как и общественная жизнь, «двойником» которой он является. Однако во всяком случае можно выделить в языке ту его функцию, выполняя которую он обслуживает знаковой материей *научно-познавательную* деятельность. Этим аспектом и ограничено дальнейшее рассмотрение.

Вспомним теперь, что научное знание, изложенное в книгах и т. п., непосредственно предстаёт в своём терминологическом и знаковом (символическом) выражении, т. е. как выполненное в языке. Эта языковая материя познающего мышления подвергается определённой обработке и переработке, сопровождающей и обслуживающей действия мышления. Иначе говоря, существуют специфические знаковые операции, которые образуют терминологически-технический, т. е. сопровождающий и «*несобственный*» компонент познавательной деятельности, её знаково-информационный состав. Такие знаковые, языковые операции сами по себе не имеют дела с истиной, ибо они – чисто материальные, технические по своей природе, но зато именно в них знание получает ту «раму», без которой его картина истины так и не обрела бы земного, телесного существования.

Эти языковые операции протекают по *своим собственным* законам, которые, естественно, изучаются положительной наукой (а отнюдь не гносеологией, не диалектикой как Логикой) – именно *математической логикой*, поскольку она восприняла спе-

¹ Ильенков Э. В. Идеальное //Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. [С. 221.]

циально научное содержание формальной логики (очищённой от метафизических философских наслоений и онтологизации). Такого рода законы никоим образом не являются и принципиально не могут являться законами самого познающего мышления, законами познания истины. По отношению к самому мышлению они суть только условия его выражения в языке, которые не определяют ни его сферу, ни природу, ни цели и не относятся ни в малейшей степени, ни к его содержанию, ни к его форме (его собственной, внутренней, единой с содержанием форме).

К числу таких законов и относится так называемый закон (или принцип) непротиворечивости, а также и другие формально-логические законы. Все они могут быть рационально поняты лишь как относящиеся к оперированию материальными носителями мышления – языковыми формообразованиями. Когда удаётся возложить оперирование языковыми формообразованиями на технические устройства, т. е. смоделировать процесс, который у человека выступает лишь в качестве «технического» компонента более сложной деятельности, становится очевиднее природа этого процесса, его место и роль по отношению к человеческому познанию.

Изложенное здесь понимание принципа непротиворечивости (и предмета современной формальной логики вообще), очевидно, расходится с «онтологизаторским» толкованием формальной логики как «логики покоя», «логики относительной устойчивости вещей»¹. Ошибочность этого толкования коренится в предпосылке, что законы, формулируемые формальной логикой суть законы самого мышления. Поскольку же признаётся тезис, что законы мышления «по сути дела тождественны» законам «внешнего мира»², т. е. что «законы мышления отражают формы действительного существования предметов, совершенно сходству-

¹ Это толкование восходит к высказыванию Г. В. Плеханова о формальной логике в его «Предисловии переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса “Людвиг Фейербах”»: «Как покой есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики... есть частный случай диалектического мышления» (Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. III. М., 1957. С. 81). Критику приведённого высказывания см. в наст. изд., примеч. 174¹).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961. С. 302.

ют, а не различествуют с этими формами...»¹, – постольку из верного тезиса выводится ложная онтологизация формально-логических законов.

В действительности формально-логическая непротиворечивость не может быть обоснована указанием на некую «относительную непротиворечивость» бытия (это было бы нечто вроде «относительной беспричинности» или «относительной незакономерности» *наряду* с категориями причины и действия, необходимости и случайности и т. д.). И вообще, если бы даже был прав Кратил, это ни в малейшей мере не затронуло бы справедливости принципа непротиворечия, ибо терминологическая «размерность» рассуждения (например, в силлогизме), т. е. время высказывания, не имеет ничего общего со временем, в котором определяется предмет высказываемой мысли. Формальная логика как *положительная* наука, очищенная от метафизических философских наслоений, не является ни логикой диалектического разума, ни логикой метафизического рассудка (о том, почему последнее становится закономерной иллюзией, см. в гл. II).

§ 6. Дискурсивность рационального мышления и языковая формальная антиномия

Исследование, в котором надлежит «добраться» до самого диалектического противоречия и раскрыть, что оно собой представляет как категория *мышления*, обрело бы себя на неудачу, если бы «застряло» в сфере *языка* мышления. Понять противоречие как категорию мышления – значит проанализировать его как форму познания истины. Но истина (и точно так же заблуждение) не присуща самим языковым формообразованиям, в которых истинное знание опредмечено. Языковая материя мысли как таковая – это лишь окаменевшие следы знания. Книга, будь то даже «Феноменология духа» Гегеля, сама ничего не «знает», и всё дело в том, чтобы распродметить, освоить, превратить в форму деятельной способности, *идеально* воспроизвести то, что в языке застыло и омертвело. Надо в опредмеченное знание вдохнуть новую жизнь активным возрождением того движения, того пути, следы

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Он же. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 14. С. 346.

которого остались в материале терминов, сделать изложение собственным творческим видением разума, погружением в *предмет* изложения, в его проблемы... И только тогда, когда деятельной способностью человека восстанавливается истина как *процесс*, как развёртывание логики объекта, можно адекватно ставить вопрос о категориях мышления как формах его живой *деятельности*, в частности, и о диалектическом противоречии.

Теперь мы получаем, наконец, критерий для различения языкового, терминологического выражения противоречия и самого противоречия как имманентного диалектическому процессу познающего мышления. Изложенное знание не является непосредственно доступным, непосредственно данным; обладание им – опосредствованный результат деятельности (неотделимый от неё), с помощью которой совершается распрямление выраженного (и «зашифрованного») в языке знания. Следовательно, противоречие, присущее знанию как знанию объекта, – противоречие объекта, каким он познан, – вообще не может быть усмотрено «сразу», непосредственно. И если мы оказываемся не в состоянии удержаться в сфере идеального, живущего только в процессе деятельности мышления, только в его «беспокойном движении», непрестанно возникающего и тотчас исчезающего, – то и диалектическое противоречие неизбежно ускользнёт от нас. То, с чем мы при анализе знания имеем дело сразу и непосредственно (и на что можно «указать пальцем»), – это в лучшем случае лишь языковой феномен или «симптом» диалектического противоречия.

Исследование самой языковой материи процесса мышления отдельно от этого процесса, в её самостоятельности, уже потому лежит целиком и полностью за пределами диалектической логики, что оно ухватывает технические «приёмы» знакового выполнения мышления как существующие *наряду* с объектами (а для фетишистской иллюзии даже как «замещающие» собой объекты, – см, гл. II) в качестве достояния или формы деятельности *субъекта*, т. е. потому, что оно с самого начала покидает точку зрения совпадения, тождества формы мышления с формой объекта, – единственную точку зрения, позволяющую рассматривать мышление как таковое, как познающее. Такое исследование «приёмов» вовсе не относится к философии, это дело положительной науки (математической логики и т. п.). Однако нельзя понять научное мышление как *рациональное*, если пренебречь его *выполнимо-*

стью и выразимостью в языке. Рациональность не позволяет науке использовать свой терминологический материал так, как его употребляет искусство, апеллируя к свёрнутой и сокращённой в образ конкретности предмета созерцания. Рационально постигнутая конкретность – это конкретность, *развёрнутая* шаг за шагом последовательным движением *дискурсивного* мышления без всяких ссылок на интуицию. Гегель, критикуя философию немецких романтиков, остроумно и совершенно верно замечал: «Сила духа лишь столь велика, сколь велико её внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять (читай материалистически: опредметить. – Г. Б.) себя в своём раскрытии»¹.

«Исследование истины само должно быть истинно, истинное исследование – это развёрнутая истина...»² Поэтому при анализе диалектического противоречия апелляция к *непосредственному* знанию и т. п. полностью исключается.

Итак, предстоит обсудить вопрос о том, имеет ли *языковая формальная антиномия*³ какое-нибудь отношение к диалектическому противоречию, а если имеет, то является ли она, во-первых, необходимой для его высказывания и полного выражения в речи, и во-вторых, достаточной для такого выражения. При этом абсолютно нетерпим какой-либо нигилизм по отношению к математической логике, поскольку она понята как специальная, глубоко положительная наука и не претендует на привилегированное философское значение.

¹ Гегель. Феноменология духа (1807) // *Он же*. Сочинения. Т. IV. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 5.

² Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 7.

³ Выражение «формальная антиномия» употребляется с целью выделить обозначаемый им феномен – столкновение предложения (высказывания) и его прямого, непосредственного отрицания (их конъюнкция: $p \cdot \sim p$, в символике Я Лукасевича: $KxNx$) – как феномен чисто терминологический, *языковый*, в отличие от противоречия как категории познающего мышления.

См. также: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат (1921) М.: ИЛ, 1958. С. 60. Афоризм 4.466; *Карнап Р.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М.: ИЛ, 1959. С. 208; *Чёрч А.* Введение в математическую логику. Т. I. М.: ИЛ, 1960. §§ 4, 15, 17. С. С. 31, 88 – 89.

РЕЗУЛЬТАТЫ РАЗРЕШЕНИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО
ПРОТИВОРЕЧИЯ, ЛИШЕННЫЕ ВСЯКОЙ СВЯЗИ
С САМИМ ПРОТИВОРЕЧИЕМ

§ 7. *Попытка ликвидировать диалектическое противоречие с помощью операции различения (дистинктивизм)*

На *поверхности* явлений первоначально обнаруживается «конфликт» между диалектическим противоречием, которое фиксируется просто в виде формальной антиномии, и принципом непротиворечивости. Излюбленным приёмом нападения на марксистскую диалектику, использующим этот «конфликт», является «избавление» многострадальной формальной логики от «покушения» на её нрава со стороны диалектики. При этом источником всех зол оказывается, конечно, категория противоречия. На ней поэтому и сосредоточивают огонь.

Ликвидация категории противоречия при таком поверхностном подходе выглядит делом весьма нехитрым. Ведь *изолированная формальная антиномия* сама по себе, разумеется, ничего ещё не говорит о том, что за ней скрывается – гениальная идея или жалкая путаница. А в обыденном сознании, к которому легче всего апеллировать, именно элементарнейшая путаница и бывает причиной формальных антиномий в 99 случаях из 100 (статистика здесь оказывается очень сильным оружием!). Формальная логика давным-давно выработала немудрёное средство устранения путаницы – *проведение различия* между смешиваемыми моментами, фактами и т. п.

Совершенно очевидно, что, рассуждая формально, *любую* формальную антиномию можно *всегда* заменить различием, независимо от того, какова её природа, т. е. с помощью операции различения (введения дистинкции) всегда существует возможность устранить формальную антиномию, просто *переформулировав* её. И столь же очевидно, что для этого нет необходимости изыскивать какое-то очень глубокое различие; достаточно указать самую ничтожную и даже чисто словесную «разницу» между утверждаемым и отрицаемым, – и формальная антиномия уже «исчезла». Когда такая терминологическая процедура произведена, представляется удобный повод изобразить диалектиков людьми грубыми, неотёсанными, пренебрегающими филигранной рабо-

той скрупулёзнейших различений и на этом «основании» отлучить их от «строгой науки»...

Но на этом пути можно опровергнуть только такую «диалектику», которая предварительно безмерно опошлена и низведена до уровня банальностей обыденного здравого смысла (к тому же насквозь антропоморфизированных) и в изложении которой «диалектические противоречия», и правда, очень мало отличаются от обыкновенной путаницы. У вульгаризаторов даже Маркс изображается «просто путаником, который “одновременно”; говорил противоположные вещи!» Однако «...это совсем не марксизм»¹. Конструирование «системы противоречий» на манер Прудона – это проявление *нищеты* философского мышления.

В действительности полное очищение рассуждений от всякой путаницы является неременным условием даже постановки вопроса о вскрытии диалектического противоречия. Оправдывать сбивчивость, нечёткость выражения, элементарную неправильность и неупорядоченность выполненного хода рассуждений может только неисправимый идеолог-софист, который способен лишь скомпрометировать диалектику, выступая от её имени. Однако подобно тому, как педантичным соблюдением внешних норм приличия нельзя замаскировать отсутствие внутренней, духовной культуры, точно так же и в науке ревностное служение *внешней* технической «культурности» рассуждений не может заменить собою *внутренней*, диалектической Культуры мышления.

Естественно поэтому, что подсовывание путаницы и не имеющих никакого отношения к *исследуемому предмету* противоречий под видом *его* диалектических противоречий встречало со стороны марксистов решительный отпор. «...“Логической противоречивости”, – писал о *такого* рода подмене В. И. Ленин, – при условии, конечно, правильного логического мышления, – не должно быть *ни* в экономическом, *ни* в политическом анализе», – и, можно продолжить: *ни* в каком анализе вообще².

То, что недостаточность формально-логической культуры часто приводит к формальным антиномиям, – не подлежит ни малейшему сомнению. Вместе с тем формальные антиномии могут быть продуктом заблуждения, привнесения постороннего содер-

¹ Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 22. С. 325.

² Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 23. С. 29.

жания, в частности, содержания обыденного сознания. Только в первом случае достаточно лишь навести порядок в терминологии, исправить технические погрешности в формулировках. Когда же мы сталкиваемся с заблуждением, его преодолеть чисто семантическим анализом нельзя, – для этого требуется положительный анализ самого *предмета* заблуждения (ибо никакое заблуждение не может быть продуктом произвола субъекта; оно столь же детерминировано, как и истинное знание, хотя и другим предметом, *беспредметное* же заблуждение невозможно).

Ещё важнее другое: как путаница в языке мысли, так и заблуждение могут не только порождать формальные антиномии, от которых надо избавиться, но *точно так же и загораживать* различиями *действительные* диалектические противоречия. Первый случай легче поддаётся «лечению»: с помощью даже простого различения иногда удаётся благополучно выйти из затруднения. Второй случай – гораздо более «тяжёлый», потому что здесь мы имеем болезнь, «загнанную внутрь», и внешне спокойное течение рассуждений, не осложнённое никакими парадоксальными ситуациями, создаёт видимость прочного здравомыслия и трезвости мышления...

На что же опираются ниспровергатели категории диалектического противоречия? На возможность переформулировать, перефразировать формальную антиномию в различие, *если только* взять её в отрыве от предмета знания. При этом сама техника введения дистинкций, относящихся к положительному содержанию математической логики и т. п., совершенно не повинна в том, как её употребляют. (Нельзя не признать весьма серьёзным достижением эти «языковые» приёмы с *инженерно-технической* точки зрения – с точки зрения задач конструирования тех информационных «языковых» машин, которые неправомерно называют «мыслящими».) Но «ликвидаторы» диалектики хотят другого – они пытаются семантическое разведение антиномии в различие превратить в оружие *разрушения диалектического разума*.

Аргументацию, принятую в позитивистской нигилистической по отношению к диалектике традиции, рельефно высказал А. Айер в своей статье «Философия и наука»: «...если брать термин “противоречие” в логическом смысле, то оказывается, что в природе не могут существовать противоречия. Противоречивыми могут быть только высказывания. А так как все истинные

высказывания должны быть логически совместимы, то не только природные процессы не могут быть противоречивыми, но и правильно описывающие их предложения также не могут быть противоречивыми»¹. Иначе говоря, наличие формальной антиномии принимается за синоним «ложности». Поэтому великодушный Айер рекомендует диалектикам брать термин «противоречие» в *ином* смысле – как «конфликт» между *разными* силами. Всё рассуждение Айера покоится на приобретшей прочность предрассудка фетишистской догме, слепо подчиняясь которой он аргументирует *только от языка*. В том, что язык дан эмпирически, неопозитивисты находят единственное надёжное основание всякого анализа... Весь мир – это только «десигнаты» и «референты» языковых формообразований, не более. Вот почему, по Айеру, «противоречивыми могут быть только высказывания», и он принципиально отказывается видеть что-либо помимо языковых феноменов противоречий: он берёт формальную антиномию как таковую – и никакой «метафизики»! «Истинность» для Айера присуща языку как таковому, срослась с ним намертво. Поэтому он апеллирует к законам языка («совместимость высказываний»), подменяя ими законы мышления. Именно на почве этой фетишизации языка и вырастают все попытки ликвидировать диалектическое противоречие с помощью операции различения, весь семантический *дистинктивизм*.

Все реальные научные проблемы, связанные с возникновением формальных антиномий, дистинктивисты хотели бы решить *в пределах* языка, с помощью «словесной фикции». «...Перед нами, действительно, “спор о словах”, но он является спором “о словах” потому, что реальные противоречия, не получившие реального разрешения, здесь пытаются разрешить с помощью фраз»².

Когда на место противоречия стараются поставить различие, тогда нельзя не вспомнить слова Гегеля: «...*различие* есть скорее *граница* существа дела; оно налицо там, где суть дела перестаёт быть, или оно есть то, что не есть суть дела»³. Утрата сути дела – такова плата за избавление от имманентных, предмету противоречий. Проблемы, которые всегда могут быть решены единственно пу-

¹ Вопросы философии. 1962. № 1. С. 98 – 99²).

² Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. М., 1961. С. 76.

³ Гегель. Феноменология духа. С. 2.

тём разрешения предварительно заострённых до предела противоречий, дистинктивисты предлагают просто выбросить за борт и оставить вне поля зрения. Более того, эти проблемы становятся как бы *невидимыми*, неуловимыми, трансцендентными, ибо они плотно и надёжно замаскированы... терминологическими дистинкциями... Создаётся, таким образом, почва для того, чтобы объявить эти проблемы лжепроблемами («не имеющими смысла») и тем самым найти себе утешение. После этого не приходится удивляться, что различие превращается в универсальное средство преодоления всех проблем и спасения от всех трудностей, в нечто, заменяющее собой все исторически выработанные всеобщие формы мышления, а заодно и саму историю культуры (дистинктивизм «устраняет» её методом самоотличения от неё). Таков венец дистинктивистской доблести.

Итак, попытки чисто семантическим путём переформулировать диалектические противоречия в различия выражают лишь стремление дистинктивистов выдать свою неспособность и нежелание постигнуть их, свою теоретическую слепоту за доказательство того, что диалектические противоречия не существуют. Эти попытки приводят не к ликвидации диалектических противоречий, а лишь к их маскировке, что даётся ценой «освобождения» от подлинно глубоких проблем, которые тоже оказываются отодвинутыми прочь и замаскированными.

8. Относительно так называемого «противоречия в разных отношениях». «Диалектический» дистинктивизм и Иммануил Кант

Тогда как семантический дистинктивизм открыто заявляет о своей враждебности марксизму, другая его разновидность выдаёт себя чуть ли не за последнее слово в развитии марксистской диалектики... Таков «диалектический» дистинктивизм – концепция, предлагающая диалектическое противоречие понимать как «противоречие» *между* изначально *различными* силами, моментами, тенденциями и т. д. и т. п. Как принято говорить среди приверженцев этой концепции, «стороны» противоречия следует брать всегда *как* «противоречащие» друг другу не в одном и том же смысле, а в разном, «в *разных отношениях*»: в разное время, в разном месте или с разными оттенками смысла тезиса и антитезиса, вследствие соотнесения их с различными обстоятельствами...

Самый общий аргумент, объединяющий всех сторонников этой концепции, представляет собой не что иное, как... *различия* между «реальными противоречиями» (они же – объективные, диалектические и т. п.), с одной стороны, и «логическими противоречиями» – с другой. При этом «реальные» противоречия толкуются как ничего общего не имеющие с противоречиями «логическими». В дальнейшем обнаруживается, что «реальное противоречие» само скроено по образу и подобию различия, а «логическое противоречие» оказывается чем-то таким, чего *не должно было бы быть*... «Диалектические» дистинктивисты готовы допустить самую «отчаянную» диалектику: «конфликты»; (ср. цитату из Айера на стр. 22 –23)³, «антагонизм», «борьбу». Не возбраняется применять самые «ультрареволюционные» эпитеты, например: «непримиримый антагоизм», «беспощадная борьба» и т. п., но категорически запрещается усматривать во всём этом подлинные противоречия, очищенные от затемняющих их логическую остроту обстоятельств.

Вопреки претензиям «диалектического» дистинктивизма на «ультрамодерн», он представляет собой лишь пародию на... «до-критического» Канта!

«Одно противоположно другому, если это одно упраздняет как раз то, что полагается другим. Это противоположение может быть двояким: или логическим, через противоречие, или реальным, т. е. *без противоречия*»¹ – так Кант формулировал своё основное дуалистическое различие между «реальной противоположностью» и «логическим противоречием». «Реальные противоположности», по Канту, во-первых, *взаимно предполагают* друг друга, во-вторых, одновременно *взаимно исключают* свои «действия»:

1) «...Противоположность величин всегда взаимна...».

2) «...Реальная противоположность имеет место лишь в том случае, если две вещи в качестве *положительных оснований* исключают последствия друг друга... взаимно уничтожают...» их, взаимно аннулируют².

«Классические» примеры таких «противоположностей»: плюс и минус, противоположно направленные ньютоновские силы (действие и противодействие) и т. п. – также принадлежат Канту.

¹ Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин (1763) // Он же. Сочинения. Т. II. М.: Соцэкгиз, 1940. С. 139.

² Там же. С.С. 140, 143.

Никакой диалектики здесь, конечно, ещё нет. В самом деле, ведь если «противоположности» рассматриваются как *две разные* «вещи», т. е. как сосуществующие, а не как *взаимопроникающие*, не как нешнее обнаружение раздвоения *единого*, то нет ещё никакого *поднятия* об их конкретном единстве, из которого надлежит затем вывести и объяснить также и превращение полярных противоположностей в «положительные» внутри себя и относительно самостоятельные. Напротив, здесь констатируется механическое сложение *изначально* различных сил, которые в результате дают чистый нуль – состояние совершеннейшего покоя, полнейшей статики¹.

Кантовские «реальные противоположности» потому именно и не могут взаимопроникать друг друга, а следовательно, отнюдь не являются диалектическими, что из них удалена самая глубокая их характеристика – противоречие. По Канту, «всё, что противоречит самому себе, внутренне невозможно»².

Эти поиски и заблуждения «докритического» Канта, однако, не пропали даром – от них начинается плодотворнейшее движение мысли, ведущее через классический немецкий идеализм, в том числе и через, быть может, ещё большие, но гениальные заблуждения самого Канта (в «критический» период), Фихте, Шеллинга, через величественную систему Гегеля – к марксизму.

Однако раннее кантовское толкование противоположностей, несмотря на то, что оно было давно преодолено, продолжает влачить существование и по сегодняшний день, особенно в той форме, какую ей придал Шеллинг³, – в форме концепции всеобщей двойственности, или *полярности* (см. об этом, в гл. 1, § 6). Один из представителей этой онтологически-натурфилософской концепции Л. Норрис находит «полярности» повсюду: в познании – между объективностью и субъективностью, в морали и религии – между свободой и детерминизмом, правом и ценностями, святым и светским, в философии истории – между провидением и прогрессом, в космологии – между универсумом и «мультиверсу-

¹ Там же. С.С. 139, 145.

² Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога (1765) // Там же. С. 49. Ср.: Там же. С. 144.

³ Schelling F. Von der Weltseele (1798). S. 476. См. также: Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма (1800). Л.: Соцэкгиз, 1936. С. С. 85, 93, 141 – 142.

мом». Весьма примечательно, что, по Норрису, первый принцип в «исчислении полярности» состоит в том, что «...каждый фактор в полярном отношении обладает автономией и собственным интегральным характером»¹.

По отношению к такого рода концепциям справедлив вывод А. М. Деборина: «...если идея полярности, принцип противоположности всё более проникает в сознание многих современных исследователей, то принцип противоречия ими отвергается целиком... Современная буржуазная философская мысль “поднялась” до признания принципа противоположности, но в общем далека от признания принципа противоречия, снимающего и разрушающего противоположности»², характерные для каждой исторически преходящей формы.

Некоторым квазидиалектическим дистинктивистам онтологическая аргументация кажется слишком архаичной, и они пытаются «осовременить» диалектику в духе обыкновенного семантического дистинктивизма. Так, например, К. Айдукевич выступил как «устранитель» «терминологических недоразумений», к которым он сводит диалектическое понимание категории противоречия. В качестве классика диалектики Айдукевич избирает... Зенона Элейского. Однако он лишь демонстрирует, что в защите дистинктивистской трактовки проблемы противоречия он сам стоит ниже не только Гегеля, но и даже Зенона Элейского!..

Ведь Зенон возвысился до анализа *понятия* движения, а Айдукевич только тем и занят, что переводит идеи древнего мыслителя с «языка» теоретического мышления на «язык» эмпирического описания.

Рассматривая знаменитые Зеноновы апории, Айдукевич старается спасти от злого гения Элейца *чувственную* достоверность движения. Но в действительности великий грек и не помышлял покушаться на эту чувственную достоверность, но зато сумел поставить – хотя ещё лишь негативно – проблему теоретического постижения в отличие от описания эмпирически наблюдаемого во времени и пространстве. «...Вопрос не о том, есть ли движение» (как эмпирический факт), «а о том, как его выразить в логике поня-

¹ Norris L. W. *Polarity. A Philosophy of Tensions among Values*. Chicago, 1956. P. 24.

² Деборин А. М. Гегель и диалектический материализм // *Он же*. Философия и марксизм. М.; Л., 1930. С. 338.

тий», воспроизвести теоретически¹. Айдукевич же обнаруживает свою полную неспособность мыслить предмет иначе, чем только в четырёх измерениях эмпирического описания – в пространстве и времени, – т. е. неспособность мыслить в теоретических, или *логических* «измерениях» предмета. Он тем самым навсегда закрывает для себя путь к уразумению категории диалектического противоречия... Ему кажется, будто педантичное описание очевидного факта (Ахилл догоняет черепаху) опровергает Зенона. Но ещё кинику Диогену Синопскому доводилось однажды (как сообщает Диоген Лаэртский) попытаться опровергать аргументацию Зенона таким наивным образом: тот молча стал ходить, за что был бит палкой. Ведь «там, где ведут доводами, допустимо лишь такое же опровержение доводами; нельзя в таком случае удовлетворяться лишь чувственной достоверностью, а нужно понять... Надо продумать движение, как его мыслил Зенон, а затем двинуть дальше само это понимание движения»².

«Опровержение» апорий Айдукевичем, ссылающимся на возможность математически *вычислить, когда и где* Ахиллес догонит черепаху³, в принципе того же порядка, что и киническое, ибо оно *лишь показывает* на факт движения, пусть даже математически обработанный. А как раз понимания этого факта в умении вычислять ещё нет нисколько, и такое понимание вообще лежит за пределами математики. Математизация лишь переводит проблему в иную плоскость. Ведь дело не в алгоритмах взятия предела суммы, а в *гносеологическом* обосновании права приравнять некоторое число сумме бесконечного ряда, т. е. в уяснении *понятия бесконечности!*

Поборники дистинктивизма просто не видят реальной проблемы, связанной с апориями Зенона: вместо того, чтобы усмотреть в ней то, что Гегель сделал предметом исследования на первых страницах своей «Науки логики», – проблему *категорий бытия, ничто и становления*, эти «критики» сознательно берут её только в *частной* форме, стараются замкнуть её в пределах пространственно-временных отношений (в категории количества), превращают в некий второстепенный казус, в особый случай и

¹ Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 252.

² Гегель. Сочинения. Т. IX. Партиздат, 1932. С. 235. Ср.: Он же. Сочинения. Т. V. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 215.

³ Siehe: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1956. № 3. S. 322.

изолируют от всех больших собственно философских, диалектико-логических проблем¹.

Дистинктивисты не пошли дальше эклектика В. М. Чернова, по поводу полемики которого против диалектического понимания категории противоречия В. И. Ленин писал: «Движение есть нахождение тела в данный момент в данном месте, в другой, следующий, момент в другом месте – таково возражение, которое Чернов повторяет... вслед за всеми “метафизическими” противниками Гегеля.

Это возражение *неверно*: (1) оно описывает *результат* движения, а не *само* движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний *покоя*, т. е. (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрито, отодвинуто, заслонено, занавешено»².

Стремление отодвинуть и приккрыть, загородить и сделать невидимым диалектическое противоречие приводит к разложению на эмпирические компоненты, взятые во времени и пространстве, не только понятия движения, но и *всякого теоретического понятия*. Тем самым различие превращается из категории научного мышления в средство борьбы против его развитых форм, обогащённых диалектической культурой, – в средство вандализма по отношению к разуму, причём ещё более грубого, чем иррационализация познания.

Стремление выдать дистинктивизм за ортодоксальную марксистскую концепцию толкает её приверженцев на путь приписывания своих взглядов классикам марксизма. Как на деле Маркс и Ленин относились к дуалистическому противопоставлению «диалектических» «реальных противоположностей» (полярностей) «логическим противоречиям» – об этом трудно сказать лучше, чем их собственными словами: «*Всякое* противоречие, которое встречается в человеческих рассуждениях, есть логическое противоречие; это пустая тавтология»³. «То, что парадокс действительности выражается также и в словесных парадоксах, которые про-

¹ См.: также: Вопросы философии. 1958. № 12. С. 168 – 172⁴). Ср. также: «Проблема противоречия...». Стенограмма конференции. Ин-т философии АН СССР. М., апрель 1958.

² Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 255.

³ Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 23. С. 33 – 34 (курсив мой. – Г. Б.).

тиворечат обыденному человеческому рассудку (этой родной стихии дистинктивистов. – Г. Б.)... – это понятно само собой»¹.

Дистинктивизм не заслуживает даже того, чтобы его *опровергали* марксистскими аргументами. Вполне уместно в интересах исторической справедливости предоставить это дело... Канту.

Кант «критического» периода основательно побивает «диалектических» дистинктивистов по следующим трём пунктам.

Во-первых, отношение полярности между двумя *различными* сторонами и т. п., которые взаимно предполагают друг друга и одновременно «взаимно отрицают свои действия», но не вступают в противоречие друг с другом, никоим образом не может послужить «принципом» для объяснения движения (изменения). Уже «докритический» Кант констатировал, что противоположение и противоборство (*Widerstreit*) выражает как раз состояние *покоя*². «Критический» же Кант не только воспроизводит этот взгляд³, но и заявляет категорически: возможность движения (изменения) как такового «не может быть понята рассудком. Изменение есть соединение контрадикторно противоположаемых (*engegengesetzt*) друг другу определений в существовании одной и той же вещи»⁴. Именно это «контрадикторное противоположение» Кант и называет собственно противоречием (*Widerspruch*), логическим противоречием или «аналитическим противоположением» (в отличие от контрарности, которую он именует «диалектическим противоположением»⁵. Принимаете «огрубление» предмета мышлением, вызванное «спецификой» последнего, – так принимайте же и агностицизм!

Во-вторых, Кант отнюдь не смешивал друг с другом *заблуждение* и *ошибку* (здесь нужна дистинкция!). Он был как нельзя более далёк от того, чтобы видеть в открытых им антиномиях, лишь плод случайных терминологических погрешностей или произвольное «нарушение» формально-логического принципа непротиворечивости. «Логические иллюзии... (софистические...)»

¹ Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. С. 125.

² См.: Кант И. Сочинения. Т. II. С. 139.

³ Кант И. Критика чистого разума (1781). Перевод Н. Лосского. Пб., 1915. С. 191.

⁴ Кант И. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1908. S. 109.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Цит. изд. С. 304.

возникают исключительно из недостатка внимания к логическим правилам. Поэтому сто́ит только сосредоточить внимание на данных случаях, и логическая иллюзия исчезает». Совершенно иначе обстоит дело с трансцендентальной иллюзией, которая приобретает в особенности форму трансцендентальной «антитетики чистого разума». «Этой иллюзии никоим образом нельзя избежать...». Эта «...диалектика чистого разума... неотъемлемо присуща человеческому разуму...», от неё «самый мудрый из людей не в состоянии отделаться...», ибо она «никогда не может быть искоренена»¹. Категория противоречия никогда не может быть искоренена, даже если она трактуется как форма лишь *ложного* познания! – читайте, дистинктивисты, ведь это пишет не недоступный вам Гегель, а «строгий» Кант!

В-третьих, хотя Кант сам более всего озабочен тем, чтобы развести антиномические противоречия в различия и доказать, что, «собственно, никакой антитетики чистого разума нет»², он прекрасно понимает, что такое разведение антиномий с помощью произвольных манипуляций с терминами неосуществимо и необходимо предполагает строго определённую гносеологическую предпосылку. Отыскав такую предпосылку, Кант кладёт её в основание всей своей «критической» философии и последовательно придерживается её. Это – фундаментальный дуализм между «вещами в себе» и «явлениями» (и производный от него дуализм между феноменальным и трансцендентальным). *Исключительно и только* этот дуализм позволяет Канту предотвратить взаимопроникновение тезисов и антитезисов в его динамических антиномиях!

Таким образом, «диалектический» дистинктивизм вообще *невозможен* как последовательная и целостная философская концепция. Он должен *либо* превратиться в кантианство, поскольку полярность объекта, будучи «очищена» от противоречий, становится непостижимой «вещью в себе», *либо* выродиться в чисто семантический дистинктивизм, который вообще уже не есть философская концепция.

Гегель чрезвычайно метко охарактеризовал дистинктивистско-формалистический способ рассуждения как неспособность к собственно *теоретическому* развитию мыслительного содержания: «...формальное мышление делает себе законом тождество и

¹ Там же. С.С. 202, 203, 221, 263.

² Там же. С. 413.

изводит противоречивое содержание, которое оно имеет перед собой, в сферу представления, в пространство и время, в которых противоречивое удерживается *вне друг друга* в рядоположности и внешней последовательности и таким образом выступает перед сознанием без взаимного соприкосновения. Это мышление оставляет для себя об этом определённое основоположение, гласящее, что противоречие немыслимо... Формальное мышление мыслит его фактически, но тотчас же закрывает на него глаза и переходит от него... лишь к абстрактному отрицанию»¹. Для дистинктивизма самое требование выйти за пределы плана представления, ограниченного эмпирически-количественными «измерениями» пространства и времени (сведённого при этом к «четвёртому измерению» пространства), выступает как угрожающее разрушить весь его плоский рассудочный «мир».

Дистинктивизм не случайно обычно сопровождается нигилистическим отношением к истории философии, особенно классической, – она неизбежно приводит к крушению всех его благочестивых надежд на то, что он – явление «современное». Поэтому дистинктивизм апеллирует к «всегда современному» «здоровому смыслу»... «Весь *грубиянский характер* “здорового человеческого смысла”, который черпает из “гущи жизни” и не калечит своих *естественных* наклонностей никакими философскими... занятиями, сказывается в том, что там, где ему удаётся заметить *различие* (ведь это – конечная цель и абсолютная форма дистинктивистской “строгой науки”. – Г. Б.), он не видит *единства*, а там, где он видит *единство*, он не замечает *различия*. Когда он устанавливает *различающие определения*, они тотчас же окаменевают у него под руками, и он усматривает самую вредную софистику в стремлении высечь пламя из этих окостенелых понятий, сталкивая их (т. е. приводя их в диалектическое противоречие! – Г. Б.) друг с другом»².

* * *

Если руководствоваться марксистскими диалектическими принципами научной критики, то важнее всего нащупать в критикуемой концепции не самое «слабое» место (это сделать, конечно, гораздо легче), а, напротив, её самую «сильную» сторону.

¹ Гегель. Наука логики // *Он же*. Сочинения. Т. VI. М., 1939. С. 309.

² Маркс К. Морализирующая критика и критицирующая мораль (1847) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1955. С. 299.

Иначе говоря, надо суметь преодолеть эту концепцию в её наивысшем возможном «достижении» (быть может, даже не реализованном ею самóй!). Что касается дистинктивизма, то высшей точкой, верхним пределом его рационального содержания является совсем не то, что сами его приверженцы считают своим высшим «достижением» (т. е. отнюдь не педантизм в стремлении придать *изложению* знания в языке формальную непротиворечивость любой ценой). Этот верхний предел вообще не может быть усмотрен с точки зрения самóй дистинктивистской концепции; чтобы его увидеть, надо предварительно уже покинуть эту точку зрения.

Развивающаяся наука постоянно добывает всё новые и новые результаты. Делаются открытия, проводятся исследования, плоды которых, опредмеченные, запечатлённые в средствах научной информации, в языке, могут отделиться от взрастившего их живого древа творческой деятельности первооткрывателя и испытать все превратности судьбы (например, некоторые почему-то предпочитают их плагиировать)... Дети часто думают, что булки падают с деревьев, а подарки приносит Дед-Мороз, взрослые же иногда верят в то, что талант (так называемая одарённость) физиологически присущ тому индивиду, которому «посчастливилось» им обладать, а быть деньгами – природное свойство жёлтого металла. Точно так же некоторые узкие специалисты, чьё сознание находится в плену языкового фетишизма, вполне могут вообразить, что истина – вся в застывших «готовых» результатах познания, взятых совершенно безотносительно к каким бы то ни было противоречиям и прочей лукавой диалектике, и что её (истину) как присущую тексту, в котором она изложена, вполне можно даже положить в карман¹...

Когда плоды познания берутся в таком омертвлённом и отчуждённом виде, тогда они выступают как застывшие результаты разрешения живых противоречий, *совершенно оторванные и изолированное от самих этих противоречий*. Изоляция рвёт всякую связь «готового знания» с породившими его противоречиями, и потому уже кажется, будто оно вовсе им ничем не обязано и возникло не из них и даже не благодаря им, а, напротив, вопреки им и посредством их голого, абстрактного отрицания. Противоречия умерщвляются и предаются забвению.

¹ «...Истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман» (Гегель. Сочинения. Т. IV. С. 20).

Дистинктивисты лишь идеологизируют эту фактически происходящую изоляцию результатов разрешения противоречий от самих противоречий и выдают её за адекватное выражение «вечной» природы Науки как таковой. Вот каким образом получается, что даже «Капитал» Маркса *можно* (ценой чего – об этом они не задумываются) изложить в виде «*непротиворечивой* системы высказываний», очищенной от всяких «гегельянских» диалектических противоречий, коль скоро сам Маркс, а не они, разрешил их.

Однако, когда дистинктивисты берут *действительно* разрешённое творческим исследователем противоречие, каким оно выступает в новом, открытом путём его разрешения понятии, и подвергают его омертвляющему действию своего плоско-метафизического рассудка, то даже и в этом, поистине «счастливым» для них (но не для истины) случае они фиксируют результаты разрешения противоречий в такой уродливой форме, что в них стёрты решительно все и всякие отличия от последствий тех менее «счастливых» случаев, когда имеет место просто утрата и загораживание подлинной проблемы терминологическими «дистинкциями». Более того, становится невозможным даже *post factum* установить, каково же происхождение «результатов» – получены ли они путём решения объективной проблемы, путём движения по логике самого предмета, или просто имело место словесное недоразумение... Дистинкцию между этими отнюдь не однопорядковыми «случаями» дистинктивисты провести не сумели. Этим они и подписали себе приговор.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ КАК НЕРАЗРЁШЕННАЯ АНТИНОМИЯ

§ 9. Сведение диалектического противоречия к антиномии (антиномизм)

В наблюдаемом на поверхности явлений человеческого познания «конфликте» между формально-логическим принципом непротиворечивости и его нарушительницей – категорией противоречия – противоположную «легальному» дистинктивизму «сторону» принимает концепция, удерживающая и осмысливающая эту категорию в неразрешённой форме, – *антиномизм*.

Хотя дистинктивизм оформился как особая концепция довольно поздно (о причинах этого см. в гл. II), его стихийная неразвитая форма и первооснова столь же древняя, как и прочие формы обыденного сознания. «Дело в том, что вообще каждому сознанию смутно предносится единство противоположностей. Но обыденный способ представления, не доходящий до осознания разумного, при этом всегда удерживает противоположности врозь друг от друга...»¹ Философская культура – культура чистого теоретического мышления, поднявшаяся до своего самосознания, – должна была уже с момента своего возникновения выступить в роли критика рядомполагающего рассудка. Если люди не преодолевают этого ограниченного горизонта, то «они не понимают, как расходящееся согласуется с собой...»² «Всё отделять друг от друга – есть неискusstный способ рассуждения неразвитого, нефилософского сознания. Заставить всё распадаться, это ведь – полнейшее исчезновение мысли, ибо мысль как раз и есть соединение идей»³.

Процесс вычленения и осознания в философии категорий диалектического разума на протяжении многих эпох мог совершаться ещё лишь как *опосредствованный* отрицанием рассудочного способа мышления (который и поныне остаётся почти безраздельно господствующим в сознании абсолютного большинства людей). Тем самым само утверждение диалектических форм было ещё в *негативной зависимости* от несобственной, неадекватной основы, подвергаемой отрицанию. Это неизбежно до тех пор, пока положительные науки либо ещё не отпочковались от единого комплекса научно-философского знания, либо, отпочковавшись, носят описательно-эмпирический или рассудочно-метафизический характер. (Усвоение самими положительными науками диалектической культуры мышления и основанное на нём преодоление отношения к ним философии как «науки наук» – предпосылка того, что исследование категорий будет иметь дело с живыми и реально функционирующими диалектическими формами.)

Поскольку формы диалектического разума выступали в превращённой рассудочной форме, философия должна была перво-

¹ Гегель. Сочинения. Т. X. М.: Партиздат, 1932. С. 177.

² Гераклит Эфесский. Фрагмент 51. Цит. по: Маковельский А. О. Досократики. Ч. I. Казань, 1914.

³ Платон. Софист. Цит. по: Гегель. Сочинения. Т. X. С. 178.

начально лишь демонстрировать, как рассудочные категории при попытке их осмысления сами себя отрицают, т. е. демонстрировать саморазложение метафизического способа мышления. Это была «самокритика» рассудка, ещё не способная последовательно очистить и переплавить его категории в диалектические. Такая «диалектика», скованная негативной зависимостью от недиалектического мышления и занятия его отрицанием, получила название *отрицательной*.

Результаты, полученные «отрицательной» диалектикой, приобретали и положительное значение. Они превращались в положительную концепцию уже в античную эпоху, поскольку философия апеллировала к тому *целому*, одной лишь стороной которого было рассудочное мышление, – к духовной культуре как нерасчленённому единству – и выступала как *ego* самосознание. Дальнейшим шагом на этом пути было обращение к эстетическому и утверждение диалектики в полухудожественной форме – в противовес механической омертвлённости рассудка. Наконец, высшим достижением, какое только возможно в пределах философии как «науки наук», явился синтез всей истории «отрицательной» диалектики, диалектики духовной культуры и романтической диалектики. Этот синтез суждено было осуществить Гегелю, впервые сознательно нарисовавшему общую картину диалектически понятых категорий.

Поскольку обогащённое философской культурой мышление «спасало» от позитивного рассудка утраченную им категорию противоречия, постольку оно в противовес рассудку, ухватившемуся за разрешённость противоречия, удерживало неразрешённость последнего. Поэтому противоречие берётся как *антиномия* – как *неразрешённое и не нуждающееся в разрешении*, а адекватным, специфическим, достаточным и единственно возможным способом, каким оно высказывается в речи, признаётся формальная антиномия, не испорченная никакими притупляющими её остроту «поправками...».

Родоначальник диалектики Гераклит Эфесский нарисовал картину проникнутого деятельной борьбой противоположностей гармонического «космоса», схватив его целостность как всеобщее, как *λόγος*¹. Диалектические формы у него выступают в том пер-

¹ См.: *Гераклит*. Фрагменты 2, 31, 50 и др. (по цит. изд.).

воначальном и неповторимо гениальном, ещё не расчленённом синкретизме, для характеристики которого очень подходят слова Гегеля, восторгавшегося Гераклитовым «прекрасным, наивным, детским способом говорить истинно об истине»¹. У Эфесца мы находим высказывания, в которых он именно с помощью формальной антиномии выражает постигнутое им взаимопроникновение взаимноотрицающих моментов единого начала: «В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся, мы существуем и не существуем». Конкретное тождество изображается как художественный образ и высказывается в поэтическом афоризме. Движение в его понятии постигнуто как непосредственное живое противоречие, которое выражается просто как антиномия: «изменяясь покоится»².

Гераклит *ещё не был и ещё не мог быть* представителем «отрицательной» диалектики. Его афоризмы удивительно проницательны, но они тотчас же теряют все свои достоинства, как только их пытаются аналитически развернуть или же дополнить, подобно тому как миниатюрное, но законченное художественное произведение не терпит ни изъятия у него каких-либо композиционных элементов, ни привнесения дополнительных деталей. Эти афоризмы выражали мудрость универсального воззрения их автора, но оказывались непригодны для методологического их применения. Когда в истории философии были сделаны первые шаги на пути активного применения афористически-фиксированных диалектических противоречий, они обнаружили лишь свои отрицательные, разрушительные функции. Такова «отрицательная», *апористическая* диалектика Зенона Элейского.

У Элейца диалектические противоречия утрачивают художественный характер, но одновременно теряют силу как онтологические определения; они сводятся к чисто негативным орудиям, с помощью которых разрушается весь мир будто бы лишь видимого многообразия, движения и т. п., чтобы утвердить истинно сущее элейское «бытие» – единое неподвижное начало. При этом главным основанием всей аргументации Зенона является *неразрешимость* роковых противоречий («апорий»), встречающихся на пути рассуждения при всякой попытке теоретически постигнуть многообразие и движение.

¹ Гегель. Сочинения. Т. IX. С. 258.

² Гераклит. Фрагменты 49а, 84 (по цит. изд.).

Однако лишь в форме такого как бы возвратного движения философская мысль приходила к постановке великих проблем (в этом отношении Зёнон – предшественник кантовской столь же «отрицательной» «трансцендентальной диалектики»).

Изгнанное элейцами из сферы онтологии за его неразрешимость антиномическое противоречие стало достоянием чисто *субъективной* диалектики. Диалектика превращается в метод ценой утраты ею объективности, – в метод, который выступает как искусственное изобретение субъекта, как искусство двигаться не внутри сферы истины, а на подступах к ней и вокруг неё. В этой субъективной диалектике противоречие ещё более застывает в неподвижной, рассудочной форме, будучи орудием рассудка, применяемым против него самого. Такова диалектика *Сократа* (и отчасти Платона), с одной стороны, и *софистика*, – с другой.

У Сократа противоречие получает активное методологическое применение именно в его *полемической* диалектике, в «иронии» и «майевтике». Однако для него это была необходимая разрушительная работа, устранявшая преграды на пути к истине как нравственной цели – к «всеобщему», для постижения которого важно сначала разоблачить ложное обыденное «знание» и убедиться в том, что «ничего не знаешь».

Иной характер приобрело противоречие в эристике софистов: у них полемический характер субъективной диалектики выродился в полнейший языковый формализм. Будучи «пролетариями умственного труда», интеллигентами-идеологами, выступавшими в качестве «продавцов товаров для души» – своих и чужих мнений (как говорил Платон), софисты обратили полемические противоречия в чистое средство, выхолостив их объективное содержание. У них диалектическое противоречие сводится к своему языковому феномену, к голой формальной антиномии и тонет среди путаницы сознательно нелепых противоречий, возникающих из подмены понятий и игры слов. «Логика в руках софистов, – писал Б. С. Чернышёв, – превращается в орудие риторики. Важно не убедить, а уговорить, переговорить своего противника». Поэтому языковое выражение у них обретает самостоятельное и самодовлеющее значение. Гибкость мысли становится чисто формальным фехтовальным искусством. «Острую радость находит софист, открывая антиномичность мышления. Он подстергает и

улавливает противоречия своего противника»¹. Но, двигаясь «на лезвии противоречия», софист не видит в нём способа раскрытия логики предмета, он только разрушает, сбивает с толку, не умея проникнуть в творчески созидательную жизнь противоречивого содержания...

Платон отчасти продолжает тенденцию субъективной, «сократической» диалектики. Но вместе с тем Платон пошёл дальше. Он «внёс в объективную диалектику Гераклита элейскую диалектику², представлявшую собой внешнее дело субъекта, обнаруживающего противоречия»³, т. е. попытался дать синтез объективной и субъективной диалектики, ещё не возвышаясь, однако, до постижения в полной мере их тождества и оставаясь всё ещё в пределах онтологии. За сократовским полемическим противоречием Платон уже сумел разглядеть более глубокую «полемику» «объективной сущности с самой собой – диалектику в «Идеях»⁴.

Однако Платон не постигает диалектическое противоречие как *разрешающееся* и *воспроизводящееся*, а лишь даёт ему выступить в форме неразрешённой антиномии. Такая «диалектика приводит лишь к отрицательному результату»⁵. Ибо у него предметы только как принадлежащие к эмпирическому миру и как не исчерпываемые «Идеями» заключают в себе противоречия в духе гераклитовской диалектики. В теоретических же определениях (объективно-логических), вычлененных и удержанных лишь в качестве идеальных, – в «Идеях» – те же противоположности не вступают в противоречия друг с другом.

Античная антиномистская диалектика даже у Платона ещё остаётся в пределах того онтологического воззрения, которое соответствует ещё не расчленённой научно-философской системе знания. Только прогресс положительных наук привёл к тому, что проблема диалектического противоречия была поставлена в прямую зависимость от исследования той познавательной *сто-*

¹ Чернышёв Б. С. Софисты. М.: РАНИОН, 1929. С. 161 и 145.

² «...Надобно согласиться, не огорчаясь, что движение тождественно и не тождественно» (Сочинения Платона. Ч. V. 1879. С. 554).

³ Гегель. Сочинения. Т. X. С. 168.

⁴ См.: Платон. Паменид // Полное собрание сочинений Платона. Т. IV. 1929. С. 89. См. также: Платон. Софист. Цит. по: Гегель. Сочинения. Т. X. С.С. 177 – 180, 180.

⁵ Гегель. Сочинения. Т. X. С. 168. Ср.: Там же. С. 171.

способности мыслящего субъекта, в которой противоречие получает форму методологического обнаружения своей всеобщности. Однако от того момента, когда это было сделано, до момента, когда такая способность была понята в её предметных определениях, т. е. как объективная форма рационального мышления, – прошла ещё не одна историческая эпоха...

**§ 10. Диалектическое противоречие в форме антиномии,
утверждаемой в противовес положительным наукам.
Романтическая диалектика в афоризмах**

Диалектика и в особенности её наиболее тонкая и сложная проблема – проблема противоречия – становится предметом новых усилий передовых умов лишь в эпохи подъёма всей духовной культуры. Именно такою была эпоха Возрождения, ознаменовавшаяся также и возрождением диалектики противоречий в учениях Николая Кузанского и Джордано Бруно.

Пантеист Николай Кузанский отводит весьма существенную роль в своей философии принципу совпадения противоположностей (*principium coincidentiae oppositorum*), рассматривая его как важнейшее основание исследования «неиного», т. е. Бога – сверхсубстанции¹. Подобно тому как Гераклит выражал тождество противоположностей через математические представления², так и Кузанский прослеживает совпадение «максимума» и «минимума» путём анализа геометрических фигур (прямое и криволинейное в круге с бесконечным радиусом, треугольник с бесконечно возрастающей стороной и т. п.). При этом сросшаяся с проблемой совпадения противоположностей категория бесконечного заставила обратить внимание на гносеологическую³ возможность познания этого совпадения.

Поскольку столкновение противоположностей Кузанский⁵ мог фиксировать лишь в форме антиномии, оно ускользало

¹ См.: Николай Кузанский. О неинном (1462) // Он же. Избранные философские сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 229.

² Гераклит. Фрагмент 103: «В окружности начало и конец совпадают» (см. цит. изд.).

³ Гносеологическое исследование тогда выступало ещё лишь как имеющее совершенно самостоятельный предмет – действие субъекта, его различные познавательные «способности» и соответствующие им «ступени» познания (у Кузанского и у Бруно их четыре).

от рассудочного познания и требовало для своего постижения какой-то особой, более высокой формы усмотрения, лишённой рассудочного характера. «Рассудок наш спотыкается оттого, что далёк от этой бесконечной силы и не может связать противоречия, разделённые бесконечностью»¹. То, что мы познаём рациональным путём, сводится, по Кузанскому, к конечным вещам, которые предстают как заключающие в себе лишь разобщённые, не совпадающие друг с другом противоположности. Противоположности свёрнуты, «комплицированы» только в бесконечном высшем единстве, которое есть «*неиное*». Но какая познавательная способность человека может схватить подлинную истину – совпадение противоположностей? Такой способностью оказывается *интуиция*. Вот почему диалектическое противоречие у Кузанского оказывается не только недоступным для исследования в каких-либо положительных науках, но и чуждым им достоянием «божеского провидения»: один только Бог «соединяет противоречия», ибо только, он «объемлет противоположности», только он «превыше всякого противоположения»².

Как принадлежащее своей эпохе учение Николая Кузанского было важным *прогрессивным* шагом на пути возвращения к жизни погребённых схоластикой диалектических идей античности, – шагом, подготовившим их развитие на новой основе. Но всякие попытки просто сохранить это учение сегодня, бесспорно, *реакционны*³.

История философии не остановилась на учении Николая Кузанского. Из умеренного Кузанского вырос «героический энтузиаст» Бруно. Не в меньшей степени, чем на Кузанского, Бруно опирается на Гераклита, апеллируя, как и Эфесец, к той ещё не испорченной педантичным рассудком способности мыслить диалектически, которая выступала как полупоэтический дар духовной элиты... Ноланец негодует на Аристотеля, обвиняя его в попытках извратить суждения Гераклита и других досократиков

¹ Николай Кузанский. Об учёном незнании (1440) // *Он же*. Избранные философские сочинения. С. 12. Ср.: Там же. С. 68.

² Николай Кузанский. О *неином*. С. 234; *Он же*. Об учёном незнании. С. 47; *Он же*. О бытии возможности (1460) // *Он же*. Избранные философские сочинения. С. 334.

³ Siehe: *Guardini R.* Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie der Konkret-Lebendigen. 1925.

с помощью «легковесных доказательств»¹. Диалектическое противоречие вновь обретает у Бруно богатство красок эстетически созерцаемой антиномии. На место интуиции Кузанского Ноланец ставит дух (*animus*), сосредоточивающий в себе живую способность целостного, почти художественного видения мира². Теологизированная и потусторонняя антиномия Кузанского становится достоянием всех посторонних «ближайших объектов», – в них самих, «здесь и теперь», в живом бурном потоке процессов природы, понятой не столько пантеистически, сколько гилозоистически, осуществляется *coincidentia oppositorum*³.

У Джордано Бруно можно найти даже подход к пониманию того, что диалектическое противоречие схватывается поступательным теоретическим движением мышления от «актуального совпадения контрарностей» в одном и том же предмете, когда оба «противоречащие суждения оказываются истинными», к его разрешению. Так, он отмечает, резюмируя своё изложение, что наиболее глубокой познавательной способностью является та, которая «заключается в умении *вывести* противоположность, *предварительно* найдя точку объединения»⁴. Здесь намечена ценнейшая идея, уже выходящая за пределы антиномического толкования противоречия. Однако в целом Бруно остаётся всё же на точке зрения созерцания противоречия «духом». Над ним ещё тяготеет гераклитовский образ *гармонии*, «согласия» противоположностей в субстанции⁵.

Именно поэтому его «*dues in rebus*», или «монада монад» (как и впоследствии Природа – «Бог» Спинозы), – это *только* субстанция, а не та «живая субстанция», которая есть «движение самоутверждения», или как выразил ещё эту мысль Гегель, «равным образом и... субъект»⁶.

Подобно тому как Бруно возродил и воспроизвёл на новой

¹ Бруно Дж. О причине, начале и едином (1584) М.: Соцэкгиз, 1934. С. 194. Ср.: Там же. С. 210.

² См.: Гегель. Сочинения. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 176.

³ Бруно Дж. Цит. соч. С. 71 – 72; Он же. О бесконечности, вселенной и мирах (1584). М.: Соцэкгиз, 1936. С. 161; Он же. Изгнание торжествующего зверя (1584). СПб., 1914. С. 28.

⁴ Бруно Дж. О причине, начале и едином. С.С. 198, 210 (курсив мой. – Г. Б.).

⁵ Там же. С. С. 188, 208 – 209. Ср.: Он же. О героическом энтузиазме (1585). М.: ГИХЛ, 1953. С. 202.

⁶ Гегель. Феноменология духа. С. 9.

основе идеи Гераклита, так и дальнейшее развитие антиномизма воспроизвело в обогащённой форме движение к «отрицательной» диалектике. И на этот раз «отрицательная» диалектика явилась результатом поисков *метода* и сосредоточения философских исследований в области проблем методологических функций категорий. В отличие от античной эпохи эта апелляция к проблемам метода диктовалась бурным прогрессом положительных наук... Однако только *Кант* поистине похоронил всю старую онтологию, всю метафизику XVII столетия. Всё познание было понято как человеческая активная *деятельность*, совершаемое субъектом созидательное «дело-действие» (как сказал впоследствии Фихте). Не объект познаётся, а субъект познаёт его, и знание есть результат функционирования сил субъекта, его собственных и специфических «познавательных способностей».

Категорическое настаивание на «деятельной стороне» привело Канта к последовательной реализации *заложенного в самом тезисе об изначальной специфичности субъекта дуалистического разрыва субъекта и объекта* и тем самым к новому, «трансцендентальному» идеализму. Гносеологический субъект остался по существу наедине с собой, ибо в предмете он мог найти теперь только продукт своей собственной активности. «Раскол» между онтологией и гносеологией отнюдь не был преодолён: первая была не «снята», а просто утрачена; вторая же превратилась в исследование «инструмента» познания в отрыве от его объекта. Учение о категориях превратилось в исследование их как достояния одного только субъекта, в «трансцендентальную логику». Вот почему и *антиномии* познания у Канта предстают как *чистое порождение деятельности субъекта*. Последний оказался несущим всю полноту ответственности за их появление (хотя и не в качестве отдельного индивида с его случайными для законов познания действиями, а в качестве носителя «трансцендентальных условий опыта», объединённых трансцендентальным единством апперцепции априорных форм).

Такая позиция делает антиномии познания принципиально неразрешимыми в подлинно предметном, материально-объективном содержании. Они застывают в своей неразрешённости и становятся непригодными для конструктивных целей. Из орудий проникновения в сокровенные тайны «вещей в себе» они превращаются в тщетный *спор разума с самим собой*. Поэтому Кант обращает антиномии разума *против* него самого. Он низводит их до роли средств предостережения, сдерживания и усмирения

дерзновенного разума, осмеливающегося претендовать на постижение «вещей в себе», и с мрачным юмором признаётся, что его критика подобна... *полиции!* «Я докажу, – сообщает наш добрый идеолог интеллектуальной “полиции”, – что разум... напрасно расправляет свои крылья...». Я «отниму у теоретического разума» его притязания и заточу его в «трансцендентальной идеальности», «чтобы дать место вере»¹.

Если только отказаться от кантовского дуализма и агностицизма, освободив категории из «трансцендентального» плена допустив их в «трансцендентное», тотчас же *неискоренимость* антиномий превращается из «трансцендентальной» в *объективно-предметную*. Тогда именно и возникает задача постигнуть, каким образом в самом объекте происходит *совмещение тезисов и анти-тезисов* антиномий как обоюдно истинных², причём *в одном и том же смысле*, коль скоро кантовское различие их смысла держится *исключительно* на дуалистической предпосылке и падает вместе с ней. Вот в каком смысле Кант *поставил* вопрос о взаимопроникновении противоречащих противоположностей.

Последующее развитие классической немецкой философии имело своим мотивом преодоление кантовского дуализма. Но после Канта, связавшего разведение антиномий в различия с дуализмом, *самоё стремление создать монистическую систему* заставляло *решать* проблему противоречия как *глубочайшей универсальной категории*.

Существовало две возможности перехода к монистической философии: *во-первых*, сохранение в качестве единственного начала *картезианского «ego»*, превратившегося у Канта в наиндивидуальный, всеобщий гносеологический субъект – «Я», *во-вторых*, возвращение к спинозовской субстанции. И в том и в другом случае «начало» должно было быть *«тождественным субъект-объектом»* (без всякой «изначальной специфики» субъекта), так как *после* Канта это стало неременной предпосылкой всякой серьёзной монистической философии.

И. Г. Фихте реализовал, исходя непосредственно из кантовского «родового» трансцендентального единства апперцепции и сделав его даже сверх-родовым, абсолютным «Я», первую воз-

¹ Кант И. Критика чистого разума. Цит. изд. С.С. 16, 18, 305, 343.

² У Канта обоюдно истинны лишь две так называемые «динамические» антиномии (см.: Там же. С.С. 316, 330).

возможность. Поэтому антиномии превратились у него в противоречия, имманентные деятельности абсолютного «Я». Наличное, данное, «бытие» Фихте должен был объяснить исключительно из этой деятельности как *чистого процесса* и изобразить как полагаемое самим абсолютным «Я» противостоящее ему «не-Я». Но вместе с тем «не-Я» должно было занять место кантовской «вещи в себе». Между тем эмпирический мир оказывался полным *случайного* для абсолютного «Я», в частности он содержал эмпирические конечные «я», которые никоим образом нельзя было смешивать с абсолютным «Я». «Мы имеем здесь, – писал Фихте, – нечто противоречивое, что тем не менее должно быть положено в основание всего нашего философствования...»¹

Фихте действительно сделал противоречие основанием и принципом «философствования». Уже не в четырёх антиномиях, а во всей деятельности, из которой предполагается понять мир, проявляются противоречия, – именно через них Фихте попытался дедуцировать последовательно все категории как их саморазвитие, именно они должны вести вперёд путём тройного ритма (тезис, антитезис, синтез). И всё же у Фихте не получилось подлинного движения через противоречия в духе первоначального объективно-идеалистического замысла, ибо ему так и не удалось, по меткому замечанию Канта, «выковать реальный объект» и его субъект-объект остался, как констатировал Гегель, лишь «субъективным субъект-объектом».

Поэтому противоречие у Фихте предстаёт как «тот круг, который он (конечный дух) может продолжать до бесконечности, но из которого он не в состоянии выйти»². А это значит, что Фихте не сумел «снять» кантовскую «вещь в себе» и она превратилась в некий иррациональный остаток. Синтез «Я», и «не-Я» не получился.

Процесс развития ещё не понят Фихте как вполне и исключительно имманентное саморазвитие, которое не нуждается ни в каком увлекающем его *долженствовании*, ни в каком «практическом разуме» и тем более примате последнего над теоретическим. Чтобы найти последовательно диалектическое решение, надо было фихтевский чистый процесс самодеятельности «субъекта» открыть в самой субстанции.

¹ Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. I. С. 262.

² Там же. С. 259 – 260.

Философом, возродившим Спинозовскую субстанцию, а благодаря этому – также и онтологию совпадающих противоположностей Николая Кузанского и Джордано Бруно, явился Ф. В. И. Шеллинг.

Вместо того, чтобы по-фихтеански сводить субстанцию к абсолютному «Я», Шеллинг сделал нечто противоположное: свёл «Я» к субстанции. Ухватившись за фихтевскую «бессознательную интеллигенцию», он опрокинул «субъект-объект» в природу и, выступая в качестве натурфилософа, попытался проследить там последовательные этапы «возведения я во всё новые и новые степени»¹, стремясь отыскать историю духа во «внешнем мире».

В натурфилософии, которая стала у Шеллинга важнейшей ступенью в развитии «тождественного субъекта-объекта», он продолжает идеи «докритического» Канта о «реальных противоположностях» и создаёт концепцию всеобщей *полярности*, или всеобщей двойственности, но при этом, в отличие от Канта, ищет такие противоположности, которые были бы «не только в... соотношении, но и абсолютно по природе своей» одна – положительной, другая – отрицательной.

Однако в качестве основополагающего принципа Шеллинг *пытается* взять не полярность (с присущим ей равновесием противоположностей), а *подлинное противоречие*. Вся история самосознания («Я») есть «бесконечная распря». «Любая деятельность я исходит из противоречия, в нём самом заключённого...» и играющего роль единственной и достаточной побудительной его причины, делающей совершенно излишними какие-либо иные причины... «Только лишь в... борьбе (Streit) и состоит самосознание, вернее оно само является такой борьбой...»²

Объективный идеалист Шеллинг освободил прежде скованное субъективным идеализмом Фихте диалектическое противоречие, и оно, как восточный джин, выпущенный наконец из сосуда, предстало во всём своём могуществе. «...Сущее – полная противоречий сущность... Первое существование само есть противоречие и, наоборот, только в противоречии может состоять первая действительность... Всё живое [должно] пройти через огонь противоречия (вспомним Гераклита! – Г. Б.); противоречие есть движущий механизм жизни и Внутреннее... Противоречие – пер-

¹ Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. С. 159.

² Там же. С.С. 142, 92, 128, 84.

вейший источник вечной жизни; построение этого противоречия – вот наивысшая задача науки»¹. Итак, дело шло уже не о повторении древних афоризмов, а о решении проблемы «построения» противоречия теоретическим мышлением, раскрытия его функции как принципа развёртывания системы теоретических определений предмета. Как же справился с этой задачей Шеллинг?

Шеллинг констатирует, что противоречие, «взятое само по себе», т. е. как *антиномия*, не может быть удержано – оно не может просто «сохраняться», «ему нельзя длиться». Сохранение его возможно лишь в силу необходимости для него продолжаться»². Но каким путём? Путём «постоянного возникновения вновь», т. е. путём разрешения и воспроизведения в новой форме, в чём-то *третьем*. Здесь Шеллингу очень помогла кантовско-фихтевская идея триады-ческого ритма: синтез он понимает как «объединение... путём третьей деятельности». Это «третье» позволяет понять взаимопроникновение противоположностей, их «взаимопроницаемость». При этом Шеллинг сознательно исходит из тезиса: «совпадение противоположностей... обязательно *опосредствованное*»³. Оставалось лишь ещё уяснить, как такое противоречие выступает в теоретическом мышлении. Здесь само решение «онтологического» вопроса о том, что представляет собой противоречие, уже отчётливо обнаруживало свою зависимость от того, будет ли этот вопрос раскрыт и осмыслен как вместе с тем и всецело *гносеологический* и *содержательно-логический*. Иначе говоря, надо было найти адекватную «способность» познания, которая оказалась бы в состоянии *выполнить* «построение» противоречия, причём, эта «способность» должна была быть тождественной логике объекта формой деятельности субъекта. Но Шеллинг этого сделать не смог.

Вся беда Шеллинга в том, что «орган философствования», – *метод* – был им понят совершенно превратно и находился в *воинствующем несоответствии* с задачей раскрыть диалектику противоречивого развития. Отвращение к грубо рассудочному способу мышления, господствовавшему в естествознании, толкнуло его на

¹ Schelling F. W. I. Die Weltalter. Fragmente (1811 – 1813). См.: Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. М.; Л., 1929. С. 131.

² Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. С.С. 128, 84.

³ Там же. С.С. 298, 391, 390.

поиски метода, лишённого пороков рассудка, не в научном мышлении, рационально-дискурсивном по своей природе, а в искусстве. Поэтому метод *разумного* теоретического мышления оказывается у него *интуитивным*, постигающим предмет якобы *непосредственно*. Сам теоретический разум сводится им к творческой «силе воображения». Справедливо критикуя рассудочный характер кантовских антиномий, Шеллинг апеллирует к художественному творчеству: «то единственное в своём роде, благодаря чему мы становимся способными мыслить и сочетать воедино противоречивое, – ...это сила воображения». «Придайте объективность философии, – заявляет он, – и она прекратит своё существование в качестве философии и перейдёт в искусство»¹.

Лишив себя таким образом *рациональных* «орудий» постижения противоречия как разрешающегося и воспроизводящегося, Шеллинг был вынужден *созерцать* его в прежней (известной из традиции Кузанского – Бруно) форме *антиномии*. Его метод непосредственного усмотрения требовал, чтобы истина рождалась сразу как *целое* из акта «гениального» вдохновения, «которое начинается сразу же, как бы выстрелом из пистолета». Эту ссылку на гениальность едко высмеял Гегель, показавший, что этот «метод» лишь дезорганизует самого себя и что его произведения – «ни рыба, ни мясо, ни поэзия, ни философия»².

Возрождению Спинозовской точки зрения субстанции у Шеллинга соответствовало и новое издание Спинозовской «*amor Dei intellectualis*» («познавательной любви к богу»): интуиция. А это возвращало Шеллинга на позиции антиномизма в понимании противоречия. «Превосходство» его категории противоречия над кантовской рассудочной антиномией оказалось весьма сомнительным: оно заключалось не в его рациональной разрешимости, а в *интуитивно-иррациональной* видимости разрешения. Отсутствие адекватного метода познания противоречия в свою очередь вело к упрочению Шеллинга на точке зрения неподвижной, бездеятельной субстанции. Он ищет уже не воспроизведение противоречий, а «абсолютный синтез». «Тождественный субъект-объект» предстаёт не как в себе противоречивый, а как «абсолютно тождественный», как нечто такое, что «абсолютно просто в себе»³.

¹ Там же. С.С. 128, 157, 31.

² Гегель. Феноменология духа. С.С. 14, 37.

³ Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. С.С. 92, 353.

Таким образом, Шеллинг совершенно не справился с задачей «построения» противоречия, хотя никак нельзя сказать, что он не осознал её, – в конце диалога «Бруно» эта задача сформулирована достаточно четко: «Чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, следует неустанно исследовать противоположные и противоречивые конечные цели вещей; найти точку соединения не есть ещё самое главное; самое важное – это *вывести* из неё её противоположность... ..Следуя этому правилу, мы познаём, в абсолютном равенстве сущности и формы, способ, которым как конечное, так и бесконечное вытекают из его сокровеннейшей сущности, и мы поймём... почему простой луч, который исходит из абсолюта и есть он сам, кажется нам разделённым...»¹

Именно «*вывести*» противоположность из «точки соединения» и не смог Шеллинг – ведь для этого требуется не интеллектуальная интуиция, а *дискурсивно развёрнутое рациональное движение* познающего мышления. Поэтому у него единство подавляет противоположности и превращается (как у Николая Кузанского) в их слияние в Абсолюте; в «абсолютное равенство» и в абсолютную «индифференцию». Тем самым тождество субъекта и объекта становится *абстрактным*, мёртвым и разительно контрастирующим с реальным многообразием мира, которое из него никак нельзя «извлечь» или вывести. Это тождество оказывается, таким образом, не доказанным и не преодолевшим рассудочный дуализм.

У позднего Шеллинга индифференция «предшествует всем противоположностям». Она «не есть продукт противоположностей и *не содержит их в себе implicite*, но есть особая, обособленная от всякой противоположности сущность, в которой все противоположности уничтожаются...»² Отрицая в «абсолютной индифференции» существование противоположностей как таковых, Шеллинг возвращается *назад*, к концепции полярности: ничто не мешает нам, пишет он, приписывать противоположности «абсолютной индифференции» «не в качестве противоположностей, а в раздельности, каждое особо; этим и полагается двой-

¹ Шеллинг. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей (1802). СПб., 1908. С. 163 – 164 (курсив мой. – Г. Б.). (Ср. высказывание самого Дж. Бруно, приведённое на с. 39 наст. изд.⁶).

² Шеллинг Ф. В. И. Философские исследования о сущности человеческой свободы (1809). СПб., 1908. С. 66.

ственность». Но это – уже *полный разрыв с диалектикой*. Лишившись её, «философия тождества» выродилась в «философию откровения», видевшую свою задачу «в искании того, что лежит вне и выше всякой противоположности»¹. Этим «выше», увы, мог оказаться только Бог... Таков печальный конец философии Шеллинга, не справившегося с проблемой противоречия.

Венцом антиномистской диалектики является *романтическое* созерцание противоречий в мире, понятом как «произведение искусства»². Согласно романтикам, плоская рассудочность должна раскалываться взрывом остроумия – иронической негативностью противоречия, заострённость которого вдруг порождает «сверкающие искры» от столкновения электрических зарядов различного жизненного содержания. Романтический антиномизм открывает таким путём «абсолютный синтез абсолютных анти-тез, постоянно воспроизводящее себя взаимодействие двух борющихся мыслей». Вот почему «остроумие есть принцип и орудие универсальной философии». «Все важнейшие научные открытия были “остротами” этого рода»³, – говорит Ф. Шлегель, обнаруживая явную тенденцию поставить *над наукой* даже не философию, а философизированное *искусство!* Такое отношение к науке привело Ф. Шлегеля туда же, куда и Шеллинга, – к религии...

Значение романтической антиномистской диалектики замечательно метко охарактеризовал Гегель: «*Остроумная рефлексия... состоит... в улавливании и высказывании противоречия. Хотя она не выражает понятия вещей и их отношений, а имеет своим материалом и содержанием лишь определения представления, она всё же приводит их в такое соотношение, которое содержит в себе их противоречие и даёт тем самым их понятию просвечивать сквозь это последнее*»⁴. Это понятие, «просвечивающее» лишь сквозь антиномическое противоречие, сквозь художественный образ, в котором свёрнуто, сокращено и зашифровано рационально *недообработанное* содержание, чем богаче таким содержанием, тем менее доступно для включения в ткань дискурсивного мышления. Ибо его конкретность остаётся неразвёрнутой и в неадек-

¹ Там же. С.С. 66, 74.

² Шлегель Фр. Фрагменты (1798 – 1800) // Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л., 1934. С. 172.

³ Там же. С.С. 174, 177, 178.

⁴ Гегель. Сочинения. Т. V. С. 522 – 523.

ватной форме, своего рода «конкретностью в себе», выраженной загадочным для «экзотерического» сознания способом и несущей в себе тенденцию – пусть неявную, но роковую – к иррационализму. Не удивительно поэтому, что антиномистская диалектика, нашедшая в аристократически-изысканном и причудливом романтизме своё наиболее адекватное воплощение, излагается в виде «маленьких шедевров» – лаконичных афористических философем, воистину «непроницаемых» для педантичного рассудка.

Мудростью художественно проникновенных фрагментов антиномистской диалектики (от Гераклита до Шлегеля!) можно восхищаться как произведениями, обладающими высшими эстетическими достоинствами и выдающимися проникательностью и целостностью видения мира. Их парадоксальность действительно взламывает привычные бутафорские фетиши стандартного обыденного сознания, загораживающие подлинные имманентные определения объектов познания, и даёт философу-антиномисту весьма основательное право чувствовать своё превосходство над специалистом-учёным, лишённым этой целостности видения мира и беспомощно застрявшим в своих косных, омертвевших рассудочных категориях. Но антиномистская диалектика подходит только для «эзотерического» употребления внутри собственно философии, среди посвящённых в тайны её изысканного языка; она не имеет той формы, благодаря которой она могла бы стать *методологическим* оружием положительного исследования. Антиномист может посмеяться над учёным, но не в состоянии чем-либо ему помочь. Антиномизм есть поэтому концепция по самому своему существу *элитарная*. Она служит лишь паролем «аристократии мудрости», но совершенно не способна быть активным живым ориентиром для положительной науки, руководством к познавательной деятельности. Она – не диалектика в действии, а диалектика самосозерцания. Она, говоря почти словами Маркса, лишь «внутренний свет», который ещё не превратился в «пожирающее пламя», устремлённое *во вне*, к новым поискам новых истин и к основательнейшему деянию.

Самое большее, что можно сделать для преодоления антиномизма, всё ещё оставаясь в пределах «науки наук», было сделано Гегелем, совершившим – в идеалистически ограниченной форме – величайшей важности открытие – открытие совпадения онтологии, гносеологии и содержательной логики познающего мышления в одной философской науке – диалектической Логике.

§ 11. Антиномия самой проблемы диалектического противоречия

Дистинктивизм и антиномизм были до сих пор предметом критического анализа просто как два полюса, как две внешние противоположности, правда, отнюдь не равноценные. Теперь предстоит извлечь из их столкновения если не «всю» истину, то во всяком случае нечто крайне важное – *постановку* самой проблемы диалектического противоречия.

Дистинктивисты правы в споре против антиномистов в том, что противоречие, фиксированное в форме неразрешенной антиномии, не может быть методологическим орудием положительного исследования, и при попытке применить его в науке путём непосредственного «введения» в структуру теории оно оказывается не позитивным принципом её построения, а лишь орудием *разрушения* её как неадекватной. Однако дистинктивисты вовсе не зовут вперёд, к решению проблемы. Напротив, они даже не видят самой проблемы. Так называемая строгость, которую превозносят дистинктивисты (злорадствующие по поводу романтических мотивов у антиномистов), сплошь и рядом оказывается лишь узостью и напыщенным педантизмом плоского рассудка. Их манера загораживать лес деревьями, подменяя понятия терминологическими «приёмами», ведёт к безнадежному *нигилизму* и духовному обнищанию.

Антиномисты, представляющие богатство унаследованной философской культуры, правы в споре против «диалектических» дистинктивистов в том, что не может быть и речи о диалектическом противоречии, если запрещается выражать его в языке с помощью формальной антиномии. «Подлинная диалектика может быть только там, где есть подлинное противоречие. Только в том случае можно говорить о диалектике, если мы вынуждены об одном и том же предмете высказывать утверждения, противоречащие друг другу... в одном и том же отношении», т. е. «если и тезис и антитезис противоречивых суждений о предмете истинны... в одном и том же отношении»¹.

Однако, если мы знаем *только* то, что невозможно высказать диалектическое противоречие *без* формальной антиномии, то, значит, мы ещё не умеем его высказывать. Его выражение в речи

¹ Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М.: Изд. Комакадемии, 1929. С.С. 138, 147.

тогда ничем не отличается от самой жалкой путаницы. В этом пункте антиномизм и дистинктивизм *совпадают* в констатации «положения дел», различаясь только в его оценке (антиномисты сожалеют, дистинктивисты торжествуют). Получается, что «не существует чисто логического (формального! – Г. Б.) критерия для отличения формального противоречия – ошибки мышления (вернее было бы сказать: ошибки в словесном выражении мышления. – Г. Б.) – от формального противоречия – отражения, диалектического противоречия»¹. «Это совершенно неизбежно, ибо по форме выражения в речи, в высказывании одни от других отличить вообще невозможно»².

Где же найти критерий их различия. Для этого рекомендуют обратиться к конкретному предметному содержанию. Но если знание этого содержания не находит себе дискурсивно развёрнутого выражения в языке, то не означает ли это апелляции к интеллектуальной интуиции, которая позади мёртвой ошибки тезиса и анти-тезиса призвана непосредственно «созерцать» их живое взаимопроникновение, «пульсацию жизненности»? Иначе говоря, не означает ли это перехода на позиции романтического антиномизма?

Когда диалектическое противоречие «свёрнуто» в виде антиномии и выражено в языке только как формальная антиномия, то его отличие от всяких вздорных самоуничтожающих «противоречий» и в самом деле оказывается лишь воображаемым, интуитивным и никак дискурсивно не высказанным. Но в рациональном мышлении всё постигнутое должно быть представлено как свободно и последовательно прослеживаемое ничем не скованным шествием диалектического разума, не боящегося «опредметиться» в языковой материи и находящего в ней самое строгое и точное выражение.

Столкновение дистинктивизма и антиномизма, проанализированное с точки зрения его предметного содержания, позволяет

¹ Петров С. Д. Взаимоотношения между диалектическими и формальнологическими противоречия // Известия на Института по философия. Т. III. София, 1958. С. 265.

² Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 240 – 241. Тем не менее именно Э. В. Ильенков разработал предпосылки для понимания того, что диалектическое противоречие «высказывается» *адекватно* исключительно в процессе восхождения от абстрактного к конкретному и, следовательно, отличается также и по своему языковому выражению.

пойти дальше «спора мнений» и найти лежащую в его основе антиномию. Тем самым эти концепции не отбрасываются в результате их критики, а напротив, сами изображают в конечном счёте истинную постановку проблемы диалектического противоречия в форме антиномии. Эта антиномия самой проблемы противоречия такова:

Диалектическое противоречие необходимо должно быть постигнуто и явно выражено как антиномия, т. е. как неразрешённое. Но столь же необходимо оно должно быть постигнуто и явно выражено не как антиномия, а как разрешённое в его результате. Или, если формулировать эту антиномию в плоскости взаимоотношения диалектического противоречия и формальной антиномии: диалектическое противоречие необходимо должно быть высказано в формальной антиномии и столь же необходимо – не в формальной антиномии. Как говорил в подобных случаях Маркс, «таковы условия проблемы. Нис Rhodus, hic salta!»¹

¹ Маркс К. Капитал. Т. I. С. 173.

Формулировка «условий проблемы», или, иначе говоря, адекватная постановка проблемы в виде антиномии уже явным образом означает включение антиномии в структуру исследования. Однако это – только постановка проблемы, только момент на пути постижения истины – момент, лишённый самостоятельного значения вне всего пути в целом, который один лишь и даёт истину. Отсюда видно, насколько далека подлинная диалектика от подделывающейся под неё манеры нагромождать противоречия и оставлять их неразрешёнными. Маркс нарисовал поразительно «современный» портрет одного из любителей такой манеры, идеолога «модных фраз» А. Руге: «...наш... мыслитель... не особенно хорошо чувствовал себя в гегелевской философии. Если он и был силен в усматривании противоречий, то тем менее он был способен разрешать их и питал весьма понятное отвращение к диалектике. Поэтому и случилось, что в его догматическом мозгу грубейшие противоречия мирно уживались рядом, а его и без того крайне неповоротливое мышление чувствовало себя как нельзя лучше в таком смешанном обществе. С ним иногда бывало, что он переваривал на свой лад одновременно две статьи различных авторов и сплавлял их в новое произведение, не замечая, что эти статьи написаны с совершенно противоположных точек зрения. Постоянно застревая в противоречиях, он выпутывался с помощью того, что выдавал перед теоретиками слабость своего мышления за практический образ мысли, а перед практиками, наоборот, свою практическую беспомощность и непоследовательность – за высшее достижение теоретической мысли, – и в конечном счёте заявлял, что именно это застревание в неразрешимых противоречиях, эта некритическая хаотичная вера в содержание всяких модных фраз и есть “убеждение”. ...Сама глупость становится достоинством, так как является неопровержимым доказательством твёрдости убеждений» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С.С. 288, 290).

ГЛАВА ВТОРАЯ

ОТНОШЕНИЕ К КАТЕГОРИИ ПРОТИВОРЕЧИЯ КАК ОБУСЛОВЛЕННОЕ НЕКОТОРЫМИ СОВРЕМЕННЫМИ ТЕНДЕНЦИЯМИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Когда строится какая-нибудь положительно-научная теория, например, физическая, никому не приходит в голову требовать от её создателя – физика, чтобы он применял выводимый им закон в самом процессе построения его теории. Иначе обстоит дело в философии, в диалектической логике. Здесь теоретик не имеет права оставаться лишь посторонним «судьёй», не подпадающим под действие выносимого им приговора. Коль скоро он трактует о категориях как *универсальных* методологических формах, он сам должен не только судить о них извне, но сознательно изобразить их действие в своём исследовании. *Закон его предмета есть также и закон построения его теории.* (Тождество того, что философ проповедует, и того, что он делает, заложено в последовательности его идей...).

Поэтому и рассмотрение категории противоречия, если оно не хочет само себя опровергать, должно представлять собой развёртывание противоречия. Доказывая, что содержательные антиномии всегда означают истинную постановку проблем, оно призвано саму проблему противоречия поставить в форме *её собственной антиномии*. Разрешение же антиномий должно быть исследовано в форме разрешения антиномии *самой проблемы* противоречия.

Чтобы разрешить сформулированную (§ 11, с. 49–50⁷⁾ антиномию *самой проблемы* противоречия, надо овладеть тем предметным содержанием, в котором она действительно разрешается. Способом, каким можно добыть такое содержание, является *критика* – разумеется, не та критика, которая просто чинит расправу над своим предметом вненаучными средствами, не та критика, которая лишь упрекает, разоблачает, обвиняет и стыдит свой предмет, требуя от него, чтобы он не был тем, что он есть, т. е.

морализирует, не та критика, которая «выплёвывает» предмет, ничуть не «раскусив» его, а научно-партийная критика, разлагающая свой предмет, выводя его из его специфических породивших его предпосылок (см. примеч. 206⁸).

В первой главе критика двух концепций – дистинктивизма и антиномизма – была проведена с точки зрения отношения диалектического противоречия к его языковому выражению, к его терминологическому облачению. Из столкновения их родилась антиномия самой проблемы диалектического противоречия, что означало извлечение из них лишь того, что они совместно «содержали» истинного. Теперь предстоит, исходя из этой антиномии как из определяющего поискового принципа, провести целостную объясняющую критику этих двух концепций. Социально-гносеологический анализ призван раскрыть необходимость и их ограниченной истинности, и их ложности, ничего не отбрасывая без истолкования. Именно этот критический анализ должен прочертить то новое направление, указать то новое «измерение», в котором найдёт себе разрешение сформулированная антиномия.

НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

§ 12. Последствия разделения труда и отчуждения в сфере науки. Языковой фетишизм

Современная бурно прогрессирующая наука – детище своей эпохи и решительно во всём несёт на себе её печать. Правда, некоторым учёным порой и кажется, будто наука может быть автономным «царством», где верховенствует их собственное законодательство, независимое от треволнений и бурь всего остального мира. При этом речь не идёт о том, что результаты всякой научно-исследовательской деятельности в конечном счёте всегда ставятся на службу собственно материальному производству¹, такую обслуживающую его роль науки никто не отрицает. Речь

¹ Под собственно материальным производством, по Марксу, следует понимать общественное производство, в котором люди хотя и создают и воссоздают свои социальные отношения, но только выступая сами как агенты процесса производства вещной продукции как таковой (см.: Маркс К. Капитал. Т. III. 1955. С. 833).

идёт о другом: о независимости методов и характере *самой исследовательской деятельности* от влияния того обстоятельства, что она подчинена – казалось бы только в её результатах – принципу использования (полезности). Но подобного рода представления, увы, – чистейшая иллюзия. Хуже того – чем больше учёный старается «просто» не замечать социальных зависимостей, в которые он «вплетён», тем властнее они сказываются в качестве слепых сил, контролирующих самые «потайные» механизмы его «строго научного» мышления.

Разделение труда превратило научную деятельность в особую сферу, в «обособившийся орган» общественной жизни, который чем больше выступает в качестве «самостоятельно противостоящего» ей (Маркс), тем сильнее оказывается подчинён лежащей за его пределами социальной необходимости – необходимости собственно материального производства, его практическим требованиям. Наука ни в какой мере не выступает сама как субъект – носитель этой социальной необходимости, извне определяющей её судьбу в обществе. Но мало того, процесс расчленения *самой науки* безмерно усугубляет эту тенденцию. Расщепление её на огромное и непрерывно возрастающее множество всё более дробных и всё более узко специализированных звеньев и подзвеньев развивается во взаимодействии с расширением поля приложения результатов каждого звена и подзвена системы. Наука становится системой отраслей производства *продукции*, хотя этой её продукцией и является не что иное, как знание, – она становится системой отраслей *массового* духовного производства. Какая-нибудь лаборатория или какой-нибудь сектор научно-исследовательского института черпает огромное количество всяких данных, сведений из других звеньев расчленённой системы научных организаций и выбирает эти данные из возрастающего потока литературы, за которой становится столь трудно следить, что это дело превращается в особую техническую и тоже обособляющуюся задачу, выполняемую специалистами... Экспериментирование и проведение непосредственных наблюдений обособляется от собственно теоретических исследований – то и другое аналогичным образом становится уделом разных людей, владеющих какой-либо одной из этих неразделимых «частей» научной деятельности. «Разделяющие» линии рассекают живую деятельность таким образом, что «специализированные» звенья не просто различаются по своему предмету, но и теряют ту минимальную полноту содержания, ко-

торая единственно способна придать тому, что выполняется человеком, характер подлинной деятельности.

Маркс исследовал тенденции социального разделения труда как необходимо присущие *капиталистическому* обществу. На этих тенденциях мы и сосредоточим своё внимание. Социальным разделением труда является постольку, поскольку оно есть не просто различие между производственно-техническими функциями (не специфическое для деятельности человека и могущее быть различием между машинными операциями), но расчленение *самого человеческого труда как такового* в его социальной сущности. Будучи, следовательно, расчленением того способа, каким человек создаёт и воссоздаёт самого себя в своих чисто общественных характеристиках, оно по необходимости есть «разделение человека», превращение его в «частичного человека» (*der Teilmensch*)¹.

В собственно материальном производстве это означает предрращение рабочего – в XX в. во всё большей степени также и инженера – в придаток частичной функции системы машин и т. п. В подчинённой разделению труда науке, которая сама выделилась в качестве особой сферы именно благодаря ему, это означает превращение учёного в жертву «профессионального крети-низма» (как любил говорить Маркс). «Профессиональный кретинизм» в науке состоит вовсе не в той абстрактной «специализации вообще», к разговорам о вечности и неустранимости которой пытаются свети проблему разделения труда его апологеты, а в том, что каждое отдельное звено системы разделения труда и здесь тоже утрачивает самостоятельный смысл и содержательность по мере того как перестаёт быть целостной деятельностью. В пределах сферы «деятельности» узкого профессионала остаются лишь внешне формальные ориентиры или рудименты тех функций, которые его не касаются как специалиста и до которых ему «нет дела». В отрыве друг от друга они постепенно теряют подвижность и способность к целостному живому развитию, закосневая в виде узаконенных «научной традицией» *формальных* способов действия, – таковы трафаретная манера изложения, «кастовая» терминология и т. п.

¹ Siehe: *Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S.S. 378, 513, 680. Ср.: *Маркс К.* Капитал. Т. I. С.С. 368, 493, 651. См. также: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 303. Идеологизация разделения труда обычно апеллирует к *интеграции*, идущей рука об руку с дифференциацией. При этом, однако, умалчивается о том, что эта интеграция остаётся «по ту сторону» индивидов и лишь контрастно подчёркивает их измельчание.

Вследствие всего этого разобщённые функции научной деятельности оказываются не содержащими непосредственно в себе самих свою необходимость; последняя как бы «выносится за скобки» и регулирует и контролирует «научную работу» каждого узкого специалиста *извне*, как предписанная заранее цель, как диктуемые требования «внешней целесообразности» (Маркс). Эту необходимость несёт в себе только система, а в её звеньях она перестаёт выступать, т. е. система не только определяет необходимость каждого звена, но и «отнимает», монополизирует и концентрирует её *исключительно* в себе, «по ту сторону» каждого отдельного звена. Поэтому отдельные звенья системы связаны и соотносятся с другими *так, как* бывают связаны между собой звенья в процессе собственно материального производства: то, что получается в одном месте (звене), в другом *используется*, т. е. служит средством производства совершенно безотносительно к тому, продуктом какого труда была используемая вещь и была ли она продуктом труда вообще.

Маркс определял *отношение использования, или полезности*, как такое, при котором «для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самостоятельные проявления, а как маски...» этого отношения; отношение полезности выступает как нечто «*третье*», подставляемое на место специфической природы замаскированного им действительного отношения¹.

Использовать – значит не продолжить жизнь опредмеченной деятельности, а просто заставить служить для посторонних целей, оставляя эту деятельность «окаменевшей» и выступающей лишь как пригодное свойство полезной вещи. Пользователь всегда оказывается стоящим ниже того, что он использует из мира человеческой культуры, а используемое средство – гораздо достойнее, чем его ограниченные цели². Ведь для извлечения пользы из вещи, являющейся продуктом труда, совершенно «не нужно»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 410.

² «Плуг почтеннее, чем те наслаждения, которые готовятся им и являются целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинён ей» (Гегель. Сочинения. Т. VI. С. 205). Вернее было бы сказать, что он подчинён им же созданным отчуждённым *социальным* силам. Ср.: Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 181.

подниматься до уровня её демиурга и превращать её предметные свойства в свои *деятельные способности*, т. е. осваивать опредмеченную культуру и переводить её в форму творческой активности субъекта. Развитый творческий субъект, вообще *распредмечивание* становится излишней «роскошью», а стремление к нему – причудой человека «не от мира сего».

Однако только в представлении утилитариста (в соответствии с его мещанским идеалом «свободы» *от* всякой деятельности) «подлинная жизнь» – это полное погружение в процесс удовлетворения потребительских потребностей, т. е. использование как *абсолютное* нераспредмечивание. Но чтобы стать «способным» пользоваться предметом без каких бы то ни было следов распрепредмечивающей деятельности, потребовалось бы превратиться в настоящее животное. На деле пользование предметом есть всегда *лишь неполное* распрепредмечивание. Не только в труде, но даже и в потреблении, если оно всё ещё человеческое, использование обязательно носит на себе печать деятельности (которая всегда есть единство противоположностей опредмечивания и распрепредмечивания). Дело заключается лишь в том, что *использующая* деятельность по *уровню* развития стоит *ниже* *используемой* деятельности, опредмеченной в вещи.

Вся история науки – точно так же как и история материальной и духовной культуры в целом – именно потому и выступает как действительно прогрессирующее движение, что предшествующие достижения человеческой деятельности не остаются навеки только используемыми последующей деятельностью в овеществлённой форме, но получают новую жизнь в *столь же* развитой – а благодаря этому способной стать и *более* развитой – распрепредмечивающей их деятельности. Использование же создаёт возможность квазипреемственности в истории культуры – в противоположность подлинной преемственности путём распрепредмечивания. Полностью распрепредметить, например, знание – значит видеть теоретическим взором именно то, что видел его первооткрыватель (или даже больше) в *предмете* знания. Использовать же знание можно для совершенно чуждых ему целей, отнюдь не постигая предмета в целом и просто утилизируя знание как нечто самостоятельно существующее, как особый «полезный предмет» *наряду с его предметом*.

Утилитаризм и догматизм равным образом рассматривают знание просто как нечто, используемое в отрыве от его предме-

та, как *самостоятельную «вещь»*. Что касается утилитаризма, то он делает эту «вещь» объектом якобы чистого произвола; он рассматривает знание как сверхпластичное, полагая, что из него можно лепить всё, что угодно, – в соответствии со степенью пошлости и абсурдности той потребности, которой продиктовано её использование. Догматизм же, наоборот; берёт знание в сверхтвёрдом состоянии, как нечто абсолютно не поддающееся изменению, как совокупность священных текстов и авторитетных положений, которые можно лишь «соблюдать»; ортодоксальность в соответствии с этим измеряется догматизмом по шкале твёрдости... Однако тот и другой – стороны одной медали. Чтобы догматизировать знание, его надо сначала произвольно утилизировать, а тем самым извратить. Чтобы утилизировать его, надо предварительно придать ему твёрдость ремесленного инструмента – механического рецепта действия.

По отношению к историческим феноменам культуры их утилизация означает их осквернение... Противоположное утилитаризму стремление сохранить исторические достижения культуры в их музейной неприкосновенности как мёртвые памятники былого, хотя и спасает их от того, чтобы ими – возвышенными произведениями человеческого гения – забивали гвозди и утепляли клозеты, тем не менее само остаётся в негативной зависимости от утилитаризма. Оно догматизирует взятую саму по себе эмпирическую историю культуры, следовательно, *эклeктически* её догматизирует и обрекает на превращение в лишь созерцаемые ценности. *Ценность* – это негативное определение культурного феномена, как спасаемого условным «табу» от свирепого нигилизма, от разгула утилитаризма. (Ведь утилитаризм весь мир сводит к арсеналу средств потребления, к кладовой полезностей и измеряет их единственной мерой – прибыльностью-эффективностью, подчиняя всё и вся закону минимизации средств.) Ценностная точка зрения есть поэтому точка зрения «добротого» архивариуса или музейного хранителя, ютящегося в закоулках отчуждённого мира, идущего к своему закату буржуазного общества.

Когда само духовное производство преобразуется по образу и подобию собственно материального производства, тогда разделение труда, проникшее внутрь организма науки, делает отношение

между его «разрозненными членами»¹ отношением использования. Но тогда уже *внутри самой науки* знание всё больше не распредмечивается, всё больше выступает не как знание своего предмета, а как *особое бытие*. Излишним и «ненужным» всё больше становится как раз *идеальное* воспроизведение, в котором знание не есть особое бытие ни в какой степени, но есть «бытие в другом» – стало быть, «ненужной» роскошью становится само теоретическое мышление как порождающее идеальное из материального². На долю частичного человека всё меньше выпадает самому исполнять «мелодию» идеального, поэтому ему и весь «оркестр» науки в целом представляется производящим лишь механическую сумму звуков.

Любое «положение», любая формула начинают разделять судьбу прочих средств производства, точнее, средств труда, употребляемых в процессе производства в качестве *готовых вещей*, которые обладают совершенно самостоятельным существованием во времени и пространстве и в которых совершенно «угас» живой процесс создавшей их деятельности. Знание выступает как «*готовое знание*», как «завершённая производством» вещь. При этом готовность его определяется именно его дальнейшей использованием (утилизуемостью!). В качестве такого особого бытия знание оказывается не чем иным, как *орудием действия* столь же материальным, как и все прочие орудия труда, и отличающимся от них лишь тем, что оно изготовлено не из металла или пластмассы, а из... человеческого языка как носителя информации. Знание берётся и фиксируется как опредмеченное и овеществлённое, как намертво окаменевшее в этой своей преобразованной языковой материи, в какой оно оказывается как бы «зашифрованным», «закодированным»... *Знание сводится к информации*.

Когда знание низводится до играющего роль языкового орудия действия – своего рода «рецепта», – тогда и «*знать*» становится неким формальным навыком, состоящим в умении эффективно пользоваться соответствующей информацией. Чтобы приобрести такой навык, достаточно добиться *формального* знания как

¹ «*Membra disjecta*» – излюбленная Марксом образная характеристика разделения труда (выраженная словами Горация).

² См. работу фундаментального значения: Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.

суммы сведений. Это формальное усвоение создаёт иллюзию приобщённости обладателя знания к научной культуре, к её истории и «ценностям». Мерилом освоенности становится *прочность* удержания «усвоенных» сведений в «памяти» максимального «объёма». «Учёность» всё явнее понимается как широта эрудированности, т. е. чисто количественным образом, ибо само научное знание выступает как огромное и катастрофически быстро возрастающее *количество* различных сведений. «Эрудит» и педант видит поэтому свой идеал в том, чтобы уподобиться библиотечному хранилищу и максимально туго набить свою «голову» сведениями, сведениями и ещё сведениями. Их систематичность для него – это просто их каталогизированность, т. е. такая соотносённость со способами использования, которая делает их доступными для употребления.

Соответственно этому и учить других для педанта означает одно – заставлять запоминать, зазубривать знание как «готовое», как «тексты». Когда педанты берут в свои руки учение, оно вырождается в *учёбу*¹.

Отношение использования, возникшее в недрах собственно материального производства, впоследствии воспроизводится в самой науке – *научным трудом*, поскольку последний сам обретает все черты овеществляющейся деятельности, которая превращает знание в языковое орудие. Сама деятельность по выработке знания – его производство – становится нацеленной на изготовление «рецептов», служащих для использования открытых за ними способов действительного освоения предмета. Узкая практика «*частичного*» научного работника требует именно такого «вооруже-

¹ Маркс имел случай нарисовать портрет такого «знатока литературы», характеризуя вульгарного экономиста В. Рошера. «Рошер безусловно обладает большим и часто очень полезным знанием литературы... почтенный человек... Какая это самодовольная, чванливая, умеренная, хитрая эклектическая скотина! ...Подобный педант... по своей натуре никогда не может выйти за рамки учёбы и преподавания заученного... Он мог бы быть полезен для своих учеников. Лишь бы... напрямик сказал: здесь противоречие; одни говорят так, другие этак; у меня же по существу вопроса нет никакого мнения; посмотрите, не сможете ли вы разобраться сами... Он даже не понимает самих *вопросов*, и потому... занимается только собиранием готовых ответов...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 1-е. Т. XXV. С. 404).

Ср.: Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности // Доклады АПН СССР. 1962. №№ 1 и 2.

ния» её знанием. Ему как агенту производства «готового» знания бывает важна и «нужна» в качестве «орудия труда» лишь какая-то расчётная формула, лишь какое-то итоговое «положение», сформулированное в стиле инструкции... Это – не объяснение предмета, а описание технического приёма использования. И всё дело в том, что такой «прикладной» характер приобретает *сам процесс исследования* на высочайших и удалённейших от «конечного» использования «этажах» здания науки.

Под давлением требований массового духовного производства уже сам исследователь начинает понимать свою задачу как получение «готового знания», которое «облегчено» от всяких «оторванных от жизни мудрствований» и сведено к информационному орудию частичной функции. Ничего лишнего! Простое знание, «дешёвое» исследование, «экономное» мышление!

Подлинная тайна этой «простоты» и «экономии» – в *устранении ориентации познавательного акта на свои собственные, «чрезмерно сложные» закономерности – закономерности идеального воспроизведения предмета – и в утверждении ориентации непосредственно на законы его опредмечивания в языке как носители информации*, и только. Познание выступает не как лишь выполняющее свои идеальные мыслительные движения в языковой материи, а как сводящееся просто к преобразованию этой эмпирически данной языковой материи. Законы познания действуют теперь *через законы процесса, отличного от него самого, через другой процесс*, а именно – *через языковую деятельность*, так что последняя как бы берёт на себя утерянные процессом мышления функции саморегуляции, подчиняет его своему принудительному контролю и *властвует над ним, как внешняя сила*. Познание становится подвластным требованиям языковой деятельности и потому обрастает *превращёнными формами...*

Таким образом, в сфере науки, подчинённой социальному разделению труда, свирепствует тот самый процесс, который был исследован Марксом, как *отчуждение (die Entfremdung)*¹. Под отчуждением Маркс понимает в этих произведениях историче-

¹ Siehe: *Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S. 639 etc; Bd. III. S. 870 – 885 etc, etc. Поскольку речь идёт именно о новой, выработанной Марксом в 1850 – 1860 гг. категории отчуждения, то к ней должны быть применимы слова В. И. Ленина: «В ... философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части» (*Ленин В. И.* Сочинения. Изд. 4-е. Т. 14. С. 132). См. также наст. изд.: Примеч. 147⁹).

ски-преходящее *превращение* социальной необходимости человеческой деятельности (в форме труда) из свободной в несвободную, т. е. *превращение сил самой этой деятельности* (и создаваемых только ею) в «самостоятельно противостоящие» ей, чуждые и враждебные силы. В этих силах стёрты всякие следы их происхождения из деятельности человека и потому они консолидируются в особый мир, существующий будто бы наряду с индивидами и властвующий над ними¹. Этот мир предстаёт столь же непокорным и независимым, как некогда – стихийные силы природы; он образует собой *социальную среду (milieu)*. Однако подчинение индивидов её господству есть лишь их *самопорабощение*.

Вся материальная и духовная культура человечества становится принадлежащей этой среде в отличие от самих индивидов, ютящихся в её закоулках и уже не узнающих в опредмеченном богатстве человеческой деятельности самих себя, своей собственной сущности. Опредмечивание не выливается непосредственно в полное распредмечивание и служит формой осуществления процесса отчуждения. Оно есть поэтому созидание мира отчуждённой в виде *вещей культуры – овеществление*¹⁰. Социальные, созданные человеком свойства этих вещей выступают как якобы «природные» свойства этих вещей самих по себе, и таким образом отчуждение необходимо проявляется в *фетишизме* – товарном, морально-правовом, идеологическом и т. п.

Когда сама познавательная деятельность в форме научного труда всё больше становится отчуждающейся, тогда диалектический разум превращается во всё большей степени в *изуродованный отчуждением разум* – в рассудок. Приобретая рассудочный характер, мышление подчиняется своим имманентным диалектическим законам лишь окольным, опосредствованным путём и в *превращённой* форме – *через* законы его выражения в языке. Поэтому отчуждение в науке означает *фетишизацию языка* как носителя информации. Законы познающего мышления, ставшего рассудочным, представляются присущими самому языку, самой материи, в которой выполнено и опредмечено мышление, законы же оперирования языковыми формообразованиями неизбежно подставляются на место законов мышления. Формальная логика

¹ «...Это консолидирование... является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 32; курсив мой. – Г. Б.).

и равным образом её современное продолжение, математическая логика, – положительные науки, изучающие законы языковых операций человека, – в результате «вмешательства» отчуждения начинают заниматься *описанием превращённой видимости* изуродованного этим отчуждением познания. Вот почему кажется, будто формальная или математическая логика есть *логика мышления*, или *теория мышления*¹.

Язык – причём не язык во всем богатстве его аспектов², столь же многообразных, как и общественная жизнь, а язык в его *одной единственной* функции носителя научной информации (безлично-го, стандартного, лишённого почти всех эстетических функций) – представляется тем наконец-то найденным, чисто эмпирическим явлением, которое включает в себе все тайны познания. Изучайте доступнейшую из вещей – язык как таковой – и вы построите универсальную «логику науки», заявляют поборники этого «новейшего» фетишизма. «Вся философия есть “критика языка...”»³. «*Задачей философии является семиотический анализ; проблемы философии относятся не к глубочайшей (ultimate) природе бытия, а к семантической структуре языка науки...*»⁴.

Эта модная «языковая» философия вреднее, чем это можно подумать при ознакомлении с нею как бы «со стороны». Ибо (подобно тому как вульгарная политэкономия лишь выражает объективную видимость, окутывающую процесс производства капитала) она выражает *объективные* превращённые формы познания, стало быть, является симптомом *действительной* болезни и отнюдь не сводится к сознательным злокозненным измышлениям буржуазных идеологов. (Поскольку гносеология остаётся во власти этих превращённых форм познания и идеологизирует их, она заслуживает названия *вульгарной гносеологии*.)

¹ См.: *Зиновьев А. А.* Философские проблемы многозначной логики. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С.С. 100, 102.

² Предавшийся самокритике «поздний» Витгенштейн отмечал крайнюю бедность представлений формальных логиков о структуре языка (Siehe: *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations. Oxford, 1953. P. 12).

³ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: ИЛ, 1958. С. 44. Афоризм 4.0031.

⁴ *Carnap R.* Introduction into Semantics and Formalization of Logic. Camb. – Mass., 1959. P. 250.

§ 13. Раздвоение познания: разрыв между творческим процессом и результатами познания

Фетишистские формы проявления действительных процессов – в том числе процесса познания – образуют «заворожённый, искажённый и на голову поставленный мир» с его «религией повседневной жизни...»¹. Для «частичного» научного работника – «узкого специалиста» – познание необходимо выступает как раздвоенное и выделившее из себя *два полюса*, которые разрывают его неразрывные моменты и как бы монополизуют их в изолированности друг от друга.

На одном таком полюсе познания – *рассудок*. Поскольку рассудок отличается тем, что придаёт категориям теоретического мышления неподвижность, т. е. лишает их творческой жизни непрерывного развития и заставляет застыть, окаменеть, постольку развитие мысли представляется чем-то принципиально чуждым и посторонним рассудку и если даже и наблюдаемым в его сфере, то оказывающимся всецело лишь результатом вмешательства *извне* какого-то инородного, *нерассудочного* начала. Это не значит, что рассудочное мышление исключает *всякое* движение, – напротив, формально-дедуктивное движение с помощью *готовых* понятий, выработанных до него и независимо от него, ему свойственно. Более того, в пределах рассудка возможно даже «исследование», т. е. получение, казалось бы, «нового» знания, если только такое исследование представляет собой лишь извлечение на свет и выявление в подробностях того, что в принципе было раньше уже открыто, или «приоткрыто»...

В такого рода «исследованиях» методологические понятия уже не играют роли ступенек *способности* к усмотрению *новых* истин, а образуют «готовую» застывшую *схему* движения в уже открытой и замкнутой предметной сфере, – схему, жёстко предопределяющую каждый шаг в её пределах и не позволяющую выйти за её границы (именно эти границы и становятся границами кругозора «узкого специалиста» в науке). Рассудок допускает «всякое» движение мысли, кроме собственно мыслительного, – он исключает именно *познавательное* (или познающее) движение, т. е. движение *мышления как мышления* (то, что называют переходом от незнания к знанию, или *становлением* знания).

¹ Маркс К. Капитал. Т. III. С. 843.

Это непрерывно преодолевающее свои границы познающее движение мышления в предмете, этот познавательно-творческий процесс концентрируется как исключительное достояние *противоположного* рассудку полюса познания. Хотя всё рассудочное – продукт и прямое порождение творческого процесса, тем не менее оно кажется предельно чуждым творчеству и несоизмеримо с ним, – как будто эти два в действительности нерасторжимые момента стали принадлежать к разным «мирам». Вот почему случается так, что человек, впитавший в себя «дух» одного из этих двух полярно противостоящих друг другу «миров» и безраздельно отдавшийся ему, лишается способности даже представить себе, что представляет собой другой «мир»...

Такая поляризация познания, происходящая вследствие отчуждения научного труда и фетишизации языка науки, ведёт к следующим четырём весьма важным обстоятельствам.

Во-первых, в условиях господства отчуждения (в буржуазном обществе), когда могущественные слепые силы властно распоряжаются деятельностью учёного и её результатами, грубо вмешиваясь даже в то, что делается в его лаборатории, и ко всему прилагая свой единственный утилитарный критерий эффективности-прибыльности, – тогда опредмечивание как бы сливается с отчуждением. Для учёного воплотить мысль в материале языка означает не просто выразить её, но и совершить её отчуждение, утратить её как достояние личности (если она *была* таким достоянием) и позволить враждебным силам пользоваться ею и уродовать её... Творческий интеллигент даже начинает питать отвращение к процессу распространения (публикации) своих идей (ибо получается, что поистине «мысль изреченная есть ложь»). Он лишается подлинно человеческого способа общения – через *предметное* самоутверждение личности: в результатах творчества он не объединяется с другими личностями, а отгораживается от них глухой стеной... Поэтому *противоположный* отчуждаемому и отчуждающемуся рассудку полюс наделяется характеристиками *неопредмечиваемости*, «принципиальной необъективируемости». Таким неопредмечиваемым и предстаёт собственно творческий процесс познания.

Во-вторых, общественные определения и социальная сущность научного познания выступают как проклятые оковы, навязанные отчуждённым миром, – как всё стандартизирующие и

нивелирующие, обезличивающие и убивающие всё индивидуальное во имя общезначимости, умертвляющие всё живое и подавляющие личность чуждые силы. Носителем этих стандартизирующих мышление сил оказывается рассудок. Рассудочные формообразования, не просто опредмеченные, но овеществлённые в языке, воспринимаются совершенно фетишистски – как натуралистические компоненты среды «человека-робинзона». Последний видит в фактах общественного познания не опредмеченное богатство живого творчества, а просто гносеологические «вещи», которые, будучи мертвы, чужды и враждебны ему, могут только подавлять его творчество. Поэтому избавленная от рассудочности «сфера» кажется обладающей *необщественными* характеристиками. Эта сфера неизбежно рисуется как абсолютно *индивидуальное*, «единственное» (на манер Макса Штирнера). Таким чисто индивидуальным и предстаёт творческий процесс познания, приписываемый абстрактному индивиду – «гносеологическому робинзону».

В-третьих, необходимость, выступающая для такого «робинзона» от науки в облике мертвящей скуки рассудочной упорядоченности – жёсткого механистического детерминизма, – кажется ему полностью исключаяющей всякое прогрессирующее движение к новому. Поэтому творческий процесс кажется осуществимым исключительно благодаря избавлению от необходимостей, благодаря достижению индивидом состояния необусловленности, недетерминированности. Творчество изображается как игра чистой *случайности*. Творить – это якобы значит мочь действовать, реализуя «свободу воли» – вопреки всякому закономерному порядку, выпутавшись из всех причинных связей и взломав все объективные детерминизмы, которые в сознании индивида-«робинзона» совпадают с насильственной и беспощадной диктатурой слепых сил овеществления¹.

Наконец, *в-четвертых*, господство рассудочного мышления создаёт впечатление, будто нет и быть не может никакой иной рациональности, кроме как совпадающей с рассудочностью. Поэтому противоположный рассудку полюс познания – творчество – представляется средоточием *«иррациональных способностей»*².

¹ В буржуазном обществе сам индивид является лишь «случайным» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С.С. 71, 76 – 78).

² Именно такое мнимое «иррациональное» выдаётся иррационалистами за «подлинно человеческое» (относительно марксистского понятия *иррационального* см. наст. изд. С. 75, а также С. 66⁽¹¹⁾).

...Коммунизм, уничтожая не какую-нибудь частную форму отчуждения, а отчуждение вообще и во всех возможных формах, кладёт конец такому раздвоению познания и тем самым делает возможным исчезновение прежде неизбежной видимости, будто существуют два чуждых друг другу «мира» – расудочный и иррациональный.

БЛИЖАЙШИЕ СОЦИАЛЬНО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ДИСТИНКТИВИЗМА И АНТИНОМИЗМА

Раздвоение познания, разрывающее совершенно неразрывные моменты мышления, рассекает, убивает и как бы растаскивает на части также и живое диалектическое противоречие. «Частичному человеку» эта категория кажется «*не работающей*», «*устаревшей*» вместе со всем классическим философским наследием.

С одной стороны, в так называемом готовом знании, где господствует омертвляющий результаты исследований механический рассудок, в роли законов познания представляются законы языковых операций, и среди них – «принцип непротиворечивости». Фетишизация «языка науки» приводит к тому, что этот принцип кажется уже не тем, чем он в действительности является – не просто *терминологическим условием выражения мысли*, её внешнего предметного выполнения, а чем-то гораздо бóльшим – *законом самого познающего мышления как такового*, чуть ли не самым основным его законом.

С другой стороны, кажущийся иррациональным творческий процесс оказывается населённым «изгнанными» из сферы рассудка противоречиями. При этом противоречию часто действительно приходится играть разрушительную роль, поскольку сложившийся формализм старого научного знания превращается рассудком из предпосылки получения нового знания в тормоз на пути процесса открытия и для совершения последнего нередко требуется буквально «взламывать» этот формализм. Такую негативную роль противоречие выполняет в форме *антиномии*, сущность которой, однако, представляется чем-то совершенно чуждым всему формальному и расудочному, а так как рациональное сливается с расудочным, то также и чуждым всему рациональному. Антиномия представляется иррациональной.

§ 14. Позитивистский характер дистинктивизма. Семантический субъективизм и технико-прагматический идеал единой «непротиворечивой системы» мира

Сначала обратим внимание на тех «представителей науки», весь научный «мир» которых ограничен сферой отчуждённых результатов познания – сферой так называемого готового знания. Эти люди не способны и не желают даже в воображении представить себе никакого иного типа «мышления», кроме плоско-описательного и механически формального, так же как и никаких иных его ориентиров, кроме эмпирически данных в «языке науки» правил «организации знания» в «непротиворечивые системы высказываний». Они выступают как *носители отношений отчуждения* и использования, довольные всеми их последствиями.

«В формах проявления, отчуждённых по отношению к внутренней связи и, если взять их изолированно, нелепых, носители этих отношений чувствуют себя дома, как рыба в воде»¹. Мир отчуждения, изуродовавший самый процесс познания, кажется им «наилучшим из миров», если не единственно возможным и «естественным», так что никакие противоречия и тревоги не пробуждают их от состояния самодовольства. Дух личности, обретшей социальное самосознание, в них ещё не просыпался...

Теоретическое мышление со времени своего рождения утверждалось в противовес стихийности и наивности обыденного сознания и «домашнего» здравого смысла. Можно наблюдать, однако, формирование своеобразной разновидности обыденного сознания *внутри* самой современной науки, несмотря на то, что она как целое ушла так далеко вперёд. Это – «научный здравый смысл», или, говоря более точно, *технико-прагматическое сознание*. Прогресс науки, если только он не слишком стремителен, этому весьма живучему сознанию не страшен; в условиях разделения труда любые результаты любых открытий оно просто берёт как «готовые» и *использует*, делая их предметом своей «узкой специальности» и источником заработка. «...То, что появляется как блестящее открытие... превращается в конце концов в заведённый

¹ Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 829. Vgl.: S. 885. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. III. С.С. 792, 844.

порядок дел, в достояние ремесленников от науки»¹. Именно эти ремесленники от науки, в чьих руках живое творчество открывателей омертвляется, окаменевают и превращается в традиционно-догматический «рецепт» для утилизации, и выступают как предстатели технически-прагматического сознания.

Плоский технический формализм этого фетишистского сознания – отнюдь не продукт «отрыва от жизни», но, напротив, хорошо соответствует и «служит» их узко профессиональной «жизни», их утилитарной практике в качестве «частичных» технических агентов технического процесса производства – производства неважно чего – знания или новейшей губной помады, рекламного приспособления или средств уничтожения человечества. Самую науку они превращают в модернизированную ультратехническую обывательщину, а научную жизнь – в мещанскую обыденную жизнь, вращающуюся в бутафорском мире иррациональных форм проявления.

«В обыденной жизни практическим носителям определённых экономических отношений, выступающих и практически схватываемых в иррациональных формах, нет никакого дела до процесса опосредствования этих иррациональных форм, а так как они вжились в них и в них движутся, то их рассудок несколько не спотыкается о них... Здесь справедливо то, что Гегель² сказал в отношении известных математических формул: то, что обыденный человеческий рассудок находит иррациональным, есть рациональное, и его рациональность есть сама иррациональность»³. «Частичному» научному работнику с его технически-прагматическим сознанием нет никакого дела до кажущихся ему «иррациональными» глубин творческого мышления. Сам он – индивид весьма скучный и игру воображения не уважает. Что же касается таких «материй», как идеальное, то они для него совершенно потусторонни. Он вжился в рассудочные формообразования, сросся с ними, как со своей раковиной, и отрицает решительно всё то, что ему эта им же образованная раковина загоразживает. А загоразживает она весь подлинный, объективный, горящий вечным гераклитовым огнём развития действительный мир.

¹ *Black M.* Problems of Analysis. Philosophical Essays. Ithaca, 1954. P. 7.

² *Гегель.* Сочинения. Т. I. М.; Л., 1929. С. 336.

³ *Marx K.* Das Kapital. Bd. III. S. 829. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. III. С. 792.

Вслед за возникновением технически-прагматического сознания сложилось и его философское, вернее, *квазифилософское* выражение. Таким его выражением, а одновременно – его оправданием и идеологизацией явился *позитивизм*. И всё же только третий позитивизм, или неопозитивизм XX в., вполне адекватно представил этот «научно»-технический обыденный рассудок с его языковым фетишизмом. Лозунг *философии языка* науки, возвестивший новый культ символов и знаков, был выдвинут вместе с провозглашением циничного и самодовольного *нигилизма* ко всей истории философской культуры. Иной неопозитивист даже бравитурит тем, что он – «Гегеля не чтец»: невежество в области «метафизики» стало почитаться за добродетель. Иначе и не могло быть – ведь голос «научного» обывателя и «технического» мещанина в сфере философии по необходимости должен быть голосом вандализма по отношению к великим философским проблемам – отрицанием их как просто «бессмысленных», т. е. не достаиваемых даже квалификации «ложных», или заблуждения.

Неопозитивизм поэтому не является продолжателем или преемником философского *рационализма* и не может выступать в качестве его защитника. Самую рациональность неопозитивизм видит там, где в действительности он имеет дело лишь с превращёнными формами познания, с рассудочными формообразованиями, фиксированными на фетишистский манер как структуры языка. Об эти последние он воистину «нисколько не спотыкается». Его совершенно не касаются действительные категориальные формы диалектического разума, последние для него как бы вовсе не существуют. Поэтому неопозитивизм представляет собой такой «рационализм», который с самого начала провозглашает своим высшим принципом собственную ограниченность. Эта ограниченность такого рода, что она предопределяет весь характер подвергаемой жёсткому ограничению области и делает мнимо рациональное как бы находящимся в плену у того «неведомого» и «невыразимого», что бушует «по ту сторону» его границ. Тем самым неопозитивизм оказывается в роли покорного слуги практических иррациональных сил и жалкого прислужника иррационалистической философии.

Процесс отчуждения, доводимый современным капитализмом до крайней черты, давно противопоставил социально обнищавшего индивида всей социальной культуре как его *среде* – той новой, искусственной среде, которая господствует над ним гораз-

до более властно, чем географическая среда – над обыкновенным животным. История, сводящаяся на деле к деятельности самих людей, представляется «научному» обывателю – «винтику» совершенно непостижимым иррациональным хаосом, от которого он старается спрятаться, окопавшись в своём «мирке».

Сознанию этого трусливого самодовольного обывателя, которому «критически» наплевать на ход мировых событий, политику и т. п., очень хорошо соответствует в качестве его идеологизации позитивистский квазирационализм, отгораживающийся, как от «бессмысленных», от всех тех проблем, которые касаются предметного смысла и социального значения деятельности «узкого специалиста», и проповедующий его изоляцию от этих проблем, его замыкание в мёртвых языковых формообразованиях¹. Согласно неопозитивистскому «идеалу» «строгой» науки, она «...должна тесниться на жалких островках, со всех сторон окружённых зияющей мрачной пропастью алогического, недоступного, запретного»². Это – гнусная апология превращения «частичного» научного работника в объект слепых отчуждённых сил, техническое орудие дикой иррациональной стихии. Такой «технар» «безопасен» при любой формации, «скромен», и безразличен по отношению к любой политической мерзости и с готовностью всегда «функционирует» в том углу, в который его посадят в качестве «узкого специалиста». Неопозитивизм – это точка зрения «профессионального кретинизма»³ и наплевательского отношения к философии, к социальным проблемам, ко всему действительному миру.

¹ Над этим добровольным самозамуровыванием издеваются философы-иррационалисты: «Позитивистский человек – это курьёзное существо, которое ютится на крошечном островке света, образованного тем, что он находит “имеющим смысл”, тогда как всё окружающее пространство... оставляет погружённым во мрак “бессмысленного”. Позитивизм просто примирился с раздробленным бытием современного человека и создал философию, направленную на усугубление его» (*Barret W. Irrational Man. A Study in Existential Philosophy. N. Y., 1958. P. 19*).

² Батищев Г. С. О категории противоречия в «Философских тетрадах» В. И. Ленина // В. И. Ленин и вопросы марксистской философии. М.: МГЭИ, 1960. С. 139.

³ «Профессиональный кретинизм... здесь почитается за высшую добродетель. Поэтому-то... построение “непротиворечивых систем высказываний” здесь и превращается в высший принцип умственной работы... Неопозитивизм лишь освящает эту отчуждённо-уродливую форму мышления...» (*Ильенков Э. В. Трусливый нигилизм «героического позитивиста» // Вопросы философии. 1959. № 9. С. 105*).

Но изолировавшийся и замкнувшийся в своём «техническом» мирке «научный» обыватель тем самым унижает самого себя до уровня *вещи*, механического устройства, или, как говорят кибернетики, «интеллектуальной машины». Человек потерял самого себя, раскололся, унизился, измельчал настолько, что утратил *личность*, стал стандартным... Из учёного-творца и искателя он выродился в информационный автомат по переработке «готового» знания... И тогда неопозитивизму, идеологизирующему это *фактическое* падение человека, остаётся лишь констатировать, что среди носителей инженерно-прагматического сознания «мыслящего, представляющего субъекта нет»¹. Индивид на деле совершает вместо мышления нечто такое, что уже не является подлинным мышлением, но что обще ему с автоматом, с кибернетическим устройством².

Такой индивид, став информационным роботом, имеет все основания сказать: «*Границы моего языка означают границы моего мира*»³. Этот отчуждённый язык, ставший границей «мирка» «частичного», «технического» человека, представляется ему единственно сущей реальностью и чем-то истинно первичным – «языковой действительностью». Неопозитивистская концепция «готового» «организованного» знания представляет собой не что иное, как изображение этого господства языка над рассудочным мышлением и апологию языкового фетишизма. «“В начале было Слово“», – говорит Евангелие от Иоанна, и при чтении трудов некоторых логических позитивистов, – пишет Б. Рассел (NB: в 1948 г.), – меня соблазняет мысль, что этот плохо переведённый текст из Евангелия служит выражением их взглядов»⁴.

Знание берётся неопозитивистами не как идеальное, живущее в процессе распрямления, а как намертво приросшее к

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 81. Афоризм 5.631.

² Поэтому когда технократы фантазируют о грозном владычестве над человеком «мыслящих машин», их ложная концепция – вовсе не произвольная выдумка, но «почти» истинное изображение того ложного положения человека, той *ложной, извращённой* действительности, которую они представляют и идеологизируют.

³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 80. Афоризм 5.6. Неопозитивисты – гораздо более ревностные служители «интеллектуальной полиции», чем Кант, – они не просто ограничили знание, но заперли его в языковые «системы» (см.: Там же. С. 29. Ср.: С. 50. Афоризм 4.114).

⁴ Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. М.: ИЛ, 1957. С. 91. (Ср. примеч. 123 на с. 70 наст. изд.¹³)

приобретшему самостоятельность и верховную власть языковому формообразованию. Подобно тому как лавочник-торгаш или современный биржевик-брокер почти физиологически не способны отделить стоимость, как социальное, людьми же сотканное отношение от его овеществлённого воплощения в золоте, точно, так же и представитель технически-прагматического сознания и неопозитивист совершенно не в состоянии отделить *идеальное* от его языкового, опредмеченного «инобытия».

Согласно учению епископа Беркли, «существовать» означало «быть воспринимаемым» («esse – percipi»). У сугубо «научного» Рудольфа Карнапа «существовать» значит принадлежать к *языковой* «системе»: «Быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы... Принять мир вещей значит лишь принять определённую форму языка... это практический, а не теоретический вопрос; это принятие... можно расценивать только как более или менее целесообразное, плодотворное, ведущее к той цели, которой служит язык»¹. Этот «новейший» субъективный идеализм не заслуживает даже того, чтобы его считали таковым. Ибо, во-первых, он *субъективен* не в смысле абсолютизации роли *гносеологического* субъекта, а лишь в смысле замыкания в «мирке» индивида, низведённого до роли технического «существа» – информационной, языковой машины; категорию же «субъекта» он отрицает начисто вместе с «объектом»; во-вторых, он *идеалистичен* не в смысле абсолютизации идеального в ущерб и за счёт материального, а в смысле отрицания и того и другого... Воистину он не знает ровно ничего, кроме «языковой действительности»!

Эта «языковая действительность», однако, крайне далека от того, чтобы быть чем-то целостным. Напротив, она существует и может существовать *только* как раздробленная на отдельные разрозненные «куски», так сказать, во фрагментарном состоянии. Что же представляют собой эти фрагменты? Каждый из них – замкнутое в себе, самодовлеющее формообразование, мёртвый «кусочек» языковой материи. Всю мертвенность и плоский характер этого «куска» воплощает в себе и резюмирует фетишизированный «*принцип непротиворечивости*».

Истинность знания неопозитивизм приписывает – в полном соответствии с фетишистской видимостью, порождённой отчуждением, – самому языку, причём, даже его отдельным кир-

¹ Карнап Р. Значение и необходимость. С.С. 301, 302, 311.

пичикам – «высказываниям»¹. Но тогда «истинным» может быть только *одно из двух* столкнувшихся в противоречии утверждений. Стало быть, противоречие, высказанное в виде формальной антиномии, становится *показателем ложности как таковой*, неким воплощением ложности безотносительно к истинности и вне диалектического отношения к нему. Поэтому неопозитивисты даже дефинируют «ложь» через «противоречие» и обратно.

Вследствие этого выражение противоречия с помощью формальной антиномии оценивается как вопиющее *нарушение* законов «знания», как нечто *недозволенное, запретное, крамольное*, как нечто такое, что *невозможно*² и чего *не должно было бы быть*. «Противоречие признаётся вообще, будь это противоречие в действительном или в мыслящей рефлексии, случайностью, как бы аномалией или преходящим пароксизмом болезни»³. Всякая путаница в терминах, всякие ошибки и погрешности в выражении мысли отождествляются технически-прагматическим сознанием с противоречием. Поэтому у него возникает стремление избавиться, спрятаться от всяких противоречий, как-то от них отгородиться или научиться обходить их всегда стороной.

Однако мышление, поскольку оно ещё имеет место, самым бесстыдным образом продолжает грешить и «плодить» противоречия в огромном количестве, воспроизводя действительные, объективные противоречия. Эти противоречия грозят разрушить уютный микромирок «научного» обывателя, положить конец его изолированному «атомарному» существованию, вместе с его нигилизмом и мещанским покоем, и всё это сжечь в огне революционного творчества. Они вызывают у него страх, подобно тому как вообще диалектика «внушает... злобу и ужас» буржуазии и её идеологам-доктринёрам⁴. Это и не удивительно: ведь противоречие – «...источник всей диалектики»⁵.

¹ «Истина и ложь, поскольку они общественны, являются атрибутами предложений...» (Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. С. 145).

² «Истинность тавтологии несомненна; предложение возможно, противоречие невозможно» (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 60. Афоризм 4.464. Ср.: С. 59. Афоризм 4.462).

³ Гегель. Наука логики // Он же. Сочинения. Т. V. С. 520.

⁴ См.: Маркс К. Капитал. Т. I. С. 20.

⁵ Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 626. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. I. С. 602.

Чтобы оградить себя от противоречий, их отодвигают за пределы «готового» знания и не пускают их туда ни за что на свете. Непротиворечивость из свойства языкового выражения мысли в фиксированных терминах превращается в принцип самого знания: теория выступает как сводящаяся при любых условиях и любой ценой к одной *единственной «непротиворечивой системе»*. Теперь уже кажется, будто «знать» равносильно «находиться в непротиворечивой системе высказываний», и даже самая *последовательность* и стройность мысли подменяется формальным техническим требованием непротиворечивости (подобно тому как вообще отчуждение подменяет содержательные отношения – бутафорски-фетишистскими, например, идейную преданность – соблюдением ритуалов и почитанием установленных вещных символов). Вот почему неопозитивизм не только не усматривает в диалектическом противоречии принцип *подлинно последовательного* развёртывания теоретического знания, но видит в нём вреднейшее зло и воплощение непоследовательности теории.

Итак, *внутри* теории – никаких противоречий. Здесь допускаются только результаты их разрешения, причём изолированные от самих противоречий путём умертвляющей вивисекции и взятые вне всякого отношения к ним. Противоречия выстраиваются вдоль внешнего рубежа знания: тогда «противоречие есть внешняя граница предложений»¹. Очевидно также, что противоречиям не возбраняется населять весь остальной «потусторонний» мир за пределами облюбованной «научным» обителем тесной обители, которая и выступает как замкнутая «непротиворечивая система».

Однако неопозитивизм должен ещё дать какое-то «объяснение» факту воспроизведения противоречий наукой. Поскольку же он с самого начала закрыл себе все пути к пониманию предметного смысла этих противоречий, то остаётся только одно – апеллировать к иррациональной «свободе воли» индивида (ведь возлагать ответственность за мирское зло на «нечистую силу» «научным» философам как-то неудобно). Мы свободны выбирать, заявляет Р. Карнап², пользоваться ли нам тем или иным языком или нет. Здесь налицо бессознательная ссылка на ту самую пресловутую *ниоткуда не выводимую изначальную «специфику»* субъекта, ко-

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 64. Афоризм 5.143.

² Карнап Р. Значение и необходимость. С. 301.

торая и должна придать человеческому индивиду способность находить в своём собственном «иррациональном» «нутре» «свободную волю». Эта «свободная воля», исходящая из «непредметных» глубин «чистого субъекта» и рождённая из его «специфики», произвольно выбирает «приёмы», «языки», а заодно зловредным образом выдумывает «из себя» противоречия¹...

Неопозитивизм до предела *субъективизирует и иррационализирует противоречия*, приписывая субъекту способность порождать их (так же как и заблуждения, отождествляемые с ошибками) буквально из ничего с помощью одной только «свободной воли». Ведь истоки противоречий оказываются лежащими по ту сторону языковых «мирков», называемых «непротиворечивыми системами», – там, где находится «нечто невыразимое. Оно *показывает себя, это – мистическое*». А ведь «о чём невозможно говорить, о том следует молчать»².

Воистину, неопозитивистом можно быть лишь тогда, когда хранишь гробовое молчание по всем философским вопросам. В противном случае неопозитивизм обнаруживает свою иррационалистическую «изнанку».

Так или иначе неопозитивизм проповедует крайне враждебное отношение ко всяким противоречиям и представляет собой апологию *бегства* от них. Но куда же можно спрятаться от противоречий? Чем их загородить? Разумеется, терминологическим различением, «дистинкцией». Это всеспасительная универсализированная процедура, направляемая на слова лишь против путаницы, на деле призвана охранять «безопасность» облюбованного «научным» обывателем «мирка» от грозных объективных диалектических противоречий.

Отсюда ясно, что *неопозитивизм в проблеме противоречия – это и есть дистинктивизм*. Последний представляет собой всегда подлинно позитивистскую концепцию, насквозь пропитанную его «духом». Правда, отнюдь не все дистинктивисты – «сто процентные» неопозитивисты, но это возможно лишь в ущерб «целостности», и стройности системы взглядов того или иного философа, т. е. благодаря эклектике. Вместе с тем важно и другое обстоятельство: чтобы «заболеть» позитивизмом, вовсе не обязательно воспринять «заразу» через буржуазную литературу, – для этого

¹ См: Гегель. Сочинения. Т. V. С. 520. Ср.: С. 498.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 97. Афоризмы 6.522 и 7.

часто бывает достаточно просто некритически – «позитивно» отнестись к таким феноменам, как языковой фетишизм и т. п.¹

Позитивистский дистинктивизм, когда он не рефлексивен, а просто применяется (так сказать, «работает»), означает бессознательное следование идеалу «единой непротиворечивой системы», мира. В самом деле, превращение знания в «готовое», «организованное» и закованное в «непротиворечивые системы» делает его утилизируемым для узкой практики «частичного человека», а всё то, что остаётся за пределами такой «системы», представляется не утилизируемым или трудно утилизируемым, мешающим «экономии мысли». Поэтому технически-прагматическое сознание совершенно инстинктивно стремится максимально расширить сферу действия омертвляющего рассудка и как можно больше «затолкнуть» в одну «непротиворечивую систему».

Если таких «системок» строится много, дело облегчается крайне мало. Ведь эти «системки» никак не поддаются склеиванию друг с другом, а тем более рациональному синтезу. Конвенционализм же есть просто более или менее детальное описание того, что делают учёные, когда постулируют, дефинируют и т. п. Между тем вся проблема в том, *почему* они делают именно так, а не иначе... Остаётся один выход – по пути экстенсивного движения, распространения «непротиворечивой системы» вширь любой ценой. В пределе такая система охватила бы собой весь мир². Это было бы нечто вроде единой мировой формулы, выведенной в ре-

¹ Кстати, и автор этих строк отдал дань подобного рода веянию. Так, в статье «О категории противоречия в «Философских тетрадах» В. И. Ленина» после приведения известной цитаты из Философских тетрадей (об огрублении и омертвлении движения и т. п. мышлением) делается следующий вывод: «Таким образом проблема предстаёт перед нами в следующем виде: *как постигнуть одновременно и прерывное и непрерывное движение посредством прерывного мышления?»* (В. И. Ленин и вопросы марксистской философии. М.: МГЭИ, 1960. С. 150). Это представление о мышлении как только «прерывном» (и потому огрубляющем свой предмет) явилось результатом приписывания свойств языковой материи мысли – самому мышлению, которое в силу фетишистской иллюзии представляется спроецированным на язык и как бы присущим ему как таковому.

² Что этого нельзя сделать не только со всем миром, но даже с арифметикой натуральных чисел, было доказано Куртом Гёделем в «теореме о неполноте» формальных систем (см.: *Gödel K. Über formal unentscheidbare Sätze der «Principia Mathematica» und verwandter Systeme // Monatsheft für Mathematik und Physik. Bd. 38. 1931. S. 173 – 198*).

зультате учёта всего множества существующих и возможных различий. Акт выведения её ознаменовал бы конец мук истории...

Таким образом, неопозитивизм – это лишь форма *технологического* вырождения рационализма в придаток своей противоположности – иррационализма, гораздо лучше сознающего предпосылки неопозитивизма и его роль...

§ 15. Иррационалистский характер антиномизма. *Иррационализация творчества*

Обратимся к идеям представителей и выразителей другого полюса раздвоенного в своих превращённых формах познания – полюса *творческого процесса*. Здесь мы сталкиваемся с интеллектуалами, которые, будучи точно так же опутаны отношениями отчуждения, тем не менее отнюдь не находят их не оставляющими желать лучшего, но напротив, мучительно страдают от них. Они болезненно ощущают мертвящий механически-плоский характер расудочного мышления и питают к нему, так же как и ко всему миру стандартного «техницизма», сильнейшее отвращение. Однако свои поиски сферы, где бы не свирепствовали обезличивающие и дегуманизирующие силы овеществления и где могло бы найтись место для утверждения человеческой личности, эти люди ведут, оставаясь на почве отчуждения и в зависимости от него, хотя бы и негативной. Поэтому они, находясь в плену раздвоения познания и принимая превращённые его формы за его сущность, апеллируют к кажущемуся иррациональным творчеству.

Для них рациональное, так же как и для представителей технически-прагматического сознания, совпадает с рассудочным. Диалектический же разум для них – *terra incognita* и кажется им чем-то утопически-фантастическим, неким гносеологическим кентавром... Чтобы понять, что он такое, необходима ориентация на *действительное* революционное преодоление всякого *действительного* отчуждения – *коммунистическая* ориентация.

Апелляция к кажущимся иррациональными творческим способностям человека не только не преодолевает действительно отчуждения, но представляет собой мнимое бегство от него «в самого себя», напоминающее поведение страуса, который прячет голову в песок. Отличие иррационалиста от страуса лишь в том, что «песком» для первого оказываются всё те же продукты отчуж-

дения! Свирепствующее отчуждение привело к тому, что люди потеряли возможность относиться к предметному воплощению своих способностей как к реальному осуществлению своей личности. Тем хуже для предметного мира! – заявляют иррационалисты, объявим человека непредметным существом, чьё «творчество никогда не материализуется», провозгласим «тождество творца, творчества и творения в сфере чистой творческойности», пусть «личность творит себя в волнении»¹.

Отчуждение превратило социальное отношение человека к человеку в навязанную извне связь. Тем хуже для общества! – говорят иррационалисты, пусть человек обретёт себя в своей индивидуальности, в тех самых «уникальных фактах человеческой личности», которые лишь в абстрактной иллюзии антропологизма представляются сотканными не из социальной «материи», не из социальных отношений, воспроизводимых лишь деятельностью людей.

Наконец, отчуждение изуродовало процесс познания, окутало творчество превращёнными иррациональными формами, позади которых оно представляется воплощением недетерминированности, голый случайности и «свободы воли». Именно это и кажется иррационалистам способом избавления от отчуждения. *Точно так же, как и позитивисты, они видят там, где на деле «начало и след разумности»², лишь «иррациональное», а действительное иррациональное³, т. е. превращённые рассудочные формобразования, принимают просто за затвердевшие сгустки той же «иррациональной» стихии творчества. Всё, таким образом, ставится с ног на голову.*

¹ Maisels M. Thought and Truth. A Critique of Philosophy: its Source and Meaning. N. Y., 1956. P. 58.

«...Право пользоваться... случайностью называли до сих пор личной свободой» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 76).

² Гегель. Сочинения. Т. I. С. 336.

³ Иррациональное отличается от агностического «непознаваемого» тем, что реально создаётся самими же людьми, – носителями отношений отчуждения, – которые в своей отчуждающей деятельности загораживают для своего практического сознания сущность их же собственной деятельности. Таковы, например, заработная плата, процент и т. п. Об этих иррациональных, превращённых формах как об отчуждённых см.: Marx K. Das Kapital. Bd. III. S.S. 870, 878, 844, 885. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. III. С.С. 830, 837, 843, 844.

Иррационализм выступает как концепция, которая, вместо того чтобы рационально постигнуть превращенные, иррациональные формы, как порождения процесса отчуждения, остаётся целиком и полностью захваченной самими этими поверхностными формами и изображает самоё рациональное как омертвевшее и «испорченное» иррациональное. Иррационализм есть мнимый бунтарь против отчуждённого мира, – на деле он есть вреднейшая форма примирения с ним и капитуляции перед его силами. Он ищет спасения не в его устранении, а в нём самом, в его иллюзорных «уголках», будто бы не подвергаемых обезличивающему господству вещной власти буржуазных отношений.

Современный иррационализм не является первооткрывателем антиномизма. Последний представляет собой важный «элемент» наследия философской культуры, выброшенный вон «за ненужностью» позитивистами, но нередко подхватываемый их «антиподами» – иррационалистами – вместе с другими философскими проблемами. Однако после Гегеля дальнейшее развитие антиномизма стало невозможным – он уже исчерпал себя. Двигаться *вперёд* в проблеме противоречия теперь можно только переходя к её решению в пределах *марксизма*... Тем не менее к антиномизму продолжают возвращаться мыслители иррационалистического толка или близкие к иррационализму. Почему же это происходит?

В атмосфере безвыходности и обречённости (которая создётся вследствие реального признания отчуждения вечным, непреодолимым бременем самой «человеческой природы») социальные противоречия представляются неразрешимыми роковыми спутниками всякой общественной жизни... Их существование кажется результатом не их воспроизведения, а их *трагической* неразрешимости. Таковы мотивы так называемой *трагической диалектики* (Артур Либерт и др.), или *трагического антиномизма*.

Фиксированные и застывшие в их неразрешённости антиномии приобретают чисто негативную роль, выступая в качестве рассудочных со знаком «минус». Тогда получается, что противоречия – это не живая движущая душа победоносного рационального мышления, не высшее свидетельство его могущества, а совсем наоборот, – непреодолимое *препятствие* на пути рационального освоения предмета и доказательство *недоступности* его тайн для науки. Противоречивость становится дополнительным аргумен-

том в пользу «иррациональности» всего того, что противоречиво. Антиномии оказываются чем-то вроде сторожевых псов, охраняющих «иррациональное» от дерзких посягательств познающего рационального мышления. Антиномии призваны не допустить, чтобы мышление сбросило с себя плоско-рассудочные оковы и вырвалось из тесных «непротиворечивых систем» фетишизированного языка... Воистину, всё шиворот-навыворот: категория противоречия превращена в оружие, направленное *против* разума!..

Трудности, с которыми столкнулась современная физика «микромира», вообще послужили почвой для разнообразных философских построений; в частности, проблема взаимоотношения волновых и корпускулярных свойств микрочастиц дала богатую пищу для антиномизма.

Так, Стефан Лупаско, отправляясь именно от «кризиса в физике», предлагает науке свою, «новую логику», «новую диалектику, динамическую логику противоречия»¹.

Чтобы расчистить место для этой возвещённой им ультрановейшей логики, Лупаско сосредоточивает огонь критики на формальной логике. Но при этом принцип непротиворечивости ещё представляется ему настолько могущественным, что с ним оказывается необходимым бороться, даже его ниспровергать, чтобы утверждать *вопреки* ему антиномические противоречия.

Антиномическая логика Лупаско – это лишь своего рода *антиформальная* логика, хотя он и называет её «диалектикой», причём «диалектикой» «новой и не-гегельянской». Ибо он не допускает для антиномии «...никакой возможности – ни экспериментальной, ни теоретической, – раствориться и перейти в созидание третьего, синтетического момента, никакой возможности развернуться в форме трёх диалектических членений...»² Гегель понимал противоречие как разрешающееся в «третьем» моменте, – вот что не нравится антиномисту Лупаско!... Но, антиномизировав диалектическое противоречие, Лупаско ставит его этим в конфликт с рациональностью мышления. Единство много-

¹ *Lupasco St.* Le principe et la logiaue de l'énergie. Prolegomènes à une Science de la contrqdition. P., 1951. P. 5; *Lupasco St.* Logiaue et contrqdition. P., 1947. P. VII.

² *Lupasco St.* Le principe et la logiaue de l'énergie. Prolegomènes à une Science de la contrqdition. P. 5.

образия оказывается синонимом иррациональности¹. И это не случайно: в XX в. уже нельзя быть антиномистом, не скатываясь к иррационализму.

Единственный путь «спасения» от объятий иррационализма – это путь перерождения антиномизма в свою прямую противоположность, в своего «антипода» – в «диалектический» *дистинктивизм*. Ведь если отказаться от осмысления диалектического противоречия как разрешающегося и оставить поиски в области способов его разрешения, то «рационализировать» антиномию можно только предоставляя ей воплотиться в каких-то самостоятельно существующих «сторонах», или «полюсах», «застывшим» столкновением которых и явилась бы антиномия. Но это и есть уже знакомое нам отношение *полярности*, в котором участвуют обязательно *две* предполагающие друг друга и в то же время взаимно отрицающие свои действия «стороны» – никоим образом не *три*! В отношении полярности антиномия теряет свою остроту и оборачивается *различием* между соотносительными – «коррелятивными» – «противоположностями».

Подобного рода тенденцию к возврату от антиномистской диалектики к концепции полярности можно наблюдать и у Лупаско (с его идеей попеременной «потенциализации» тезиса и антитезиса², которая губит всю его «динамическую логику противоречия»), и у неогегельянцев³.

Однако многие мыслители, даже крайне далекие от марксизма, понимают, что отношение полярности не объясняет возникновения *нового*. Размышления над проблемой нового неудержимо толкают их к проблеме противоречия: «...с того момента, когда обновление принято как форма жизни, лишь одна цепь философских императивов представляется возможной: искать глубочайшие противоречия и скрытые нарушения упорядоченности (confusions) внутри текущих движений мира... признать, что по существу нет ничего перманентного в наших целях, методах и результатах...!»⁴. Это кажущееся революционным воззрение пред-

¹ Voir: *Lupasco St. Logiaue et contrqdition*. P. 220 – 224.

² Voir: *Lupasco St. Le principe et la logiaue de l'énergie. Prolegomènes à une Science de la contrqdition*. P. 9.

³ Siehe: *Mark S. Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Halbbd. 2. S. 100.

⁴ *Corbett J. P. Innovation and Philosophy //Mind*. 1959. Vol. 68. N 271. P. 308.

ставляет собой лишь разновидность «кратилизма». Ведь если нет буквально ничего перманентного, то нет и субстанционально-всеобщего, нет категорий, и сам «революционный» процесс изменения в своих глубочайших определениях лишён необходимости, – он выступает как хаос случайностей, как некий иррациональный поток. Вот почему противоречия у Корбетта оказываются чем-то однопорядковым с «confusions» и придают истории характер «индетерминистского» и «непредсказуемого» процесса¹.

Все, кто «принимают» раздвоение познания за основополагающий факт, неизбежно вынуждены в проблеме творчества апеллировать от «рационального принуждения» рассудка к «иррациональному» источнику – к «произвольности и предельной неопределённости»². Тогда «status nascendi» мысли представляется совершенно неуловимым. И любая из «инфралогики», призванных «уловить» сам эвристический процесс, схватывает лишь те этапы его, когда рассудок уже приступил к «заковыванию» живой мысли в свои мертвящие формы с их непротиворечивостью³. Такое мышление, ещё не исторгшее из себя и не проклявшее свои противоречия, трудно разглядеть среди «цивилизованных», официально-научных форм теоретической деятельности; его удаётся разыскать лишь в... почтенном *мифологическом* сознании, которому соответствует «мифопоэтическая логика». И вот результат: «Динамические мифы – это источник наук»⁴.

Когда в исследовании процесса познавательного творчества забывают *предмет* открытия, тогда этот процесс предстаёт как зависящий лишь от «психической структуры индивида», а поскольку «психическая» структура соотносится исключительно с *индивидом*-носителем, тогда она неизбежно сводится к *биологической* структуре мозга. Так фетишизм языка находит себе дополнение и завершение в фетишизме «естественных» структур организма индивида, в особенности его мозга, которым и приписывается пресловутая «специфика» субъекта. Так «устроен» человеческий организм – вот последний «ответ» фетишизма на все вопросы о природе мышления...

¹ См.: Ibid. P. 307.

² Voir: Moles A. La creation scientifique. Gen., 1957. P.P. 52, 193, 211.

³ Voir: Ibid. P.P. 130, 160 – 162.

⁴ Ibid. P.P. 160, 211.

* * *

Итак, дистинктивистское и антиномистское толкования проблемы противоречия предстают уже *не просто как случайные заблуждения*, которых не должно было бы быть, но как *необходимые* порождения современных тенденций научного познания. Вместе с тем становится ясно, что и найти верное решение этой проблемы в диалектической логике невозможно до тех пор, пока в самом научном познании не открыты такие тенденции (противоположные проанализированным выше), которые образуют его реальную предпосылку. Во всяком случае теперь не может быть и речи о некритическом обращении к науке¹, без анализа влияния на неё со стороны социального разделения труда и отчуждения, которое капитализм довёл до крайности и сделал совершенно непереносимым.

Решение проблемы противоречия предполагает прежде всего решительный отказ оставаться в пределах превращённых форм проявления процесса познания. Надо, так сказать, выйти за пределы профессионализированной науки, деформированной отношением полезности, языковым фетишизмом и т. п., и ори-

¹ «...Современная наука сама проникнута в значительной степени антинаучными элементами...» (Деборин А. М. Предмет философии и диалектики // *Он же. Диалектика и естествознание*. 1929. С. 5).

Для радикальной критики науки (и других сфер общества) крайне важна категория отчуждения, выработанная Марксом в 1850 – 1860-х гг. Понимание этой категории затруднено распространённой версией, будто Маркс «отказался» от неё (и «заменял» её другими) и будто она – исключительное достояние произведений *становящегося* марксизма. Эта версия делает невозможным также и понимание марксовской концепции отчуждения *ставшего* марксизма. Анализ произведений Маркса 1850 – 1860-х гг. (проведённый совместно А. П. Огурцовым и автором этих строк) привёл к выводу, что в них категория отчуждения органически связана со всеми другими марксистскими категориями, но русские переводы «Капитала» отражают её непонимание И. И. Скворцовым-Степановым. Следуя вульгарному представлению об отчуждении, переводчик подменил *категорию отчуждения* (*die Entfremdung*), раскрывающую специфические имманентные тенденции *производства*, характеристикой *обменно-правового* феномена (*die Veräußerung*). Термин же «*die Entäußerung*» переведён «разнообразно»: «сбрасыванием», «отделением» и т.п. Марксистская категория отчуждения встречается и у В. И. Ленина (см., напр.: *Ленин В. И. Сочинения*. Изд. 4-е. Т. 25. С. 361; Т. 5. С. 137). Ложная версия об «отказе» Маркса от категории отчуждения лишь облегчает фальсификацию марксизма буржуазными идеологами.

ентировать исследование не на раздвоенное познание, а на тенденции – пусть ещё не победившие – к устранению этого раздвоения, на *целостную* познавательную деятельность. Это – коммунистическая ориентация.

Таким образом, критика ложных концепций, взятых в целом, не только объясняет их существование, но и нацеливает само позитивное решение проблемы противоречия на верный путь – на путь рассмотрения логики *рационально-творческого, эвристического процесса*, в котором тождественны два «полюса» познания, возникающие под влиянием социального разделения труда, отчуждения и языкового фетишизма.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

КАТЕГОРИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ И ЛОГИКА РАЦИОНАЛЬНОГО ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Решение проблемы диалектического противоречия есть разрешение антиномии этой проблемы (гл. I, § 11). Однако последняя предстаёт уже не как проблема отношения диалектического противоречия к её языковому выражению (гл. I), а принципиально *иначе* – как проблема диалектически противоречивого соотношения *предмета с самим собой* – соотношения, образующего логику рационально-творческого, *эвристического* процесса (гл. II).

Что же значит *разрешить* диалектическое противоречие?

§ 16. Разрешение диалектического противоречия как не имеющее ничего общего с его «устранением»

«Дух в самом деле столь силён, что может переносить противоречие, но он же и умеет разрешать его»¹. Маркс усматривал в способности разрешать противоречия подлинное доказательство их понимания; в противном случае имеет место просто высказывание противоречий без их понимания². Но требование «разрешать» противоречия исходит подозрительно часто из уст людей, занимающих самые различные позиции в этой проблеме...

За «щедрым» призывом «диалектически разрешать» любит скрываться стремление строго-метафизически «запрещать»... Так, обнаруживается, что «разрешение» толкуется нередко как синоним ликвидации, устранения противоречия. При этом удаётся благополучно соблюсти на словах «ортодоксальность» и в то же время избавиться от неудобоваримой для плоского рассудка «ге-

¹ Гегель. Наука логики // Он же. Сочинения. Т. V. С. 267.

² См.: Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. С.С. 45, 243. См. также: Наст. изд. Примеч. 94¹³⁾

гельянщины»... В лучшем случае поборники рассудка признают, что противоречие открывает возможность двигаться в противоположных направлениях – принимая либо тезис, либо – антитезис. Иначе говоря, диалектическое противоречие – это нечто вроде злого шутника, который посылает ищущего дорогу путника одновременно и налево и направо... Поневоле захочешь избавиться от такого, с позволения сказать, гида!

В действительности диалектическое противоречие ведет исследование во вполне определенном, строжайшим образом объективно детерминированном направлении – *вперёд*, к тем принципиально *новым* определениям предмета, в которых находят себе осуществление и его тезис и его антитезис как оба истинные¹. И при этом оно ведёт вперед не в качестве какого-то внешнего «импульса», которым может быть и случайное для исследования привходящее обстоятельство, а в качестве имманентной формы самого предмета, его глубочайшей категориальной характеристики. Внешний импульс (таковым может оказаться, например, психическое состояние индивида, его частные мотивы и т. п.), выполнив свою стимулирующую миссию, покидает сцену, не оставив никакого следа в результате – в «готовой», разработанной научной теории; ему нет места в структуре теории, поскольку она истинно воспроизводит именно свой предмет как таковой, без всяких привнесений постороннего содержания. Но диалектическое противоречие нельзя безнаказанно изгнать из структуры теории вместе с посторонним содержанием, каким бы вежливым «разрешением» это ни прикрывалось.

Всякие разговоры о том, что диалектическое противоречие объективно, всякие клятвенные заверения в признании его «существования» и в отсутствии дерзких намерений его отрицать ровно ничего не стоят, если при этом не демонстрируется умение включать эти противоречия в структуру теории и недвусмысленно и чётко, без всяких стыдливых увёрток формулировать, а затем и разрешать их *внутри теории*. Пустое словесное «признание» их не имеет даже того значения, которое имело допущение «вещи в себе» Кантом. У Канта «вещь в себе» выполняла вполне опре-

¹ «...Устранить один из составных элементов противоречия вовсе не значит разрешить это противоречие» (Плеханов Г. В. Основные вопросы марксизма (1908) // *Он же*. Избранные философские произведения. Т. III. М., 1957. С. 133).

деленные функции в философской системе; диалектическое же противоречие, которое «признаётся» только в «вещах», но никоим образом не в теории об этих вещах, есть не более чем *онтологизированная словесная фикция*. Подменённое и до неузнаваемости извращённое понятие «разрешения» противоречия при этом используется для «легализации» подобного превращения диалектического противоречия в фикцию.

Подлинное разрешение диалектического противоречия есть рационально развёртываемая *внутри* теории важнейшая характеристика её всеобщей формы, её объективной логики, совпадающей с логикой предмета. Абсолютной предпосылкой его является предварительное формулирование *внутри той же самой* теории подлежащего разрешению противоречия в первоначально-антиномической форме. Только при последовательном включении и того и другого в структуру теории она становится способной рационально доказывать, что теоретически воспроизводимые противоречия конкретного (и постигаемого в качестве конкретного) предмета «постоянно снимаются (*aufgehoben*), но столь же постоянно воссоздаются вновь...»¹ Только тогда мы получаем право утверждать, что предмет в его сущностных определениях «...есть живое противоречие», которое «и разрешается, и [лишь] в той же мере осуществляется»².

Разумеется, когда противоречие уже разрешено, причём разрешено внутри теории (например, противоречие всеобщей формулы капитала $D - T - D$), поклонник дистинктивизма может произвольно оторвать, изолировать конечные результаты разрешения противоречия от самого противоречия, изложить их отдельно как простое описание исследованного процесса ($D - P_c - P...P' - T' - D'$) и после этого пребывать в состоянии самодовольства. Противоречие исчезло, остались одни различия³. Но в

¹ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 309. Vgl.: S. 313.

² *Ibid.* S. 324. Vgl.: S. 593; *Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S. 109. Ср.: *Маркс К.* Капитал. Т. I. С. 111.

³ Испытывая перед противоречием суеверный страх, «представляющее» мышление «...останавливается на одностороннем рассмотрении разрешения противоречия в ничто (т. е. на негативной стороне его разрешения. – Г. Б.) и не познаёт положительной стороны, по которой оно становится абсолютной деятельностью и абсолютным основанием» (*Гегель.* Наука логики // *Он же.* Сочинения. Т. V. С. 523).

описании предмета, изолированном от его противоречий, нет самого главного – его *понимания*. Ибо *понять* полученные результаты – это значит усмотреть в них конкретизацию и особенное проявление жизни *понятия* предмета, его сущности (здесь – понятия капитала как самовозрастающей стоимости). Следовательно, опосредствование тезиса и антитезиса противоречия, т. е. его разрешённость, есть не нечто сосуществующее и рядом-положенное с непосредственным, антиномически заострённым противоречием, а, напротив, *остающееся* на той «всеобщей основе» и в пределах того всеобщего «эфира», который образует собой и тезис, и антитезис, и их синтез. Опосредствующий особенный результат, в котором противоречие разрешается, представляет собой новый, принципиально не сводимый к абстрактному своему выражению через одни только предшествующие категории, более конкретный синтез, но он не покидает этих категорий, не отменяет их, не выходит за пределы схватываемой ими сущности, т. е. за пределы их всеобщего понятия. Поэтому и противоречие не выступает как только разрешённое раз и навсегда, но удерживается в качестве противоречия в понятии, в сущности, светящейся через все особенные формы его разрешения. Отречься от противоречия и пытаться особенное «непосредственно, привести в согласие» со всеобщей основой, с понятием – значит застрять в поверхностных отношениях и лишиться понимания предмета, ибо тогда «исчезает сама всеобщая основа»¹.

Действительное диалектическое разрешение противоречия есть способ его жизни в конкретном предмете, в его опосредствовании. Когда же хотят избавиться от противоречия «путём прямого подведения конкретного под абстрактное и путём непосредственного приспособления конкретного к абстрактному», тогда теряют понятие предмета как конкретного единства многообразия, вместо которого подсовывается *абстрактное* единство *без* многообразия, *без* противоположностей, *без* противоречий².

Устранить диалектическое противоречие абсолютно невозможно. Здесь чьё-то пожелание или воля не играют никакой роли. Зато вполне возможно *устраниться* от понимания объективного противоречия, отвернуться от него, загородить его сло-

¹ Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. С. 19.

² Там же. С. 76. Ср.: Там же. С.С. 77, 89.

весными ухищрениями, а тем самым добровольно лишит себя способности мыслить в понятиях...

Однако существует и такая процедура, которая называется «устранением». Что же она собой представляет?

«Устранение» – вещь довольно тривиальная. Оно лежит в плоскости языкового выражения мысли и призвано очищать «материю» от технических погрешностей, от всякой путаницы. Оно вообще несопоставимо с разрешением диалектических противоречий, ибо отнюдь не представляет собой какого-либо «компонента» мышления и не вносит в него *никаких* изменений. Оно не означает *никакого* (ни истинного, ни ложного!!!) мыслительного движения и относится целиком и полностью лишь к условиям *выражения* мысли в речи, в языке. Когда эти условия не соблюдены, может в некоторых случаях возникнуть «кажущееся противоречие», т. е. формальная антиномия, не возвещающая ни о каком диалектическом противоречии¹. От всех таких «противоречий» следует, конечно, полностью избавиться, ибо до тех пор, пока не будут вытравлены последние следы таких «противоречий», не может быть и речи о том, чтобы приступить к раскрытию действительных противоречий исследуемого объекта. Так, Маркс, обнаружив «пример этой путаницы» у Прудона, констатирует, что у последнего выражения, которые на деле «по существу тождественны», оказались вопреки этому «*противоречивы* в способе выражения» (*NB*: в способе *выражения*!!!). Это «кажущееся противоречие» Маркс, разумеется, просто устраняет².

¹ Такую формальную антиномию никоим образом нельзя назвать «*субъективным* противоречием». Если речь идёт о языковом феномене – формальной антиномии, – то она, каково бы ни было её происхождение, никогда не представляет собой ни «разновидности» категории противоречия, ни сопоставимого с ней её «субъективного» «антипода». Содержательное противоречие может быть *ложным*, если оно чуждо и постороннее исследуемому предмету, но и оно не заслуживает квалификации «субъективного», ибо принадлежит лишь *другому* предмету. Никаких «субъективных» противоречий нет и быть не может, так же как нет и быть не может «субъективных» причинностей или необходимостей, или иных категорий наряду со своими объективными «антиподами».

² Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства (1864 – 1865) // Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). М., 1933. С. 216 – 219. Этот пример убедительно показывает, что – вопреки предрассудку дистинктивистов – путаница может корениться в ошибочном (излишнем) различении точно так же, как и в ошибочном отождествлении (неразличении).

Именно эту процедуру устранения путаницы дистинктивисты пытаются распространить – под маркой «разрешения» противоречий – на диалектические противоречия, поскольку они познаются теоретическим мышлением. Никаким противоречиям они не хотят позволить вести их вперёд, по пути проникновения в диалектику и в сущность предмета, по пути открытия в нём новых опосредствований и воспроизведения их внутри теории. Всякое противоречие для них – тот ужасный дьявольский знак, который заставляет их шарахаться прочь от него, *назад*. Назад и только назад, чтобы вернуться к исходному пункту и, предав забвению тот проклятый путь, который привёл к антиномии, так перестроить, терминологически переформулировать изложение, чтобы эта антиномия больше не обнаруживала себя¹, – вот последнее слово дистинктивистской «мудрости»... «Всякое разрешение антиномии, то есть (прелестнейшее «то есть»! – Г. Б.) устранение противоречия, состоит... в том, чтобы внести соответствующее изменение в процедуру рассуждения; по крайней мере одно из его допущений или правил, несмотря на правдоподобность, должно быть отброшено или ограничено так, чтобы нельзя было больше получить двух несовместимых заключений. Иногда отбрасывается или ограничивается определённая форма вывода. Иногда предпринимается более радикальный шаг, заключающийся в отказе от определённых форм предложений, которые раньше рассматривались как осмысленные и безопасные»².

В тех случаях, когда встречающиеся на пути мысли противоречия оказываются «кажущимися» противоречиями, т. е. формальными антиномиями, возникшими в результате технической неграмотности рассуждения, его сбивчивости и путаности, предлагаемая неопозитивистами процедура вполне уместна. Но во всех этих случаях вообще не стоит никакой гносеологической проблемы, ибо речь идёт не о движении мышления как познающего, а о технике *выражения*, «о приёмах» *высказывания* в речи какой-то фиксированной мысли – безотносительно к тому, гениальна она

¹ «Мальтус подхватывает... противоречия не для того, чтобы разрешить их, а для того, чтобы вернуться назад к совершенно бессмысленным представлениям и чтобы высказывание... явлений, их передачу словами, выдать за разрешение противоречий» (Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. С. 18).

² Карнап Р. Значение и необходимость. С. 208.

или предельно тривиальна. В тех же случаях, когда формальная антиномия является симптомом (пусть даже ещё неадекватно выраженным) действительного диалектического противоречия, то подобная процедура превращается в способ *ухода от проблем* с помощью терминологических «приёмов»¹. Так как уйти от проблем иной раз бывает не так уж легко, здесь требуются своеобразные и даже недюжинные творческие способности, чтобы изобрести такой формальный языковой аппарат, который бы надёжно предохранял от возвращения к покинутым проблемам и гарантировал такую абстрактность, когда эти проблемы как бы растворялись. Нельзя не признать положительного значения разработки таких формальных аппаратов с *технической* точки зрения. Но выдавать изобретение способа абстрагирования от проблем и конструирование языковых систем, в которых они принципиально невыразимы, за «*философское*» обоснование бессмысленности этих проблем – это уже позитивистский нигилизм, который не может быть терпим, какой бы «*научностью*» он ни маскировался.

Разрешение диалектического противоречия есть *победа* над проблемой. Мнимое его «разрешение» путём «устранения» есть позорное *бегство* от проблемы и даже от её постановки². Разрешение противоречия открывает умственному взору тайны исследуемого предмета. Устранение его утешает слабый ум, создавая иллюзию, будто нераскрытых тайн нет. Разрешение противоречия означает творческое обогащение теории. Устранение делает её плоской и скучной, как таблица логарифмов...

¹ «Стремление устранить противоречия при помощи фантазирования есть вместе с тем подтверждение того, что в действительности имеются налицо те противоречия, которые, согласно благочестивому пожеланию, *не должны существовать*» (Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. II. М., 1957. С. 524).

² Свой анализ взглядов А. Смита в «Теориях прибавочной стоимости» Маркс завершает следующим выводом: «Теоретическая сила А. Смита заключается в том, что он чувствует и подчёркивает... противоречие... Противоречия А. Смита важны в том смысле, что они заключают в себе проблемы, которые он, правда, не разрешает, но которые ставит уже тем, что сам себе противоречит» (Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. I. М., 1954. С.С. 55, 120).

ПОПЫТКИ УСТРАНИТЬ АНТИНОМИЮ САМОЙ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ

Стремление избавиться от антиномии самой проблемы диалектического противоречия вместо разрешения этой антиномии проявляется в попытках найти *две* различные, *одна наряду с другой* существующие области, из которых одна была бы исключительной «сферой влияния» *только* тезиса, а другая – только антитезиса, так что никакое взаимопроникновение их не допускалось бы. В литературе можно встретить три главных способа такого рассечения познания на две сферы. Ниже эти способы излагаются и критикуются в порядке возрастания их сравнительной основательности...

§ 17. Концепция сосуществования двух «типов» мышления: антиномически-противоречивого и формально-непротиворечивого

Простейшим способом разъединения и изоляции тезиса и антитезиса в антиномии самой проблемы противоречия является конструирование двух «типов» мышления – «диалектического» и «недиалектического». При этом, хотя первому типу и отдаётся предпочтение, тем не менее они ставятся по существу в равноправные отношения. «Диалектическое» мышление оказывается призванным монополизировать антиномически заострённые противоречия; «недиалектическое», напротив, образует царство непротиворечивости, нечто вроде самостоятельного диктаторского «государства» в мышлении. Каждый «тип» мышления имеет своё собственное, специфическое для него и независимое языково-терминологическое выражение. В мышлении первого «типа» встречаются лишь «диалектические» понятия, суждения, умозаключения, «способы выведения» и т. п., а в мышлении второго «типа» – соответственно, лишь «формально-логические» понятия, суждения и т. д. и т. п. Отсюда – концепция *двух логик*, причём *двух логик мышления*: заниматься специфическими для первого «типа» мышления «приёмами» должна диалектическая логика, а специфическими для второго – логика формальная. Мышление же как таковое ускользает от обеих.

Однако в действительности мышление – причём всякое мышление, если оно является таковым, – имеет *категориальную* приро-

ду. В этом смысле рассудочно-метафизическое мышление вовсе не «свободно» от законов диалектики и не образует автономного царства со своими, «метафизическими» законами. Но чтобы понять это, надо предварительно распрощаться с пресловутой «спецификой» мышления, которая всегда всё портит даже при самой «скромной» оценке её роли, а ведь вместе с этой «спецификой» падает как лишённое основания также и представление о диалектической логике как об исследующей «приёмы» мысли *в отличие от* всеобщих форм бытия...

Столь же нелепым (как и ограничение предмета диалектической логики особым «типом» мышления) является ограничение предмета логики формальной. Никаких иных, кроме общечеловеческих, способов выражения мысли в языке, конечно, не существует, и все попытки «диалектизировать» формы *выражения* мышления в речи пока что успеха не имели и, надо думать, не будут иметь... Самая идея о привилегированных специфически-диалектических терминологических «приёмах» есть не что иное, как продукт фетишизации языка (см. гл. II).

Сказанного, по-видимому, достаточно для обнаружения несостоятельности этой концепции.

§ 18. Диалектическое противоречие, выступающее как противоречие между разными теориями. Комплементаризм

«Истина рождается из столкновения мнений» – это очень старый трюизм. Марксизм отличается вообще не просто признанием того, что «борьба мнений толкает вперёд науку», а пониманием того, что полемические противоречия представляют собой многократно опосредствованные, осложнённые привходящими обстоятельствами и часто приобретшие весьма запутанную форму выражения, но *в конечном счёте* всё же имманентные предмету спора *объективные* диалектические противоречия¹. Именно на эту связь опирались – первоначально ещё совершенно стихийно и даже наивно – философы эпохи античности и Возрождения, придававшие своим произведениям форму *диалога* (следы этой

¹ «...Постоянным источником разногласий является диалектический характер общественного развития, идущего в противоречиях и путём противоречий» (Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении // *Он же. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 16. С. 318*).

традиции можно найти и значительно позднее – у Беркли, Шеллинга и др.). Так или иначе изображение столкновений различных точек зрения помогало обогатить аргументацию, хотя и в полухудожественной форме. Часто это сводилось к своеобразной форме антиномистской концепции.

В XX в. сложилась по своему «духу» близкая к позитивизму тенденция апеллировать к полемической форме выражения диалектических противоречий не как к их симптому и косвенному проявлению, а как к самодовлеющей методологической форме, которой пытаются *подменить* действительные диалектические противоречия. Сферой антиномически заострённых диалектических противоречий объясняются взаимоотношения между *разными* (выдвинутыми различными мыслителями с различных точек зрения, позиций и т. п.) теориями. При этом сама антиномическая заострённость противоречий изображается как продукт полемической воинственности людей, т. е. как чисто «субъективная». Так, принадлежащая к числу «обобщителей» и «обоснователей» этой концепции Полетт Феврие пишет: «Понятие противоречия... предстаёт как категория чисто духовная... в фактах нет никакой реализации идеи противоречия...»¹

Сферой «разрешённых» противоречий оказывается «составная» система, являющаяся результатом не действительного разрешения, а *примирения* антиномии: строятся теории, отвечающие одна – тезису, другая – антитезису; эти *различные* теории об одном и том же предмете признаются *каждая по-своему истинной* и суммируются, складываются так, как будто они представляют собой *части* целого. Концепция, проповедующая такое «примирительное» соединение научных теорий в качестве *взаимно дополняющих друг друга* («комплементарных»), получила название *комплементаризма*.

Хотя приверженцы этой концепции иногда и выдают её за новый тип «диалектики», подлинный пафос комплементаризма – это *отрицание диалектики* и её «живого источника», «ядра» – противоречий самих объектов. Природа, чистая природа, т. е. то, что открывается в объекте, исследуемом в опыте, никогда не говорит «нет»; она всякий раз говорит «да». Это ли не откровение

¹ *Detouches-Fevrier P. Contradiction et complementarité // Synthèse. 1948 – 1949. V. 7. N 3. P. 177 – 178.*

рассудочного, *рядом-полагающего* мышления, которое самую отрицательность готово положить на отдельную «полочку» и объявить чисто «положительным» фактом!¹ «Комплементарность – естественная категория, двойственный характер которой толкает мысль к уровню, где противоречия стираются в результирующем описании»². Стереть, затушевать противоречия – таков главный мотив этой концепции.

Феврие для подкрепления своих аргументов часто ссылается на Нильса Бора, на боровский «принцип дополнительности». Сам Бор неоднократно высказывался в духе настоящего комплементаризма. Так, он подчёркивал, что всегда стремился показать, что «...дополнительность имеет фундаментальное значение для непротиворечивой интерпретации методов квантовой физики»³. Отсутствие противоречий, которые он, конечно, фиксировал просто в виде формальных антиномий, или так называемых логических противоречий, представляется ему даже «единственным (!!!) обязательным требованием», предъявляемым к знанию. При этом было бы ошибкой полагать, что Н. Бор ограничивает область приложения своего «принципа дополнительности» одной лишь микрофизикой. Напротив, он полагает, что и в биологии, и науках об обществе отображение предметов «...требует типично дополнительного

¹ Даже Платон (см. гл. I. § 9) был несравненно выше этой и ей подобных «ультрасовременных» «строго научных» концепций. Что же касается такого великого мыслителя, как Спиноза, то их усвоение этими «современными» позитивистствующими мужами науки остаётся пока делом далёкого «славного будущего»...

Понимая, что сама *положительная* определённость, – если, конечно, не застревать в эмпирической разобщённости и разрозненности «наличного бытия» (как сказал бы Гегель), – есть *отрицательное* и неотделимо от него, Спиноза замечает: определение, фиксирование какой-либо вещи означает её ограничение и тем самым «...оно есть небытие (non esse) этой вещи». Определение как ограничение «...есть отрицание» – «determination negation est» (Письмо Яриху Иеллесу от 2 июня 1974 г. //Спиноза Б. Переписка. М.: Партиздат, 1932. С.С. 173, 253). Гегель справедливо оценил эту идею Спинозы как имеющую «бесконечную важность» (см.: Гегель. Сочинения. Т. V. С. 106. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 145).

² Detouches-Fevrier P. Contradiction et complémentarité. P. 182. Voir: Ibid. P.P. 174, 175, 178.

³ Bohr N. Atomic Physics and the Description of Nature. 1934. P. 9.

(комплементаристского. – Г. Б.) способа описания»¹. В известном смысле можно даже сказать, что комплементаризм есть не что иное, как философски-обобщённый «принцип дополнительности».

С первого взгляда комплементаристская концепция противоречия кажется пределом мечтаний дистинктивистов: противоречия «разводятся» даже не между терминами или высказываниями, а между целыми теориями, каждая из которых образует «непротиворечивую систему». Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что эта концепция – красноречивейшее свидетельство безвыходного кризиса плоско-рассудочного мышления и его дистинктивистской апологии. В самом деле, комплементаризм возникает из неудовлетворённости самым главным «постулатом» дистинктивизма, а именно – сведением всякой теории к единственной «непротиворечивой системе». Он начинает с того, что фактически признаёт этот постулат несостоятельным, поскольку представляет собой попытку *синтезировать* по меньшей мере две, а может быть, и много «непротиворечивых систем». Заслуга комплементаризма уже в том, что он не смог не признать существование этой задачи и насущную необходимость её решения для развития теоретической науки.

Однако вся беда комплементаризма в том и состоит, что эту неразрешимую для рассудочного мышления задачу он пытается решить с помощью рассудочного мышления. Он хочет составить вместе, соединить «непротиворечивые системы» вопреки тому, что *граница* между ними не может не быть *противоречием*, причём антиномически заостренным и, конечно, неустранимым противоречием.

Дилемма такова: *либо* теория сводится к *одной* единственной «непротиворечивой системе» и противоречия выносятся «благополучным» образом за её пределы, но зато такие системы *не поддаются* никакому рациональному *синтезу*, не склеиваются никаким «клеем», кроме «иррационального»...; *либо* теория не сводится к непротиворечивой системе и вообще не ориентируется непосредственно на законы языкового своего выражения, что делает возможным осуществление синтеза знания *внутри* теории путём последовательного введения в её структуру и разрешения в ней диалектических противоречий.

¹ Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: ИЛ, 1961. С.С. 80, 147.

Комплементаристы не хотят, вернее не способны и не в силах отважиться выбрать вторую альтернативу. Поэтому им не удаётся дать синтез, т. е. действительно *внутреннее* объединение (сращение) бывших прежде изолированными «непротиворечивых систем», последние так и остаются формальными окаменевшими формообразованиями убитого рассудком «готового знания». Их соединение получается чисто внешним, ни из чего в *этих* объединяемых «системах» не вытекающим и в них никак не обоснованным. Хуже того, комплементаристы, сознавая неосуществимость подлинного синтеза знания по «рецептам» их концепции, начинают уверять, будто такой синтез вовсе и не нужен... Так, признавая, что разнородные «данные» приводят к противоречиям именно «при попытке скомбинировать их в *одну* картину», Н. Бор объясняет эти «данные» «на *самом* деле» исчерпывающими «всё, что мы можем узнать о предмете»¹. Иначе говоря, комплементаристы открыто *отказываются* от построения *единой* теоретической «картины», воспроизводящей конкретность многообразия предмета.

Мнимое *равноправие* взаимно дополняющих теорий есть лишь «эрзац» того *объективного* взаимопроникновения противоположностей, которое имманентно предмету. Весьма примечателен в данном отношении один вариант комплементаристской концепции – «контекстуальный анализ» Р. Крошей-Уильямса. Так называемое равноправие соединяемых теорий Крошей-Уильямс вынужден – под давлением «логики» своей концепции – выводить из «равноправия» «контекстов», в которые исследователь помещает каждую из теорий. А если это так, то «контекстуальный критерий может быть назван субъективным в том смысле, что он скорее относится к человеческим целям, а не к объективным фактам»².

Таким образом, обнаруживается, что не сам объект является «комплементарным», «составным», а лишь исследователь, не справившийся с задачей постигнуть его как конкретное единство многообразия и адекватно воспроизвести в единой теоретической «картине», привносит «от себя» изобретённую им «комплементарность». Сама «комплементарность» оказывается субъективным *дополнением* к «объективному описанию»! «Непротиворечивые

¹ Там же. С. 144 (курсив мой. – Г. Б.).

² *Crawshay-Williams R. Methods and Criteria of Reasoning. An Inquiry into the Structure of Controversy. L., 1957. P. 36.*

системы» «склеиваются» путём апелляции к тем «контекстам», которые *нам* нужны.

Чем полнее и по-своему последовательнее проводится во всех своих возможных следствиях концепция комплементаризма, тем становится очевиднее, что она по существу представляет собой *возведённую в принцип эклектику*. Ведь если «ошибочно ожидать или надеяться, что выводы отдельных наук могут быть в конце концов синтезированы в одну универсальную теорию, иными словами, ошибочно спрашивать, что представляет собой предмет “в действительности” во всех контекстах»¹, то вообще *истина исчезает*, и остаются лишь «полезные» в тех или иных «контекстах» языковые конструкции, которые только по недоразумению называют «знанием»... Комплементаризм, таким образом, разоблачает свой совершеннейший релятивизм. С каким-нибудь приверженцем этой концепции спорить невозможно: ему в философии дискутировать не о чем², и он, по-видимому, был бы готов признать правоту даже опровергающего его концепцию *антикомплементаризма*, но только... в особом «контексте»!..

§ 19. Дуалистический разрыв между способом исследования и способом изложения

«Равноправие» сталкивающихся в полемическом противоречии теорий есть, конечно, иллюзия (коренящаяся в превращённых иррациональных формах, порождённых отчуждением и «атомизацией» культуры: ведь отношение полезности всё ставит на одну доску и всё измеряет одним мерилom). Потивоборствующие теории представляют всегда *неодинаковый* уровень проникновения в сущность предмета, в диалектику имманентных ему противоположностей. Поэтому полемический конфликт между ними не может быть просто «улажен» путём взаимного примирения «сторон» и любовного «раздела сфер влияния». Он должен быть разрешён в *борьбе* (разумеется, *идейной!*), в результате которой более глубокая теория посредством положительной, обогащающей её критики других теорий *снимает* их в себе и потому

¹ Ibid. P. 165.

² Cf.: Ibid. P. 268. Ср.: Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1958. № 11. С. 33 – 36.

торжествует над ними. Таков единственно возможный путь действительного прогресса истинного познания.

Однако, если победившая теория испытывает на себе все последствия раздвоения познания (см. гл. II, § 13), то, как это часто бывало в истории науки, в ней удерживаются лишь результаты разрешения антиномий, изложенные вне всякой связи с последними. Тогда противоречия, поскольку они не получили никакого выражения внутри теории, выступают как специфическая принадлежность сферы взаимоотношений между *сменяющимися друг друга* теориями¹. При этом именно старой, отрицаемой теории приписываются те противоречия, которые в ней оказались не разрешёнными, но которые сумела разрешить новая теория. Противоречия кажутся в такой ситуации играющими лишь *негативную* роль, и их считают свидетельством несостоятельности теории, её обречённости. Сама старая теория теперь рассматривается как этап на пути *исследования* предмета, причём этап, не достойный того, чтобы его достижения признавались положительной предпосылкой новой теории. Напротив, в старой теории видят лишь пример заблуждений, через которые прошёл – но якобы не должен был проходить – путь поисков истины. Противоречия формулируются в явном виде только *post factum*, и когда старая теория уличается в противоречиях, это ставится ей только в вину, но нисколько не в заслугу.

Подобное толкование диалектических противоречий как играющих чисто негативную роль в познании и потому коренящихся будто бы не в предмете знания, а в его *относительности*, в его ограниченности, вообще кажется правдоподобным лишь пока забывают, что всякую наиновейшую теорию неизбежно постигнет со временем та же судьба, что и старую теорию. Иначе говоря, эта негативистская концепция зиждется на наивной вере в окончательную истинность той теории, которая *сегодня* признана последним словом в науке. Но стоит только принять во внимание *бесконечный* прогресс познания (и не довольствоваться лишь «дурной» бесконечностью), как противоречия окажутся уже *не* чем-то навсегда оставленным *позади*, но необходимой формой движения науки *вперёд*. Следовательно, противоречие предстаёт как всеоб-

¹ «Противоречивость... отражается в противоречиях между научными системами» (Петров С. Д. Цит. изд. С. 185. Ср.: Наст. изд. Примеч. 92¹⁴).

шая категориальная форма познающего мышления, которую не так-то легко отнести к пресловутой «специфике» субъекта...

Тем не менее изложенное выше толкование противоречий получило распространение, находя благоприятную почву и «подтверждение» в превращённых формах, которыми окутано познание. Противоречия в их антиномической форме объявляются населяющими процесс исследования в *противоположность* «готовому» знанию, т. е. характеризующими *способ исследования в противоположность «систематическому» способу изложения*¹.

Эта дуалистическая концепция кажется иногда настолько «диалектической», что с искренним убеждением преподносится как представляющая марксистскую точку зрения по проблеме противоречия. Наиболее полно эта концепция разработана С. Д. Петровым, ссылающимся в свою очередь на Тодора Павлова, который придерживается взгляда на формальную логику и диалектику как на *единство противоположностей*².

С. Д. Петров опирается на наблюдения над ситуацией в научном познании и *принимает факт* раздвоения процесса познания за выражение *подлинной природы чистой науки* как таковой, вместо того, чтобы подвергнуть самый этот факт социально-гносеологической критике и увидеть в нём лишь исторически-преходящую превращённую форму... Подходящую теоретическую схему, пригодную для придания этому раздвоению познания глубокого диалектического смысла, он находит именно в указанном взгляде Т.

¹ «Мы не замечаем их (противоречий. – Г. Б.)... только потому, что систематизирующий мыслитель тщательно прячет свои противоречия от самого себя (!) и от своих читателей. В то время как для систематизатора противоречия – источник всех бед и неудач, экспериментирующий мыслитель часто видит в них те отправные пункты, благодаря которым неупорядоченный в самой своей основе характер нашей наличной ситуации становится на первых порах действительно открывающим путь для диагнозов и исследования» (*Mannheim K. Ideology and Utopia. L., 1936. P. 48*).

² См.: *Павлов Т. Равносметка на едина реакционна философия. София, 1953. С.С. 37, 165, 183 и далее. С. Д. Петров ссылается также на Г. В. Плеханова, определявшего формальную логику как «частный случай» диалектики, подобно тому как покой есть «частный случай» движения (см.: Наст. изд. Примеч. 16⁽¹⁵⁾). Однако Плеханов выдвигает ту самую *чисто онтологическую* трактовку, слабости которой раскритиковал В. И. Ленин, упрекавший Плеханова в неумении исследовать законы диалектики и «как законы познания», а не просто как законы объективного мира (см.: *Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 357*).*

Павлова. Вот почему лейтмотивом его концепции становится тезис о том, что «противоположность между формальной логикой и диалектикой есть имманентный закон человеческого познания»¹.

«Сила» этой концепции – в том, что она просто берёт наличные факты, какими они навязываются «научному здравому смыслу», а затем освещает их как «разумные» и сугубо «диалектические». Но это оказывается делом нелёгким... В самом деле, ведь «оказывается, что диалектика в познании не существует в чистом виде (читай: в неизвращённом виде. – Г. Б.), а осуществляется через постоянное своё нарушение» (!), что диалектика вообще лишена собственного голоса «заботливой» и педантичной цензурой формальной логики и «перешла на нелегальное положение». Факт есть факт: «Наука изучается, преподаётся и применяется как непротиворечивая система знания»², лишённая всякого развития мысли, и хотя тенденция совершенно омертвить знание и заковать его в «непротиворечивую систему» явно не может полностью восторжествовать, всё же она слишком сильна... Но тогда приходится делать такие абсурдные вещи, как приписывание формальной логике роли логики познающего мышления (в сфере излагаемого «систематизированного» знания), в результате чего она ставится на одну доску с диалектикой как якобы однопорядковая с ней наука, а их соотношение изображается даже как единство противоположностей!

Итоговая картина получается следующей: «Даже самое сознательное... владение диалектическим методом не может освободить от необходимого для данного этапа или данной области познания нарушения диалектики, огрубления и омертвления реального движения и взаимодействия»³. Поэтому диалектическую логику заставляют потесниться, чтобы она уступила место формальной логике (в гносеологии!). «Грубо говоря, познание как система подчинено прежде всего и явно формальной логике, а познание как процесс подчинено прежде всего и явно диалектической логике... Результаты, достигнутые посредством диалектического развития познания, переводятся на язык формальной логики». Диалектической логике приходится довольствоваться познанием вне сферы системности, и лишь в этом ограниченном

¹ Петров С. Д. Цит. соч. С. 186. Ср.: С.С. 187 – 188, 207, 214, 260.

² Там же. С.С. 260, 248, 257.

³ Там же. С. 260. Ср.: Наст. изд. Примеч. 132¹⁶).

смысле иметь «главным образом... эвристическое значение»¹. «Система» и «процесс» разорваны.

Однако, чтобы с полным правом утверждать, что «по ту сторону» земного царства «готового» знания существует ещё и диалектическая обитель и что там живут в неизуродованном виде подлинные диалектические противоречия, выполняющие эвристические функции в процессе познания, – для этого надо всё это *обосновать* теоретически и полученное обоснование *изложить*. Изложение же контролируется формальной логикой, с её вездесущей цензурой. Выходит, таким образом, что мы в пределах этой концепции *не имеем права* обоснованно утверждать, что «наука творится противоречиями, через них и их разрешением»². Где же выход?

Во-первых, можно допустить существование особого типа мышления, которое не подвергается цензуре формальной логики и которое может «явно», «открыто» и «официально» формулировать антиномии *вопреки* её запретам. Но это возвращает нас к «явно» несостоятельной концепции (опровергнутой в § 17).

Во-вторых, можно неявные диалектические противоречия одной теории предоставить выявить *другой* теории, которая бы извлекла их на свет и дискурсивно развернула. Но такая вторая теория точно так же, как и первая, утрачивает формулировки противоречий вместе с завершением её построения, – ведь в ставшем знании им нет места³.

Если мы обратимся к третьей теории, то противоречия всё-таки ускользнут от неё в последний момент, и переход от любой «*n*»-ной теории к «(*n* + 1)»-ой не даст ничего нового. *Кто совершил вынесение противоречий за пределы теории – в процесс её становления – единожды, тот обрекает себя на нескончаемое блуждание в монотонной скуке «дурной» бесконечности.*

Таким образом, дуалистическая концепция познания создаёт положение совершенно безвыходное и, следовательно, так же несостоятельна, как и концепции, подвергнутые критике в § 17 и § 18.

* * *

¹ Там же. С.С. 260, 259.

² Там же. С. 257.

³ Позитивист обычно предлагает в таких обстоятельствах ограничиться названием противоречия термином, взятым в кавычки (из «объектного языка»). Однако речь идёт здесь об адекватном воспроизведении противоречия теорией, а не о присвоении ему словесного ярлычка.

Резюмируя анализ трёх рассмотренных концепций, можно заметить одну общую предпосылку, лежащую, так сказать, глубоко «на дне» каждой из этих концепций и скрытую под множеством других аргументов, которые, однако, теряли бы смысл без этой предпосылки. Такой предпосылкой является допущение изначальной «специфики» субъекта, которая не сводима ни к каким определениям объекта и придаёт всему *человеческому* познанию некую особую «субъективную» окраску. Именно эта философская предпосылка и делает антиномию проблемы противоречия, или, что то же самое, саму проблему противоречия, *неразрешимой*. Решение же её предполагает переход на точку зрения *тождества* не только содержания мышления и мыслимого объекта, но также и формы мышления и всеобщих форм всякой объективности; иначе говоря, переход на точку зрения объективности познания как по содержанию, так и по форме.

ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК ПРОЦЕСС РАЗРЕШЕНИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ПРОТИВОРЕЧИЙ

§ 20. Рациональное познавательное творчество как развёртывание логики предмета

Движение мышления как *познающего* по необходимости является творческим, ибо оно представляет собой процесс, в котором знание переплавляется в *новое* знание, обогащается, преобразуется, наполняется новым содержанием и принимает новые формы. Это – процесс *становления понятий*. Поэтому какими бы «готовыми» ни были понятия, уже выработанные ранее, актуально совершать процесс *мышления в понятиях* – значит как бы заново порождать, или производить их идеально-преобразующей *деятельностью*. Вне этого процесса и этой деятельности от понятий остаются только термины, т. е. их языковая материя, а также план представления, в котором опорой служит лишь наличный эмпирический материал, ещё не переработанный теоретически (описанный, но не объяснённый, фиксированный, но не осмысленный, доступный в качестве сведений, но не понятый как предмет). *Не* развивающаяся мысль, строго говоря, *не* есть мысль.

Познающее мышление предстаёт в двух взаимоисключающих определениях. С одной стороны, оно представляет собой высшую *активность субъекта*. Именно субъект – общественный по своей сущности, но проявляющийся в действиях индивида в его отношениях к другим индивидам, – выполняет познавательную деятельность *над* предметом познания, играющим страдательную роль. Человек в своей предметно-материальной деятельности властно проникает в предмет, делает его *своим* «неорганическим телом» («человеческой действительностью») и лишь потому также и идеально проникает в него, развёртывает его логику своим мышлением. В процессе мышления субъект постигает лишь то, что он подверг воздействию своих «сущностных сил», своих творческих преобразовательных способностей и превратил в составную часть или фактор своего культурного мира, в котором он себя опредметил. Творя свой предметный мир, человек творит и самого себя как продукт своей деятельности, творит свободно, как *causa sui*. Познанное – это идеальное воплощение созидательной, конструирующей свой предметный мир мощи высшей человеческой активности. И если бы в этом «с одной стороны» заключалась вся истина, то человек буквально познавал бы всегда *только самого себя!*

Но, с другой стороны, даже тогда, когда человек захотел бы, следуя совету Сократа, познать *только* самого себя, он на деле приобрёл бы знание – хотя ещё и в ложной форме – о той высшей ступени развития «природы», которую он образует. Истинное же знание есть знание *предмета*. Познавательное творчество утоляет свою жажду только предметом, каков он есть сам по себе; оно есть процесс *открытия* сущностных определений предмета и погружение в него и только в него, оно безраздельно и беззаветно отдаётся ему и живёт им одним. Истина ускользает от такого способа действия, который преследует внешние цели и хочет лишь использовать знание ради мелочных интересов: «...вместо того, чтобы заняться существом дела, такой способ действия всегда выходит за его пределы; вместо того, чтобы задержаться на нём и в нём забыться, такое знание всегда хватается за что-нибудь другое и скорее остаётся при самом себе, чем при существе дела...»¹ Если мы хотим постигнуть истину, то мы должны полностью отречься от посторонних предмету, «собственных» устремлений и не только не насиловать предмет, но сделать самих себя абсолютно пла-

¹ Гегель. Феноменология духа // Он же. Сочинения. Т. IV. С. 2 – 3.

стичными, чтобы позволить самому предмету «высказывать» через наши суждения свою природу во всей её чистоте, без всякого привнесения нашего «субъективного» мнения. Мы судим истинно тогда, когда судим не «мы», а сам предмет судит нашими устами.

Казалось бы, познание истины должно удовлетворять двум настолько взаимоисключающим требованиям, что понять их синтез невозможно: абсолютная *активность* субъекта и одновременно его абсолютная *пассивность* по отношению к предмету – как их совместить?! Однако эти антитетические требования представляются «непроницаемыми» друг для друга лишь до тех пор, пока сохраняются рудименты гносеологической предпосылки «изначальной специфики» мышления. В самом деле, пока допускается, что познавательная деятельность есть применение некоторых мыслительных *орудий*, изобретённых субъектом до начала процесса познания и из «материала», чуждого предмету познания (кантианство – классический образец такой трактовки), рост вооружённости такого рода «орудиями» нисколько не приближает нас к постижению предмета самого по себе. Противоположное толкование, превозносящее пассивность субъекта и призывающее его бездейственно созерцать, «прислушиваться» к бытию предмета, разделяет представление о деятельности, как о чём-то суетном, и предлагает чисто негативный «выход» из затруднения; субъект обрекается им на то, чтобы довольствоваться лишь доступным его «интуиции» (чувственной и интеллектуальной)... Но чем пассивнее субъект, тем беднее доступное ему содержание – в пределе оно равно нулю. Впрочем, идеал пассивности (восточный по духу, древний по происхождению) – это лишь этическая иллюзия.

Так или иначе допущение «специфики» мышления «...предполагает, будто абсолютное находится по *одну сторону*, а *познавание* – по *другую*, для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее – в качестве чего-то реального»¹.

Действительный познавательный творческий процесс не есть ни активность субъекта как извне взаимодействующего с отличным от него объектом, ни пассивность его, живущая лишь прошлой активностью. Этот процесс есть лишь идеально выраженное высшее развитие самой природы в человеке как её собственном субъекте – субъекте её деятельности. Именно в основательной деятельности, а не в бездействии человек «приобщается» к суб-

¹ Там же. С. 42.

станции. Именно вырываясь на более высокий уровень развития своих деятельных способностей, он тем самым во всё большей степени опосредствует своей активностью необходимости природы. Он становится постольку *causa sui*, поскольку воплощает в себе всё больше и больше *абсолютную causa sui*. Его творчество – это жизнь его *свободы*, это торжество его воли над частными, особенными необходимостями благодаря тому, что он ориентирует свою деятельность на *всеобщую* необходимость и воплощает её в себе. Акт открытия – это и есть прорыв к более глубокой, всеобщей необходимости и погружение в её стихию. Как творец и открыватель коллективный (*gemeinschaftlich*) человек преодолевает конечность своего бытия и становится субстанциален, соотнося себя уже не с какой-либо особой преходящей формой, а со *всеобщностью и целостностью*, тотальностью всей действительности.

Кристаллизациями человеческой способности «ухватывать» всеобщее и сквозь него видеть всё конечное и особенное являются *категории* теоретического мышления. Они суть всеобщие определения действительности, превращённые в универсальные методологические формы истинного познания, в формы творческого движения мышления. Система категорий образует как бы многомерный мир, в котором каждое «*измерение*» есть такое отношение знания к знанию, которое *тождественно* отношению предмета к самому себе. Мыслить предмет – значит развёртывать его в этих его «*измерениях*». *Поэтому рациональность мышления есть не что иное, как его категориальность*.

Теоретическое мышление не может отправиться в свой творческий путь начиная с самого себя, с «ничто»; оно вынуждено предварительно фиксировать свой предмет идеально как «мыслительную вещь», ещё не перерабатывая её, не ввергая в живой поток своей стихии, но просто принимая её как эмпирически данную, как описание, – так сказать, заготавливая её у входа в свою лабораторию. Это и есть эмпирическое, или классифицирующее *рядом-полагающее* мышление, движущееся в пространственных определениях (и временных, сведённых к пространственным), в категориях качества и количества.

Только тогда мышление выступает как теоретическое, когда движется не в эмпирических «*измерениях*», а в *логических*, т. е. в «*измерениях*», образуемых категориями диалектического разума (сущность и явление, необходимое и случайное, абстрактное и

конкретное и пр.). Развёртывать предмет в его наиболее глубоких, логических измерениях¹ – это и значит совершать рационально-творческое, *эвристическое* движение. Эвристический характер теоретического воспроизведения предмета обязан, таким образом, не какому-то психологическому механизму (хотя такой механизм – продуктивное воображение, фантазия и т. п., конечно, предполагается), а *исключительно самой категориальной природе мышления*. Не «хитрость», исходящая от субъекта, не его «собственная» изобретательность, позволившая сконструировать искусственное орудие проникновения в тайны предмета, а сами всеобщие определения предмета, отлитые в категориальные формы мыслительной способности² – вот что «гарантирует» процесс открытия. Познание, если оно истинное, не насилует (насилие есть вообще свидетельство творческого бессилия) свой предмет, не врывается в него вероломно и произвольно, как взломщик, а лишь идеально воспроизводит *«самораскрытие»* предмета. Оно раскрывает его не так, как кому-то взбрело в голову и кому-то «надо» для посторонних мелочных целей, а *только так, как сам предмет себя раскрывает* теоретическому взору, прослеживающему его имманентную «творческую» логику.

Каждый «шаг» теоретического мышления – шаг в логическом «измерении» предмета – есть синтез нового особенного понятия, схватывающего новый, принципиально *не сводимый непосредственно* к уже выработанным ранее понятиям «аспект», исследуемого предмета. Но понятия всегда образуют замкнутую, в себе законченную, как бы завершённую систему, выражающую абстрактную сущность предмета в чистом виде. Эти понятия обретают способность присоединять к себе путём синтеза новые понятия; они как бы становятся разомкнутой, *«открытой» системой, требующей развития и жаждущей обогащения* большей конкретностью, исключительно благодаря *антиномии*. Именно антиномия (ещё не разрешённое диалектическое противоречие) *«размыкает»* и делает незавершённой систему понятий. Антиномия одновременно и выдаёт бедность наличной системы понятий (бедность их не в отличие от предмета, а бедность абстрактной сущности

¹ «Развёртывание всей совокупности моментов действительности = сущность диалектического познания» (Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 147).

² «Объективизм: категории мышления не пособие человека, а выражение закономерности и природы и человека» (Там же. С. 79).

самого предмета), и создаёт возможность и необходимость обогащения, развития её в более конкретную.

Когда выработанное знание остаётся замкнутым и его антиномичность не выявлена, тогда новое знание предстаёт как результат внешнего перехода, перемещения в нечто рядом-положенное и отличное от известного предмета во времени и пространстве. Получается скольжение по эмпирическому материалу, многообразии которого разрушает единство, а единство ведёт к потере многообразия. Тогда истинно новое лишь извне соприкасается с известным предметом и кажется «эмерджентным», т. е. внезапно и непредсказуемым образом возникшим, а потому столь же невыводимым из известного, сколь и несводимым к нему. Но абсолютно ни к каким категориям не сводимое есть то же самое, что рационально непостижимое. Вновь открываемое в предмете (новое) не сводимо к прежней системе понятий *непосредственно*, но оно *сводимо* к ним *через диалектическое противоречие* (потому и постольку оно рационально постижимо).

В то время как для абстрактной системы понятий диалектическое противоречие выступает как антиномия для нового понятия, которое опосредствует тезис и антитезис антиномии, оно выступает как разрешённое. Ни антиномия сама по себе, ни разрешённое в новом понятии противоречие, взятое вне внутренней связи с антиномией, порознь не дают нам диалектического противоречия: в антиномии, взятой изолированно, его *ещё нет*, в результатах разрешения его, оторванных от антиномии и сопоставленных с нею внешним образом, его *уже нет*. *Диалектическое противоречие представляет собой форму эвристического движения мышления от содержательной антиномии* (между тезисом и антитезисом) *к её разрешению в синтезе третьего, нового понятия*. Эта форма движения в логическом «измерении» предмета отнюдь не покидает прежнюю систему понятий и их всеобщую основу – то начальное понятие, которое очерчивает весь предмет исследования. Вновь открытое выступает одновременно и как *выведенное* из прежде выработанной системы понятий, и как *непосредственно невыводимое* из неё. Выводимость имеет место постольку, поскольку все прежние определения предмета удерживаются в качестве обладающих полной силой (истинных) и даже находящих себе ещё более полное осуществление; в этом отношении акт открытия представляет собой лишь *продолжение* предшествующего движения мышления по логике предмета. Второй момент

– невыводимость – означает, что новое понятие хотя и сохраняет всеобщую основу всей ранее выработанной системы понятий, тем не менее непосредственно *исключается* ею: синтез опосредствован противоречием и, минуя его, абсолютно невозможен.

Таким образом, *диалектическое противоречие, разрешаясь, образует эвристический «переход»*. Оно включает во всеобщую основу такое новое *особенное*, которое хотя и остаётся её (основы) особенным, но одновременно подлинно *творчески* обогащает её, конкретизирует, развивает. Это – чисто *внутренний* переход¹, выражающий через синтез усложнение отношений предмета к самому себе и его «самораскрытие» как конкретного *единства многообразия*.

Именно так понимал Маркс диалектическое противоречие и именно в таком духе применил эту категорию в своих классических политэкономических исследованиях, увенчанных «Капиталом». Под оболочкой превращённых форм, в которых выступали неразрешённые теоретические противоречия у А. Смита, Д. Рикардо и др., Маркс открыл действительные противоречия капиталистического способа производства и исследовал пути их действительного разрешения². Так, противоречие товара, постигнутое

¹ Эмпирическое («представляющее», по Гегелю) мышление принципиально неспособно улавливать диалектические противоречия; впрочем это не его задача. Когда же оно берётся не за своё дело и пытается справиться с ними, то лишь разрушает логические «измерения» предмета. Оно заставляет противоречие распадаться на сосуществующие во времени и пространстве, рядом-положенные определения, а переход делает чисто *внешним* и превращает его в попеременное хватание то за одно, то за другое, без внутреннего синтеза. Тем самым диалектическое противоречие вырождается у него в жалкую карикатуру, в нечто уродливое и неудобоваримое. «Представление, переходя к моменту *безразличия* этих (взаимно упраздняющих друг друга. – Г. Б.) определений, забывает в нём их отрицательное единство, и тем самым сохраняет их лишь как разные вообще... Поэтому представление имеет, правда, повсюду своим содержанием противоречие, но не доходит до его осознания; оно (представление) остаётся внешней рефлексией, переходящей от одинаковости или отрицательного соотношения к рефлексированности различённых определений внутрь себя. Внешняя рефлексия сопоставляет эти два определения внешним образом и имеет в виду *лишь их*, а не *переход*, который существует и содержит в себе противоречие» (Гегель. Наука логики // Он же. Сочинения. Т. V. С. 522).

² См.: Вяккерев Ф. Ф. Разработка К. Марксом категории противоречия в 1850 – 1860 годах // Вестник ЛГУ. Серия экономики, философии и права. 1959. Вып. 2. № 11. С. 40 – 51.

как противоречие в понятии стоимости, разрешаясь и тотчас же воспроизводясь, находит себе «форму движения» в деньгах. Это противоречие есть путь открытия сущности денег теоретическим мышлением; но он представляет собой тот самый путь, каким реальный товарный мир «открывает» в себе деньги как *особенный* товар. Противоречия всеобщей формулы капитала разрешаются открытием особенного товара – рабочей силы. Но именно такова «логика» превращения самого товарного производства в товарно-капиталистическое. Капитал есть стоимость, но стоимость самовозрастающая. *Понимать*, что такое деньги, капитал и т. д. – это значит быть способным усматривать в особенных феноменах их всеобщую основу с имманентными ей диалектическими противоречиями, которые во внешних проявлениях сглаживаются в простые различия, но которые для теоретического взора «светятся» сквозь них и тем самым делают возможным мыслить их *в понятиях*.

Попытки разобраться, например, в закономерностях воспроизводственных связей между I и II подразделениями по необходимости следуют по указанному Марксом пути развёртывания диалектически-противоречивой «логики» воспроизводства. Так, сформулировать закон преобладания темпа I подразделения над темпом II как закон *прогрессирующего* воспроизводства оказалось возможным именно через разрешение противоречия параллельно-расширенного воспроизводства¹. Здесь точно так же путь теоретического поиска лишь прослеживает путь объективного «перехода» прогрессирующего воспроизводства в расширенное как в свою более конкретную действительность.

§ 21. Проблема совпадения способа изложения со способом исследования. Изложенная теория как «система систем»

Если верно, что диалектическое противоречие разрешается в *новом понятии*, то выражение этого движения мысли в языковой материи должно найти для нового понятия также и *новый термин* (то, что именуют «понятием» в формальной логике). Разви-

¹ См.: Батищев Г. С. К вопросу о соотношении между I и II подразделениями // Применение математики в экономике. Л.: Изд-во ЛГУ, 1963; Он же. К вопросу о математическом анализе и истолковании закона преобладания первого подразделения // Математический анализ расширенного воспроизводства. М.: Изд-во АН СССР, 1962.

вающаяся в своём эвристическом движении по логике предмета мысль требует себе подходящих языковых одеяний; при этом она не довольствуется тем, во что она была облачена первоначально, и пополняет свой гардероб кое-чем новеньким. Происходит *обогащение языка* научной теории.

Это обогащение предстаёт, однако, не как результат «конвенции», т. е. коллективного произвола группы договаривающихся учёных персон, а как строжайшим образом детерминированное логикой открытия в предмете новых особенных определений, т. е. самой объективной сутью дела. Поскольку деятельность мышления, развёртывающего противоречия предмета, не может не опредмечиваться в изложении и поскольку способ построения последнего для неё отнюдь не безразличен, постольку возникает проблема отношения способа исследования к способу изложения.

Несовпадение способа изложения, принятого в современной научной литературе, со способом и порядком исследования столь явно, что бьёт в глаза. «Смешивать» эти отчётливо контрастирующие «вещи» вряд ли позволяется даже школьнику. Ведь если освободить изложение от влияния таких «вторичных» факторов, как эстетически-стилистические соображения и стремление к доступности для более широкого круга читателей, чем позволяет характер разбираемых проблем, – даже и тогда ставший традиционным способ изложения знания крайне далёк от способа исследования. Да иначе и не может быть до тех пор, пока не исчезнет раздвоение процесса познания (см. § 13).

В сфере изложения царит *рассудочное мышление*. Именно поэтому *систематичность* изложения выступает как формальная упорядоченность конечных результатов, оторванных от того процесса, в ходе которого они были открыты, и тем самым омертвлённых и окаменевших. Последовательность изложения сводится соответственно этому просто к соблюдению формальной непротиворечивости. Знание стараются отлить в виде одной твёрдой «болванки», не способной ни к каким превращениям, ни к какому развитию, и тем самым убивают всякое движение мысли. Такое изложение «вызывает утомление и скуку». Результаты, если не постулируемые, то жёстко предопределяемые постулируемыми «положениями», сообщаются в самом начале изложения, а «дальнейший ход изложения уже не является дальнейшим

развитием мысли». Если дело не сводится, просто к детализации сказанного, то «прогресс» «...заключается в монотонном формальном применении одних и тех же принципов к разнородному, по внешним признакам притяннутому материалу или в полемическом отстаивании этих принципов»¹, причём их применение в качестве «орудий» критики тоже нисколько их не обогащает.

Но хуже всего то, что подобного рода омертвление результатов творческой познавательной деятельности к тому же ещё благоприятствует подмене этих результатов представлениями обыденного сознания, которые пропитывают собой косные расщудочные понятия. Тогда теория «...только описывает, каталогизирует, повествует и подводит под схематизирующие определения то, что внешне проявляется в жизненном процессе...»² Иначе говоря, научное содержание вытесняется ненаучными представлениями, потому что рассудок оказывается бессилён им противостоять.

Любители плоско-рассудочного мышления, сводящие теорию к единственной «непротиворечивой системе высказываний», обычно кичатся строгой *систематичностью* формализованного и «организованного» в такую «систему» «готового» знания. Но проповедуемая ими систематичность действительно не может иметь ничего общего с порядком исследования, ибо она вообще представляет отнюдь не структуру знания как истинного, а *структуру отчуждённого и приобретшего самостоятельное значение языка науки*. Языковая система скрепляет знание в «организованное» формообразование чисто внешним и *чуждым истине* способом; она возникает на руинах подлинной систематичности знания, ибо предполагает, что истинность приписывается отдельным «высказываниям» самим по себе, взятым в их самостоятельности и совершенно независимо от порядка процесса исследования... (Лишённый диалектической культуры, метафизический способ мышления проявляется в XX столетии не в наивном отрицании ходячей банальности, что всё в мире каким-то образом связано и так или иначе подвержено изменениям, а в непонимании того, что теоретические «суждения» обладают истинностью не как разрозненные фрагменты, но лишь в связи с системой и внутри неё,

¹ Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. II. С. 163.

² Там же. С. 159.

причём в системе знания, выражающей целостность предмета, а не просто в языковой системе.)

То, что подлинная систематичность знания есть не внешняя формальная упорядоченность его разобщённых фрагментов, а воплощение его живой структуры, которая тождественна логике последовательного поиска, – это понимал уже *И. Г. Фихте*. Обращаясь к тем, у кого «нет никакого понятия о синтетически-систематическом изложении», Фихте противопоставляет изложению, составные части которого лишь механически суммируются как самодовлеющие элементы «коллекции», изложение, «которое подобно органическому и само себя организующему телу». Такое изложение «исходит из самого неопределённого и определяет его дальше на глазах у читателя; поэтому в дальнейшем объекту приписываются, конечно, совершенно другие предикаты, чем те, которые им приписывались вначале... и таким путём оно посредством антитезиса движется вперед к синтезу». Особенно ценно и важно у Фихте то, что он связывал подвергнутое им критике отрицательное отношение к *противоречиям*, через которые проходит «органически-систематическое» изложение, с неспособностью понять, что оно изображает *путь* к окончательному результату и что последний ровно ничего не значит в изоляции от этого пути, «конструирующего» знание¹.

Эту замечательную диалектическую идею развил дальше *Гегель*. «Истинной формой, в которой существует истина, – писал он, – может быть лишь научная система её...» «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через своё развитие»... «Это процесс, который создаёт себе свои моменты и проходит их, и всё это движение в целом составляет положительное и его истину. Эта истина включает в себе, следовательно, в такой же мере и негативное... Истинное нельзя рассматривать как мёртвое положительное»... «Истинное по существу есть субъект. В качестве субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий, двигающий вперёд и возвращающийся в себя процесс»².

Но только Маркс, перевернув эту унаследованную им от классической немецкой философии идею «с головы на ноги», сделал её

¹ *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... Попытка принудить читателей к пониманию (1801). М.: Соцэкгиз, 1937. С. 93 – 94.

² *Гегель.* Сочинения. Т. IV. С.С. 3, 8, 24, 35. Ср.: *Он же.* Сочинения. Т. VI. С. 317.

действенным методологическим принципом положительного научного исследования. Его «Капитал» есть реализация этого принципа. Здесь система знания, или *истина как система совпадет с истиной как процессом* – процессом развёртывания логики предмета. Структурные элементы теории не автономны и скреплены не просто формально-языковой связью в изложении, но последовательно открываются один за другим, последовательно вырастая один из другого и шаг за шагом охватывая всю «тотальность» предмета как конкретного единства многообразия. Изложение предстаёт не как нечто самостоятельное, обладающее верховной властью над излагаемым знанием и диктующее ему *свои законы*, а, напротив, как пластичная «материя», которая послушно запечатлевает в себе всю последовательность диалектического движения мышления по логике предмета. Изложение всецело подчинено задаче выразить, ничем не затемняя, эту логику, саморазвёртывания истины-процесса. Оно *представляет собой просто адекватно опредмеченный путь исследования, поскольку он тождествен истинной эвристической логике самого предмета*¹. В таком изложении диалектические противоречия, через которые прошёл путь исследования, уже не чувствуют себя жертвами рассудочных «репрессий», но находят самое полное, недвусмысленное и последовательное, дискурсивно развёрнутое языково-терминологическое выражение.

Именно таким должно быть *научно* построенное изложение всякой развитой *научной* теории.

Вопреки распространённому предрассудку, применение *математического* аппарата к положительно-научному исследованию не только не отменяет проблемы приведения способа изложения в полное соответствие со способом исследования, но делает её решение ещё более насущной задачей. В особенности это касается современных исследований в области политической экономии. Традиционное представление о роли и месте математического аппарата в структуре теории рекомендует пускать в ход этот аппарат *только после* того, как сформулированы в окончательном виде так называемые качественные посылки. Это значит, что все понятия, которые намереваются облечь в строгий костюм математических

¹ Имеется в виду, конечно, путь исследования, очищенный от заблуждений, блужданий на дальних и ближних «подступах» к предмету, возвращений назад и случайных отклонений от решаемых проблем, т. е. взятый в логически чистом виде.

формул, выносятся в начало теории и здесь просто перечисляются («списком»). Они вводятся путём *дефинирования* выражающих их терминов... Дальнейшее же движение сводится к чисто формальной, плоской дедукции, исходящей из *неизменной* совокупности первоначально принятых основоположений. Никакого обогащения предметного содержания теории, её понятий, следовательно, никаких действительных нововведений вообще не допускается. Круг понятий, «уместных» в теории, заранее предопределён, «укомплектован» и *замкнут*. Именно поэтому изложение теории сводится к одной единственной «непротиворечивой системе высказываний», в форме которой организуется раз и навсегда «избранный» и не терпящий никакого обогащения «язык» теории.

В таком изложении нет места для формальных антиномий, каково бы ни было их происхождение и характер, а потому нет места и для диалектических противоречий, поскольку их выражение в речи включает формальные антиномии... А это делает теорию совершенно неспособной к совершенствованию, к углублению. Более глубокую теорию можно построить *только* путём *замены* старой теории другой, новой теорией, опирающейся на обогащённую совокупность исходных основоположений. Исключительно в этом акте замены одной теории другою диалектическим противоречиям позволяют обнаружить своё существование, да и то лишь на мгновение...

Вообще содержание, предметный «смысл» таких теорий фиксируется в каждой из них совершенно без всякого движения, как нечто застывшее, мёртвое; оно оттеснено к самому началу теории и там сложено грудой у порога (правда, в конце слово вновь предоставляется «содержательной интерпретации», но что-то новое, не заложенное потенциально ещё в исходных основоположениях, может появиться там только *вопреки* косности неизменного формализма).

Всё это означает нечто прямо противоположное тому, за что выдаётся такое «строгое» построение «готового знания». Вместо предоставления математике полного простора ей отводится весьма жалкая роль. Ведь все понятия в теории вырабатываются до её применения и *независимо* от неё, и она вынуждена примириться с такими условиями, какие ей предпосылаются и навязываются. Полностью отстранив её от участия в процессе выработки тех понятий, которые получают математическое выражение, и тем са-

мым запрещая ей вмешиваться в процесс исследования – в эвристический процесс, – ей оставляют лишь функции *инструмента вторичной обработки и языка для изложения* уже заранее сформулированных положений по существу уже готовой концепции (в какой степени завершённости концепции выявлена и в какой замаркирована абстрактной формальностью набора исходных аксиом, – это не имеет значения, поскольку такие аксиомы жёстко определяют все свои возможные следствия как *замкнутую сферу*).

Когда применяемая математика низводится до играющей роль средства вычислений и выкладок, всякого рода производных или прикладных расчётов, её тем самым ставят в *односторонне зависимое* положение и мешают ей оказывать обратное влияние на те условия, которые определяют её применение. Она сама превращается просто в сравнительно более формализованный *язык*¹, на который *переводят* «готовое» содержание какой-нибудь концепции. Но такой математический аппарат, лишённый всякой активной роли по отношению к выражаемым с его помощью понятиям, становится совершенно *нейтральным*: формализм оказывается терпимым к любому содержанию – научному и антинаучному. И то, и другое оказывается возможным в равной степени успешно математизировать, подсовывая под видом рациональных самые иррациональные представления, почерпнутые из обыденного сознания или из разрабатывающей его идеологии буржуа или мещанина. (Нет ничего более гнусного, чем апологетика, облачённая в респектабельный костюм «строго научных» формул и «проверенная» пошлой («практикой».)

Таким образом, руководствующееся враждой и страхом к диалектическим противоречиям втискивание математического аппарата в теорию, которая излагается в виде единственной «непротиворечивой системы», ведёт на деле к *безмерному принижению* роли математики. Как это ни парадоксально на первый взгляд, но *отнюдь не рассудок*, восхваляющий математизацию, превозносящий её до небес и поклоняющийся ей как чему-то божественному, а, напротив, *только диалектический разум*, трезво и спокойно видящий также и ограниченность математики, ценит значение её по достоинству и способен реализовать все её замечательные ис-

¹ Технически-прагматическому сознанию вообще всякая математика представляется особого рода «научным» языком.

следовательские возможности, не допуская в то же время превращения её в орудие антинаучных концепций.

Последовательно диалектическое мышление, ориентирующееся на преодоление всякого отчуждения, в том числе отчуждения знания в языке, относится к своему изложению в языке не как к обладающему над ним высшей властью господину, а как к покорному рабу. Оно *преодолевает косность* языковых формообразований и заставляет их запечатлевать своё *свободное творческое шествие*, дискурсивно развёртывающее логику предмета. Для него не существует диктата «логики изложения» над процессом исследования. Последний находит себе всю полноту выражения в изложении, последовательно опредмечивая в нём свою эвристическую деятельность, формулируя и разрешая движущие его вперёд диалектические противоречия. Именно *категория противоречия выступает как принцип и «гарант» совпадения способа изложения со способом исследования*, который в свою очередь совершенно преобразуется, так как в нём больше не остаётся никакого «необъективируемого» мнимо иррационального тайника. Всё это освещается ярким светом рациональности благодаря категории противоречия как эвристической форме.

Изложение не должно затемнять того, что «истина есть процесс»¹. Пластичное изложение теории, выражающее эвристический путь познающего мышления, никоим образом нельзя заковать в тесные рамки единственной и потому формально-дедуктивной «непротиворечивой системы». Такое изложение с каждым новым понятием переходит в *новую языковую «систему»*, соответствующую этому понятию. Оно представляет собой *последовательный ряд* (отнюдь не «набор») таких «систем», из которых каждая последующая наследует у предыдущей её терминологию, но обогащает её, расширяя и усложняя язык теории. Формулировки антиномически выраженных диалектических противоречий венчают каждую такую «систему» и переводят изложение в следующую за ней. В целом *изложение* теории предстаёт, таким образом, как «*система систем*», в которой важнейшим «конструктивным» элементом является высказывание разрешающихся диалектических противоречий.

¹ Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 192.

§ 22. Противоречие как «мотор» восхождения от абстрактного к конкретному. К проблеме начала восхождения

Не существует двух методов познания, предназначенных один для сферы исследования, другой для сферы изложения. Метод познания *един* – это диалектический метод¹. Как нашедший себе адекватное выражение в тождественном себе способе изложения диалектический метод исследования есть *метод восхождения от абстрактного к конкретному*.

Научно-теоретическое мышление, «мыслящая голова», «осваивает мир единственно возможным для неё способом – способом, отличающимся от художественного, от религиозного и от практически-духовного [способов] освоения этого мира»²; оно идеально воспроизводит свой предмет своей деятельностью, своим *движением*, форма которого совпадает с формой предмета. Это движение последовательно, шаг за шагом развёртывает логику предмета, эвристически восходя от предельно-абстрактных (для *данного* предмета!) исходных определений, схватывающих его всеобщую сущность, ко всей полноте его конкретности. Метод восхождения есть поэтому «...метод выведения понимания явлений из их всеобщей сущности»³.

Чтобы проследить логику развёртывания и модифицирования всеобщей сущности, субстанции предмета в его многообразные особенные определения, не сводимые ни друг к другу, ни непосредственно к их субстанции, для этого нет иного пути, кроме раскрытия и разрешения имманентных ей противоречий. Именно диалектическое противоречие образует *принцип* превращения абстрактного в конкретное и соответственно *рационального синтеза конкретного* как познанного; оно придаёт движению воспроизводящего предмет мышления истинно восходящий характер, являясь «движущей пружиной развёртывания теоретических определений вещи». Эвристический процесс, заключающийся в

¹ Выделив особую роль раскрытия объективных противоречий в «Капитале» Маркса, В. И. Ленин делает вывод: «Таков же должен быть метод изложения (resp. изучения) диалектики вообще...» (Там же. С. 359)

² *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 22.* Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 12. С. 728.*

³ *Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 281.*

разрешении диалектического противоречия, составляет подлинную тайну метода восхождения. Поэтому противоречие – «важнейший момент» этого метода¹.

Ещё не разрешённое противоречие (антиномия) в выработанной системе понятий выражает *абстрактность* этой системы, её бедность. Но это не абстрактность знания в отличие от предмета, не «огрубление» вопреки его собственной объективной логике, а абстрактность и бедность самого предмета поскольку он есть чистая сущность. Показателем этого служит именно антиномия: она выражает *не только абстрактность*, но одновременно и в той же мере также «жажду» конкретного, устремлённость к обогащению, к саморазвёртыванию и разрешению в конкретизированное. «...Объективное противоречие отражается в виде противоречия субъективного – теоретического, логического противоречия – и в таком виде ставит перед мышлением теоретическую проблему, логическую задачу, которая может быть решена только путём дальнейшего исследования эмпирических фактов...»²

Особенно важным является то обстоятельство, что антиномия означает не «произвольную» постановку проблемы, а такую, которая выражает логику самого предмета. Здесь мы видим красноречивейшее свидетельство тождества активности субъекта и всеобщих определений действительности. Способность «задавать вопросы» природе – предпосылка всякого исследования, ибо, как заметил Кант, природа «отвечает» только на заданные ей *нами* вопросы; причём это, казалось бы, субъективная предпосылка. Антиномия же выражает *объективный* характер этой предпосылки, предметность (а не чуждость предмету) способности «задавать вопросы» природе. Поэтому вернее было бы сказать, что природа отвечает только на те вопросы, которые ставятся ей *нами так, как она сама их ставит*, – своей противоречивостью, своей негативностью...

Точно так же и разрешение противоречия, т. е. переход от антиномии к её опосредствованию, истинно постольку и потому, что *истинна сама антиномия*, причём, разумеется, истинна как в своём

¹ Там же. С. 260.

² Там же. С. 264. Эта формулировка Э. В. Ильенкова характеризует преимущественно первоначальную, антиномическую форму диалектического противоречия.

тезисе, так и в своём антитезисе¹, а вовсе не потому, что мыслящий субъект «изловчился» получить истинный результат несмотря на то, что путь к нему был ложным или субъективным (и якобы лишь в силу этого «противоречивым»). *Истинность синтеза*, в котором диалектическое противоречие разрешается и которое составляет его собственный *третий член*, вырастает из истинности *антиномии*, а не утверждается вопреки ей. Более того, только как органические единые моменты общего движения, живущие жизнью и ритмом процесса в целом (а не как самодовлеющие и разрозненные «положения»), они и обладают предметной истинностью.

Верно, что в рациональном виде задача познания диалектического противоречия возникает только тогда, когда «...мышлению приходится строить систему теоретических определений», причём оно стремится всё без исключения «...понять из одного принципа». Но такая *система тождественна процессу* восхождения от абстрактного к конкретному – процессу, в ходе которого только и может быть диалектически разрешена всякая антиномия². *Познать же диалектическое противоречие – значит развернуть его как разрешающееся, как «трёхчленное»*. Следовательно, не только процесс восхождения от абстрактного к конкретному осуществим лишь как включающий в себя формулирование и разрешение диалектических противоречий, ибо они – истинный «мотор» всего процесса восхождения, но и наоборот, *постигнуть основательно диалектическое противоречие можно исключительно в процессе восхождения от абстрактного к конкретному*. Пока для противоречия не найдено место в процессе восхождения и не раскрыты его положительные эвристические функции в этом процессе, а тем самым противоречие не включено в структуру теории в качестве важнейшего «конструктивного» фактора, делающего истинной саму эту структуру, – до тех пор противоречие нельзя считать действительно полностью и конкретно понятым в качестве диалектического³.

¹ Когда не владеющий диалектикой учёный обнаруживает, что тезис и антитезис, категорически исключают друг друга, оба истинны, но при этом не понимает, что система знания есть процесс, а не статическая картина, он попадает в действительно отчаянное положение.

² Там же. С.С. 222, 225. См. также: С. 278.

³ Ср.: Вопросы философии. 1961. № 8 С. 164 – 165¹⁷⁾. Из сказанного понятно, что констатация, например того, что $x + x = 2$, но вместе с тем $50x + 50x = 103$, вовсе ещё не представляет собой формулировки диалектического противоречия (см.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. С. 236).

Как эвристический акт разрешение диалектического противоречия не есть *ни* рациональное движение теоретического умозрительного мышления без соприкосновения с эмпирическим материалом, *ни* приостановка рационального движения по логике предмета для обращения к эмпирии без умозрения. Здесь мысль не прерывает своего пути на время, чтобы «...вновь обратиться к эмпирии»¹, но *продолжает* свою рациональную деятельность, которая *всё время* есть не что иное, как «...переработка созерцания и представления в понятиях»². Переработав в понятия однородные факты, мышление переходит вместе с разрешением противоречия к переработке инородного, ранее недоступного материала и выполняет «новый анализ *новых фактов*»³. При этом *новизна* этих фактов определяется *не их эмпирической* структурой, данной созерцанию, не посторонними логике проблемы и чуждыми ей мотивами (такие мотивы чаще всего совершенно стихийно навязываются именно эмпирической структурой «упрямых» фактов...)»⁴, а исключительно самой теорией, её собственной логикой развития решаемых проблем.

Новые факты не втискиваются в теорию, не навязываются ей, а *втягиваются* в исследование теорией тогда, когда она *сама приходит к необходимости привлечь их* и формулирует требования к ним, тем самым уже обладая критерием их новизны. Таким критерием как раз и является диалектическое противоречие, требующее, чтобы факты удовлетворяли взаимоисключающим требованиям тезиса и антитезиса. Это не формальное выведение, не плоское дедуцирование внутри замкнутой сферы predetermined аксиомами следствий, а выведение, восходящее, *через разрешение противоречия* к синтезу нового понятия о новых фактах, о новых аспектах исследуемого предмета. Разрешение диалектического противоречия есть такая рациональная форма эвристического движения мышления, воспроизводящего логику саморазвёрты-

¹ Там же. С. 267.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 12. С. 727.

³ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. С. 279.

⁴ «...Человека, стремящегося *приспособить* науку к такой точке зрения, которая почерпнута не из самой науки (как бы последняя ни ошибалась), а извне, к такой точке зрения, которая продиктована *чуждыми* науке, *внешними* для неё интересами, – такого человека я называю “низким”» (Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. II. С. 112).

вания и саморазвития предмета, которая выполняет функции и индукции и дедукции: обогащение теории эмпирическим материалом здесь не отделено от процесса последовательной систематической переработки его в понятия, а *совпадает с ним*¹.

Последовательно проводить понимание диалектического противоречия как эвристической формы выработки новых понятий – значит рассматривать в качестве результатов разрешения противоречий не только все устанавливаемые развитием теории её понятия, но также и её *исходное* понятие – *начало* восхождения от абстрактного к конкретному. Противоречие ведёт вперёд везде и всегда! И нет такой «сферы», где бы оно переставало быть универсальным принципом самодвижения.

Однако отыскание начала восхождения представляет собой особенный, весьма серьёзно осложнённый «случай» разрешения диалектического противоречия. Трудность здесь коренится в том, что, с одной стороны, выработка исходной абстракции предполагает способность охватить исследуемый предмет как целое, следовательно, в его конкретности и противоречивости, но, с другой стороны, понимание предмета как противоречивого конкретного единства предполагает исходную абстракцию². Какое же противоречие *предмета* может быть постигнуто тогда, когда мы ещё не располагаем начальным понятием о предмете – понятием, выражающим его всеобщую сущность (субстанцию) и очерчивающим его «контуры»? Ведь прежде чем проникнуть в противоречащие друг другу сущностные определения предмета, необходимо располагать соответствующим эмпирическим материалом и обладать способностью целостно фиксировать его в *созерцании*. Иначе говоря, надо воспитать такой способ видения явлений, благодаря которому отдельные «микроскопические» подробности не загораживали бы всей эмпирической картины предмета в целом: «...субъект, общество, должен постоянно *витать* в нашем представлении как предпосылка»³.

¹ Ср.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. С.С. 262, 266, 267, 272 – 273 и др.

² Ср.: Вопросы философии. 1961. № 8. С. 162¹⁸).

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 12. С. 728 (курсив мой. – Г. Б.). Тот, в чьём представлении, чуждом воображению, ничего «не витает», оказывается в состоянии лишь формально постулировать исходные положения в качестве оснований языка теории.

Для формирования такой эстетической способности созерцания вообще нет иного пути, кроме реального освоения всей предшествующей культуры – как научной, так и художественной (надо погрузиться в этот культурный мир, чтобы «...заново вырастить себя из него»¹). Но чтобы научиться «видеть *определённый* предмет, надо подвергнуть способность созерцания преобразующему влиянию процесса теоретического освоения *истории теорий* данного предмета. Дело, следовательно, не в самой этой эстетической способности, не в высоком развитии продуктивного воображения (которое, конечно, предполагается!), а в той деятельности *теоретического* разума, которая только и может воспитать такую способность.

Освоение истории теорий исследуемого предмета (его «феноменология») даёт возможность мыслить в выработанных предшественниками понятиях более богатый эмпирический материал. Когда в результате этого *внутри старой* теории обнаруживаются или лишь ещё яснее сознаются теоретические *трудности*, эти трудности предстают в форме антиномических, неразрешённых *противоречий*. Задача не в том, чтобы, обличив эту антиномичность, отбросить прочь старую теорию. Научная критика состоит не в том, что критикуемая теория отвергается «с порога», путём нападения на неё *извне*, а в полной *переработке* и *переосмыслении* (что предполагает более глубокую проработку и осмысление её, чем даже у её творца). Иначе говоря, научная критика включает в себя критику «имманентную», но перерастает её рамки, выходит за её пределы и только тогда обретает основательное право выносить над старой теорией приговор, осуждающий её как ограниченную и постольку ложную. Критика, *снимающая* в себе критикуемую теорию, и представляет собой такую *специфическую форму разработки новой теории* о данном предмете, которая *может предшествовать* открытию нового начального понятия и служить рациональным способом осуществления этого открытия.

Нахождение исходной абстракции (начального понятия) выступает при этом не как восхождение к нему от ещё более абстрактных понятий о предмете (такие понятия невозможны, ибо в них не схватывалась бы специфика предмета и они оказывались бы ложными), а как своего рода «нисхождение», как сложное движение, разлагающее старые понятия и возвращающиеся к

¹ Гегель. Феноменология духа. С. 434.

эмпирии. Противоречия старой теории не просто разрешаются, как это бывает при развёртывании данной теории, а одновременно и переформулируются заново, вместе с отысканием истинного предметного содержания тезисов и антитезисов. Но даже и в тех случаях, когда преодолевается ложность тезиса или антитезиса антиномии, дело заключается не в замене противоречия «непротиворечием», а в установлении действительного противоречия предмета, находящего в нём диалектическое разрешение. *Начальное понятие* новой теории предстаёт, таким образом, как *конечный итог критического «путешествия»* по другим теориям и концепциям.

Вооружённый категорией противоречия диалектический разум поистине не знает никаких непреодолимых ограничений, никаких недоступных ему «сфер». Ничем не скованный и не потеснённый, он свободно осваивает всю целостность действительности как свой *предмет*, не принимая никаких вне науки выработанных предпосылок ни в «начале», ни в конце. Он «ни перед чем не преклоняется»¹, ибо не признаёт ничего стоящего над ним и не подлежащего научному познанию в силу каких-то запретов, продиктованных извне, иррациональным «судьёй» (предрассудками и т. п.). Решительно всё и без всякой «пощады» он готов внести в свою критически-аналитическую лабораторию и сделать из исследования все вытекающие из него революционные выводы и оценки.

* * *

Концом нашего изложения оказалась проблема *начала*. Пусть этим будет лишний раз подчёркнута громадность едва только «начатых» проблем и ещё больше – даже ещё не «начатых» теоретических исследований и основательных проблем, ожидающих, когда новые духовные силы примутся за них с энергией и неукротимой страстью подлинно коммунистических борцов.

¹ Маркс К. Капитал. Т. I. С. 20.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Овладеть категорией диалектического противоречия можно только имея в виду следующие три обстоятельства.

Во-первых, нельзя реально освоить какую-нибудь одну отдельно взятую категорию диалектической логики. Надо изучать категории как единую *систему*, как *целое*.

Во-вторых, категории не превратятся в реальную мыслительную способность, если их пытаться усвоить просто путём штудирования работ по диалектической логике. Эти условия достигнут цели лишь тогда, когда будут венчать собой изучение всей истории культуры, в том числе истории наук, и в особенности *истории философии*.

Наконец, в-третьих, и это самое главное, диалектическую культуру научного мышления нельзя впитать в себя, если рассматривать её как знание, являющееся изолированным, чужеродным «куском» «официальной» науки, а потому составляющее предмет специально-профессиональных занятий «от и до» и мирно «существующее» с так называемой обыденной практической жизнью. Подобное представление о науке чуждо *коммунистическому* её пониманию. Для коммунистического человека научная культура – это не оставляемое «по ту сторону» так называемой обыденной жизни полезное для неё средство, а тот способ, которым он «находит» самого себя в мире, и его непосредственное рациональное отношение к другим людям: «...отношения практической повседневной жизни будут изо дня в день являть людям прозрачно-разумные [т. е. “насквозь”, всецело разумные] отношения их друг к другу и к природе»¹. На протяжении всей «предыстории человечества»² взлёты сознательно-диалектической мысли остаются тем, о чём можно сказать словами Спинозы: «Всё прекрас-

¹ *Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 85. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. I. С. 86.*

² *Маркс К. К критике политической экономии //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 12. С. 8.*

ное так же трудно, как и редко»¹. Коммунистическая, целостная личность, для которой «...развитие человеческой силы... является самоцелью»², делает диалектику своим «естественным» образом мыслей, рождающимся из целостности деятельного освоения мира, из всей его действительной жизни.

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке (1662 – 1667). М.; Л.: Соцэкгиз, 1932. С. 222.

² Маркс К. Капитал. Т. III. С. 833.

[ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ ОРГКОМИТЕТА]

1. Что такое наука как предмет логико-методологического исследования?

В качестве предмета логико-методологического исследования наука должна браться не как совокупность достигнутых на сегодняшний день результатов, не как система готовых знаний в той их форме, в которой они пригодны для включения в отношение использования (утилизации), а как творческий процесс разумного освоения действительности, – процесс, результаты которого представляют собой предметное воплощение (опредемечивание) самого этого процесса в его очищенном от случайностей, индивидуальных отклонений и блужданий виде. Иначе говоря, в качестве предмета надо взять не научное знание в той форме, в которой стёрт характер породившего его процесса его становления, характер эвристического активного процесса поиска и которая есть не адекватное его опредмечивание, но его овеществление, – с одной стороны, и не процесс получения знания в той форме, когда он выступает как чисто интуитивный, когда его подлинный механизм и динамика скрыты и остаются за пределами сознания даже того человека, который совершает открытие, – с другой стороны; надо взять сами понятия в момент их рождения, надо рациональность в самом творческом акте и творчество в рациональности – то есть совпадение того и другого. Однако, для этого предмет рассмотрения должен быть и уже, чем наука вообще с присущей ей массой нетворческих функций, операций, специальностей, институциональных структур и т. п., и одновременно шире, чем наука как лишь профессиональная сфера, в которой не находит себе полноты утверждения субъект творческого процесса разумного освоения действительности – творческая личность. Стало быть, следует включить в предмет рассмотрения все те по-видимости не входящие в институциональную науку моменты реально-преобразовательного творческого процесса, без которых и получение «готового» знания невозможно: следует исследовать научное ос-

воение действительности как способ самосозидания субъектом самого себя как разумного, т. е. не как отрасль собственно¹⁾ материального производства и подчинённый ему орган, извне получающий и свои цели и свои критерии, не как производство знания, а как производство знающего человека, разумной личности, для которой знание – не просто полезная вещь, годная для утилизации, но её собственная научная культура, которая образует собой её собственное личностное Я. Только тогда верно схватывается субъект научной деятельности и может быть раскрыта природа категориального «аппарата» мышления как содержательного процесса, совершаемого этим субъектом, – процесса не только исполнительского (поставка требуемого знания, сведённого к информации), но и целеполагающего, суверенного, самостоятельного. В противном случае вместо исследования сущностных отношений получается некритическое воспроизведение поверхностных превращённых форм проявления, в которых выступает «бессубъектное» знание в его овеществлённости.

2. Как Вы себе представляете структуру науки?

Современная так называемая «большая наука» (выражение Дерека Прайса) на деле представляет собой результат взаимного наложения и переплетения структур совершенно различного порядка. Во-первых, это структура специальностей, адекватных в своём многообразии изначально-природному многообразию деятельно осваиваемого предметного содержания. Другими словами – это система взаимодействующих деятельностей, различающихся между собой по своим предметным содержаниям (это, так сказать, «разделение предметов труда»). В плане этой системы задачи освоения предметного содержания требуют максимально целостной творческой способности человеческой личности, т. е. универсально развитой способности двигаться по предметному материалу, проникать в его собственную логику и теоретически воспроизводить её в формах своей активности – идеально и реально – как уже не просто природный предмет, противостоящий человеку и «известный» ему, а как предмет, ставший составной частью неорганического тела общественного человека. Здесь результат – не просто установление «хитрых» приёмов эксплуатации природы, рецептов её утилизации и извлечения из неё полезного эффекта для посторонних самой научной культуре целей, а на-

против, развитие самой этой культуры как достояния личностей, отношения которых друг к другу суть отношения освоения – прозрачно-разумные отношения, адекватные природе творчества. Вторых, сегодняшняя наука включает в себя ещё и совсем инородную структуру – структуру, являющуюся следствием разделения самой деятельности как целостной на такие «части», каждая из которых уже не содержит в себе всех необходимых атрибутов деятельности как единства процессов материального и духовного, целеполагающего и исполнительского и т. п. Развивается система профессиональных занятий, каждое из которых есть лишь «частичная» операция и которые различаются между собой не по изначально-природному предметному содержанию, а по тому, какая «часть» расщеплённой целостной деятельности приходится на их долю. Здесь уже не целостные деятельности направляются на различные специальные содержания, а частичные операции – «куски», «фрагменты» деятельности имеют дело иногда даже с одним и тем же предметным содержанием, а нередко и вообще с мнимым, созданным самой структурой такого рода «содержанием» (необходимость их всецело производна от такой структуры).

Если структура первого типа есть всеисторическая, ибо она отвечает природе познания как такового, то вторая – структура исторически преходящая. Однако в эмпирической реальности, в том, как наука осуществляется и воспроизводится, эти две структуры настолько глубоко проникают друг друга (суперпозиция), что их нелегко абстрагировать одну от другой. Не только разделение между экспериментальными исследованиями и собственно теоретическими, прикладными и «чистыми», но даже разделение между разными науками, более того – само выделение науки из системы общественно-определённых деятельностей несёт на себе печать как одной, так и другой структуры.

Симптомами специфического влияния «отношения использования» внутри самой науки выступают: распространение ориентации на модные приёмы, термины и т. п., рассудочный характер мышления, противостоящий собственно разумному как его превращённая форма, формально-знаковый фетишизм, алгоритмизация труда научных работников, воспроизведение внутри «науки» своеобразной модификации обыденного, некультурного сознания – «научного» здравого смысла, т. е. «научного» обывательского сознания.

3. Каковы средства и методы логико-методологического анализа структуры науки?

Наука как институт в его эмпирических проявлениях может исследовать так называемое науковедение, равно как и эмпирическая социология науки. Однако они по самой своей природе не в состоянии проникнуть под те превращённые формы проявления, в которых выступает научная деятельность. Эти отрасли знания видят в науке лишь определённый порядок вещей – вещный порядок – с его сторонами, пропорциями, соотношениями, тенденциями и т. п. и могут давать соответствующие прогнозы изменения вещной структуры науки. Но чтобы увидеть в науке человеческую предметно-творческую деятельность, хотя бы и в превращённых формах её осуществления и, следовательно, проявления, – для этого нужна критика науки, а не простое её описание. Такую критику форм рассудочного мышления, фетишистских, проистекающих из овеществления, представлений, переоценку места и роли формально-знаковых средств при определении природы понятий и т. п. и т. д. – может дать только философская, содержательная, исходящая из деятельной сущности человека как из своего основного принципа логика, в которой снята противоположность онтологии и гносеологии. И тогда обнаруживается, что подлинная природа разумности (научности в критическом смысле) существенно отличается от того образа, который стихийно складывается в наше время и перед которым преклоняются не в результате освоения теоретической культуры, а скорее под влиянием обывательской моды на всё научное, на аксессуары научности...

4. Какие результаты в исследовании структуры науки за последние 30 лет Вы считаете наиболее значительными?

Наиболее значительные результаты для понимания того, что такое наука как во всеисторическом разумном смысле, так и в институциональном²⁾, были получены не современным науковедением и не за последние 30 лет, – они заключаются в истории философии, которая, однако же, конечно, отнюдь не завершилась, но которая плодоносит не так часто и не так легко. «Всё прекрасное столь же трудно, как и редко» (Бенедикт Спиноза)³⁾.

ДЕЯТЕЛЬНОСТНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ФИЛОСОФСКИЙ ПРИНЦИП

Деяние и только оно одно определяет
твое достоинство.

И.-Г. Фихте

Нет ничего страшнее деятельного
невежества.

И.-В. Гёте

Философская истина, как известно, не поддаётся попытке схватить её «суть» заранее, не утруждая себя восхождением по тому логическому пути, на котором она только и постигается как «развёрнутая истина»¹. Её нельзя уяснить из предварительных пояснений, потому что её живую систематическую целостность невозможно свести ни к какой простой формуле – ни к той, в которой бы она «окончательно» подытоживалась² ни тем более к той, в которой «исходная позиция» рассматривалась бы как всё предопределяющая. Истина есть творческий путь, не поддающийся изображению ни в предисловиях, ни в послесловиях (взятых сами по себе, а не как нечто сугубо вспомогательное и побочное). В особенности это относится к истине философской, представляющей собой синтез положительного и критического моментов буквально в каждой точке своего движения. В ней нет места ни для магических выражений, ни для формальных постулатов.

Отсюда должно быть понятно, что о *философском принципе* здесь речь идёт отнюдь не как о некоей предвзятой предпосылке. Философия не может строиться на готовом, откуда-то извне полученном основании, раз и навсегда принятом за исходное и *только* исходное. Она сама должна его открывать и вырабатывать как результат своей собственной деятельности. Принцип вообще

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 7.

² См.: Гегель. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 1.

поистине живёт как принцип не тогда, когда мертвящая догматизация консервирует его, оберегая от погружения в Гераклитов поток действительности, или тщится компенсировать его бессилие насильственным возведением его в ранг принципа, а лишь тогда, когда сам этот живой поток воспроизводит его и развивает, даруя ему подлинную силу. Значит, последовательная принципиальность состоит не в том, чтобы несмотря ни на что наделять преднайденные предпосылки косностью канона или ритуала, а в том, чтобы обладать действительно жизненным, творческим принципом; не в том, чтобы прятать его от испепеляющих всё рутинное лучей критики, а в том, чтобы дать принципу возрождаться, подобно фениксу, и в самой проблемной критике обретать новую и новую действительность¹.

По отношению к философскому принципу ещё важнее иметь в виду, что он как всеобщий не господствует над особенным содержанием, а лишь в процессе своего воссоздания внутри этого содержания получает оправдание и подтверждение своих прав, поскольку служит не только первой предпосылкой, но и заново производимым продуктом.

Поэтому всё излагаемое в данной работе не должно восприниматься как положительная картина (культурно-историческая и т. п.) или как нечто, предопределяющее конкретный характер подобной картины. Напротив, здесь речь идёт о проблемах такого уровня, на котором их решение могло бы лишь предоставить в распоряжение дальнейших, выходящих за пределы философии научных исследований *мировоззренческо-методологическую культуру мышления*. Автор данной работы не только не пытается подменить ориентированные на такую культуру положительные исследования, но и стремится показать их необходимость, по мере возможности стимулировать их развёртывание.

Вместе с тем здесь речь идёт о принципе не только по отношению к нефилософским наукам, а и внутри самого философского знания. Понимание деятельностной сущности человека в

¹ См. статью «Партийность в философии» // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967¹). «...Выводы – ничто без того развития, которое к ним привело... и выводы более чем бесполезны, если они превращаются в нечто самодовлеющее, если они не становятся снова посылками для дальнейшего развития» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 585). Это отнюдь не отменяется тем, что «выводы должны принять на время определённую форму» (Там же).

качестве философского принципа есть результат долгого прогрессирующего движения философской мысли. Однако данная работа ограничена рамками, в пределы которых не включается сколько-нибудь подробное прослеживание *исторического пути*, шаг за шагом подводящего к рассматриваемому принципу. С самого начала обсуждение здесь ведётся в свете современных итогов развития того подлинного марксизма, который вобрал в себя и непрестанно продолжает вбирать и критически перерабатывать все достижения мировой философской культуры, весь накопленный человечеством опыт философских поисков, заблуждений и открытий. В таком, свободном от каких-либо подделок марксизме вопрос *Что такое человек?* всегда имел *фундаментальнейшее* значение¹.

Этим вопросом невозможно заняться сколько-нибудь основательно в философии, если брать его как *частный*, лишь наряду с другими, поставленными безотносительно к нему вопросами, если представлять его всего лишь как «пристройку» к основному «зданию» или даже просто как «архитектурное украшение», приносимое вопреки внутренней «конструктивной» необходимости целого. Равным образом было бы делом неосновательным превозносить значение этого вопроса, но в то же время полагать, будто обратить философский взор на человека можно, лишь отводя этот взор от мира и отказываясь открыть в мире то, из чего человек на деле конституирует себя. Говоря другими словами, в равной мере ложны и путь объективизма, и путь субъективизма.

С одной стороны, объективизм – в лице наивно-сциентистского онтологизма – претендует на познание «внечеловеческого» мира, рассматривая его совершенно безотносительно к процессу его деятельностного освоения: вне, до и помимо этого процесса. Человек представляется ему некоей *деталью наряду с прочими*, неким фрагментом, которому можно «между прочим» милостиво уделить внимание *после* и на основе познания всего прочего.

С другой стороны, субъективизм – в лице антропологизма – претендует на решение гуманистических проблем, взятых помимо и безотносительно к диалектике действительности, вне деятельностного процесса превращения диалектики природы в диалектику культуры и в особенности в диалектику мышления, в его

¹ В эксплицитном выражении см. этот тезис у Антонио Грамши в его «Тюремных тетрадах» («Избранные произведения в трёх томах», т. 3. М., 1959. С. 42).

содержательную логику. Человек рассматривается им в изоляции от глубочайших корней, уходящих – через историю культуры – в универсально-всеобщие определения природы. Онтологизм и антропологизм образуют две взаимно дополняющие и взаимно порождающие друг друга стороны *одного и того же заблуждения*, сводящегося по сути дела к непониманию того, что человек «живёт миром».

Универсально-всеобщие определения поддаются исследованию лишь как исторически осваиваемые человеком и становящиеся – по мере такого их освоения – «измерениями» мира его деятельности. *Субстанция*, взятая как «чисто» природная, без культуры, ещё не завершена внутри себя. Она не есть нечто ставшее и законченное. Она *продолжает* своё – всё более динамичное – становление в культуре в той мере, в какой человек одновременно и принимает на себя субстанциальность природы как её осваиватель-наследник, и *дотраивает* её в своём творчестве. Поэтому нельзя понять субстанциальность, если толковать её как саму по себе ставшую и статичную, как делающую мир исчерпавшим себя и «закрытым»; её нельзя понять, если не видеть процесса превращения мира во всё возрастающей мере в достояние человека как *субъекта деятельности*, если не видеть её *дотраивания* человеком, её «до-развития», раскрывающего и создающего всё новые и новые её возможности.

Разгадка глубочайших тайн «внечеловеческого» мира заключается в деятельностином процессе его осваивательски-творческого «очеловечивания». Вот почему вопрос «Что такое человек?» пронизывает собой и определяет способ постановки *всех без исключения* существенных собственно философских проблем. Прежде всего именно в этом смысле марксистская философия и есть *философия человека* вся целиком, всем своим целостным содержанием, как система.

Достаточно важно усматривать верность этой аргументации также и при прослеживании её, так сказать, с другого конца, в обратном порядке.

В самом деле, если философия стремится быть поистине философией человека (а не его забвения), то она не имеет права не укоренить своего гуманизма в последовательном осмыслении *всех* своих существенных проблем. Она не может себе позволить беззаботно примириться с их «агуманистической» постановкой и решением. Она не может довольствоваться теми узкосубъекти-

вистскими «аспектами», которые объективизм готов оставить вне сферы своих интересов. Она не может пойти на обособление тем, непосредственно гуманистически значимых, от опосредствующих их понимание предпосылок, таящихся в культурно-исторической и природной действительности, в её универсально-всеобщих определениях, в её субстанциальности. Если гуманизм не способен найти себе основание в такого рода предпосылках и укоренить себя в них, то он вырождается в пустое морализующее проповедничество, не понимающее смысла своих собственных украшательски-компенсаторных фраз.

Философия призвана не переводить благие намерения и романтические настроения на язык более или менее философской терминологии, а открыть и выработать в наиболее чистых формах такую содержательную логику мышления, которая являет собой средоточие способности к разумному постижению и решению гуманистических проблем. Философия должна дать такую логику, посредством которой действительный мир предстаёт перед человеком как диалектически-динамичный в самой своей субстанциальности Гераклитов поток, как *мир проблем* для человеческой культурно-творческой деятельности.

Именно марксизм даёт такую логику – диалектическую логику монизма природы и истории.

В этой логике – залог подлинности марксистского философского гуманизма и его непримиримости к какой бы то ни было форме идеологической мимикрии или манере отдавать дань идеологической моде или словесному маскараду филантропических утешений и обещаний. Марксистский гуманизм не имеет ничего общего с иллюзорным воспарением над действительностью, а равно и со сведением её к овеществлённо-застывшему наличному бытию. Это – гуманизм, способный открыть и «утвердить правду *посюстороннего мира*»¹. Это не гуманизм *ad hoc* – это гуманизм *a principio*.

Проблемы, определяющие область и направление теоретического исследования автора как в данной работе, так и в тех, к которым она непосредственно примыкает², таковы:

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 415.

² См. статьи: Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967. № 3; Творчество и рациональность. (К определению понятия человека) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. М., 1967; «Капитал» как философское произведение // «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968.

1. Реально и идеально освоенный человечеством мир никогда не становится исчерпавшим собой и включившим в себя *всю* природу без остатка. Вне пределов очеловеченного мира всегда остаётся бесконечно многое, причём далеко не только в количественном, пространственно-временном аспекте. Естественно-научному воззрению, вернее его натуралистическому толкованию, исходящему из природы как целого, свойственно делать отсюда вывод: *человек есть часть природы*. Однако исходящее из культурно-гуманистических проблем философское размышление приводит к антитетичному выводу: *человек как познающий, нравственный и эстетический субъект не есть часть природы*, т. е. не есть ни часть среди частей, ни вещь среди вещей, ни объект среди объектов. Так ставится в первоначальной форме проблема человеческой предметной деятельности, непрерывно и полагающей, и снимающей свои границы. В более глубоком понимании эта проблема становится проблемой *субстанциальности субъекта*.

2. Человеческая свобода, не сведённая к своему односторонне-негативному моменту и не подменённая иллюзорным суррогатом, осуществима *только согласно необходимости*. Но в то же время свобода осуществима *только вопреки необходимости* в её непосредственно естественной, вещно-принудительной форме (в которой она не оставляет в мире объектов места для чего бы то ни было, кроме объектов), а тем более в её отчуждённой форме. Этим намечается проблема творчества как *процесса созидания принципиально новых возможностей* в мире культуры.

3. Человек лишь настолько может быть *в настоящем* человеком, насколько он стал развитым *продуктом* прошлого общественной истории и природы, насколько он – их дитя, их порождение. Но в то же время человек лишь настолько *настоящий* (актуально, а не потенциально), насколько он *сам созидает своё настоящее*, т. е. насколько он – «свой собственный продукт и результат»¹, творец самого себя. Такова в её первоначальной формулировке проблема творческого наследования и наследующего творчества, а при дальнейшем исследовании – проблема особенности культурно-исторической, социальной детерминации как деятельности детерминации *через целепродуцирование*, через созидание идеально-предвосхищённого *будущего*.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 516.

Разрешение этих проблем никоим образом нельзя последовательно осуществить путём *выбора* между тезисами и антитезисами и отбрасывания либо тех, либо других. Когда за всю полноту истины выдаются одни только изолированно взятые тезисы, тогда философия низводится до уровня *объективизма* – в его онтологически-натуралистических или социологизированных вариантах, в конечном счёте до уровня *теории среды*. Когда же за всю полноту истины выдаются столь же изолированно взятые антитезисы, тогда философия впадает в субъективизм – в его моралистических, романтически-профетических и иррационалистических вариантах, в конечном счёте – в волюнтаристский *активизм*. Действительное решение этих проблем – на пути диалектического синтеза, который и даёт конкретность деятельностной сущности человека.

Критика концепций, чуждых пониманию человеческой деятельностной сущности как принципа, в данной работе служит необходимым моментом обоснования этого принципа. Поэтому и теория среды и волюнтаристский активизм берутся здесь в логически очищенных и доведённых до крайностей идеологических формах, а не в тех существенно осложнённых и паллиативных модификациях, в качестве которых они представлены в истории и которые сыграли свою роль в общем прогрессе философской и научной мысли.

1. Диалектика деятельности

Для нас исходной точкой являются
действительно деятельные люди.

К. Маркс и Ф. Энгельс

Что такое человек? Может ли
он «сделать» себя самого, создать
свою собственную жизнь?

Антонио Грамши

С точки зрения уже найденного философского принципа человеческой сущности, приводящий к нему путь поисков может быть представлен как очищенный от исторической конкретности и предельно логически сокращённый. Тогда на этом пути выделяются общие для духовной истории человечества и для развития

самосознания индивида *три уровня*, последовательно отрицаемые и снимаемые друг другом.

1. Человек постигает мир в формах своей собственной активности. Образы предметов сливаются для него с образами, построенными им самим. Первоначально его способность выполнять свои намерения, осуществлять цели, формировать образы, которые могут быть воплощены в предметах, есть для него факт его сознания и воли. В предметной действительности он усматривает результаты своих действий: осуществлённые цели, выполненные намерения – или результаты действий других. Он считает себя всецело присущим своему сознанию и своей воле, а своё отношение к миру воспринимает как отношение причины к воплощённым действиям, основания – к своим следствиям. Он представляет себя как изначально свободный центр способности принимать решения, выдвигать цели и претворять их в бытие. Он – не обусловленный в этой способности, а обуславливающий, проецирующий себя в мир и устраивающий его как своё произведение. Субъект здесь – лишь *субъект актов сознания и воли*. Как субъект человек выступает суверенным миротворческим началом, первоисточником предметности: человек – свободный творец.

Этот уровень человеческого самосознания служит культурно-гносеологической почвой для субъективистского активизма, т. е. для идеи о такой чистой *активности*, которая сама по себе *непредметна*, не может иметь никакого предметного генезиса и никакой предметной логики, а следовательно, и не может быть познана по своему опредмеченному воплощению. В философских разысканиях апелляция к «изначальной» субъективной активности человека бывает вызвана трудностями в решении гуманистических проблем. Однако нельзя забывать о том, что волюнтаристский активизм воспроизводится как *идеологическое* выражение самых свирепо антигуманных устремлений «саламандр» людского рода¹.

2. Мир, выступавший пластичным, обнаруживает свою неподатливость и непреодолимую мощь. Торжество активности разрушается несовпадением и, более того, противоположностью между идеальными целями и реально получаемыми результатами. Открываются совсем иные действительные значения и смыслы,

¹ См.: Чапек К. Война с саламандрами // *Он же*. Сочинения. Т. 5. М., 1959.

нежели те, которые первоначально имелись в виду сознанием и волей. Так мир демонстрирует свою принципиальную нетождественность любым проекциям сознания и воли во вне и своё неисчерпаемое богатство предметного содержания, превышающее всё то, что только может быть заранее предусмотрено целеполаганием в идеальных проектах. Сфера сознания и воли, в которой человек – активный суверенный субъект и творец, сама оказывается лишь следствием вне неё существующих и над ней господствующих оснований, лишь действием извне детерминирующих её причин.

Субъективная суверенность предстаёт как мнимая. Человек видит себя игрушкой в руках управляющих им факторов, марионеткой по отношению к безлично-анонимным Силам и Отношениям, Порядкам и Авторитетам. Он «творит» только то и только так, как это предопределено безоговорочным в конечном счёте диктатом природной и социальной Среды. Свобода кажется возможной лишь как распознавание объективно необходимой логики этой *Среды* и основанное на нём отношение к её господству уже не как к слепой судьбе и року, а как к Разумному и Должному (свобода – эпифеномен осознанной необходимости). Человеческий индивид представляется всецело погружённым во всеподчиняющий *нечеловеческий и противочеловеческий* мир вещей-объектов, где нет и не может быть места для его подлинной суверенности в качестве субъекта-творца.

Такова культурно-гносеологическая почва для объективистского субстанциализма, т. е. для идеи об обречённости человека быть даже в своей «активности» лишь *пассивным продуктом* перед лицом абсолютного могущества вещно-предметного мира с его завершённой в себе и статичной Субстанцией, с его непрекаемой Логикой, с его безусловными Закономерностями.

В истории философии внутри субстанциализма развивались наиболее богатые содержанием концепции, которые останутся непреходящей ценности завоеваниями духовной культуры человечества. Однако надо помнить, что субстанциализм *идеологически* воспроизводится также и как апология овеществления человека и его самоутраты в мире, где «нет ничего, кроме вещей», и где сам человек есть лишь особого рода вещь. Субстанциализм не может не служить обоснованием *конформизма*.

3. Истина заключается не в выборе между ничтожностью субстанции объективного мира и ничтожностью человека, а в постижении субстанциальности человека в деятельности.

Человек осваивает мир в формах своей деятельности, но это – отнюдь не имманентные актам сознания и воли, а независимые от этих актов реально- и идеально-преобразовательные формы деятельности. Субъект не сводим лишь к субъекту сознания и воли, но есть субъект деятельности, которая образует собой весь культурный мир общественного человека, *человеческую действительность*. Деятельность и есть «способ бытия» *всей* этой действительности, а никоим образом не процесс, замкнутый в одних лишь сознательно предусмотренных и воле адекватных её аспектах, в одних лишь феноменах «дурной» субъективности.

Человек узнаёт *себя* в этом действительном объективно-субъективном процессе. Он выходит из царства теней и отзвуков, иллюзий и симптомов культурно-исторического мира в самый этот мир. Он обретает себя не в отгороженной и изолированной от объекта сфере «чистой» субъективности, как бы её ни трактовать – как всемогущую или как ничтожную, – а в процессе реального и идеального освоения природы и строительства культуры, которая есть процессирующее тождество субъекта и объекта как противоположностей. Он постигает себя как всецело общественного, культурой образованного и деянием живущего наследника-творца, как *субъекта предметной деятельности*. Он постигает мир как раскрываемый деятельностью в его динамичности, как «открытый», диалектически противоречивый процесс, т. е. не как завершённую и замкнутую в её субстанциальности систему «данностей», а как *мир проблем*, решая которые, человек одновременно и наследует, и «достраивает» субстанциальность природы в творимой им истории культуры.

Человеческая деятельность предметна.

Предметность есть всеобщий и, если не останавливаться на опосредствующих звеньях, единственный первоисточник творческой силы человеческого деяния – той подлинной силы, которая созидает исторически бесценное и непреходящее. Предметность наполняет собой деятельность и образует *первейшее* её собственное определение. Вопреки представлениям о некоей «чистой», непредметной «активности», деятельность не воздействует извне

на предметный мир или на особенный предмет, вовсе не служит дополняющим предметность «фактором», вовсе не накладывает на предметное содержание как какая-то изначально самостоятельная, якобы не из этого же содержания происходящая форма. Деятельность есть такой процесс, в котором человек, так сказать, «отрёкся» от того, чтобы быть только обнаруживающим «свою» преднаведенную качественную ограниченность, «свою» меру и сущность, отрёкся «от себя» как от определённой *конечной вещи*; это – процесс, который непрерывно, шаг за шагом наполняет себя предметностью всего остального мира.

Деятельность есть способность человека вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба «специфики» своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета; другими словами – быть «верным» не «себе», а миру предметов, каковы они в себе, и в этой верности имманентной предметам их собственной логике впервые быть подлинным образом *самим собой*; быть не телом наряду с прочими телами, не конечной вещью среди прочих конечных вещей, а предметно-деятельностным «существом», деятелем.

Понимание предметного характера деятельности приводит к понятию *активности*, совершенно отличному от обыденного и от согласующегося с ним субъективистского представления о ней как о *непредметной* активности. С точки зрения последнего, обогащение предметностью выступило бы как результат не активности, а напротив, пассивности, как результат «активности» самих предметов, так что человек должен был бы только предоставлять им возможность беспрепятственно оказывать на себя влияние и улавливать его.

При таком дуалистическом разделении активности и предметности обогащённость предметным содержанием представлялась бы возможной *не благодаря*, а лишь *вопреки* активности, лишь постольку, поскольку она ограничена или сдерживает сама себя. Но на самом деле даже максимальная способность конечной вещи ассимилировать внешние влияния в своих собственных состояниях, «чутко» регистрировать действия внешних факторов и перестраивать свою «специфическую» организацию в соответствии с ними – вовсе не есть путь обогащения предметностью, ка-

кова она сама по себе, в её собственной логике, мере и сущности. Ассимиляция внешних влияний внутри себя любой конечной вещью – это всегда одновременно ещё и трансформация этих влияний, и наложение на них печати специфической организации этой вещи, как бы она сама ни изменялась.

Присущая предметной деятельности активность происходит и развивается не из собственной «видовой» специфики организма как конечной вещи, а из освоения каждого из предметов такими, каковы они в себе, каковы их меры¹ и сущности. Только благодаря предметности она позволяет человеку вырваться из непосредственной рабской зависимости от состояний своего организма и из плена его специфической организации. С этой точки зрения, всякая «непредметная активность» есть как раз прямая противоположность той действительной, предметной и содержательной активности, которая конституируется лишь путём преодоления преднайдённой вещной ограниченности, путём её снятия. Человеческая деятельность *настолько активна*, насколько она развита как предметная, *насколько она обогащена предметностью*.

Исходящая не из предметности, а из собственной конечной организации «активность» на деле есть продукт и характерная черта *приспособительной* эволюции биологических организмов, особенно на высших ступенях этой эволюции. Животные, даже столь развитые, как антропоиды, поскольку они не выходят за пределы адаптивного отношения к миру как к среде, никогда не достигают предметов в себе, в их собственной мере и сущности. Все эти, свойственные животным, и любые иные способы запечатления внешних воздействий внутри специфической организации конечной вещи остаются лишь формами более или менее сложной *пассивности*, для которой предметность в себе навсегда остаётся *по ту сторону* ограничивающей специфики собственного бытия.

Человек отличается от адаптивного существа не тем, что имеет дело просто с более богатым многообразием «обстоятельств», а своим деятельностным отношением к ним. Это отличие резюмируется следующей альтернативой: *либо* давление «обстоятельств» – то ли природных, то ли социальных – настолько катастрофично и грубо-разрушительно, что оно действительно делает

¹ См.: Marx K., Engels F. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Im Auftrage des Marx – Engels – Lenin – Institut hrsg. (MEGA). 1927 – 1932. 1. Abt. Bd. 3. S. 88²⁾.

человека *пассивной* жертвой такого воздействия, и тогда никакого обогащения его предметного мира не происходит; *либо* человек уже достаточно развит, чтобы не позволить «обстоятельствам» просто давить на него, просто делать его функцией извне приложенной силы. Это значит, что «обстоятельства» вообще никогда не воздействуют на человека так, как они обуславливают природное событие, взаимодействующее с влияющими на него факторами. Не «обстоятельства» действуют на людей, а сами люди осваивают «обстоятельства» как предмет в его собственной логике и постольку осуществляют именно деятельность. Условия деятельности человека лишь тогда вообще являются для неё условиями, когда она *сама* делает их предметом, включённым в её внутренний диалектический процесс, когда она втягивает их в сферу своей собственной активности, которая вырастает из предметности. Деятельность человека только потому и может быть поистине предметной, а не «около-предметной», не просто «взаимодействующей с предметами», что она *сама* себя обуславливает предметностью.

Деятельность есть такой процесс, который никогда не остаётся самодовлеющим, автаркичным, замкнутым, но, напротив, всегда «занят» предметным миром, стремится глубже «погрузиться» в него и продолжить обогащение им себя. Деятельность – это принципиально и всецело «открытый» процесс – «открытый» навстречу всему сущему и возможному, всему настоящему, прошлому или будущему, всему развёрнутому в пространстве или свёрнутому в сущности. Она всё жаждет вовлечь в сферу своего собственного движения, обратить в своё собственное достояние. Но она стремится к этому не ради переработки и переплавки всего по образу и подобию изначально данной конечной определённости, не ради наложения на предметное содержание всё нивелирующей печати одной-единственной меры и сущности, а ради обретения себя во всём подлинном, неискажённом богатстве мер и сущностей мира. Она не навязывает миру унылое однообразие по заранее фиксированному масштабу, а воссоздаёт его как свой собственный предметный мир.

Именно потому, что человек существует не в качестве специфического конечного организма с единственно возможным для организма адаптивным отношением к миру как к среде, что он не

автаркичен, а *всепредметен*¹ и «живёт» предметным миром, каков этот мир сам по себе, – именно поэтому человек активен и прогрессирует в качестве активного.

Деятельность, понятая в этом смысле, т. е. как единство и тождество предметно-содержательной активности и принадлежащего активности предметного содержания, вовсе не есть ни вид, ни специфическая модификация *действия*. Всякое действие предполагает некую систему *взаимодействия между вещами*. Даже самая сложная по своей собственной организации «конечная» вещь при столкновении даже с самой простой вступает с нею во взаимодействие. Однако вещь никогда не может настолько адекватно запечатлеть на себе действие другой вещи, что при этом никак не скажется её собственная, сугубо специфическая природа. Никакой след, никакая информация, никакое энергетическое воздействие не в состоянии сохранить в совершенно чистом виде свой источник во всём его своеобразии при взаимодействии вещи с вещью.

Вопреки царящему повсюду взаимодействию человеческая деятельность отнюдь не находится в подобном отношении «взаимности» со своим предметом. Иначе говоря, где торжествует лишь «взаимость» воздействия «человека» и вещей, – там ещё нет (или уже нет) подлинного человека и его деятельности. Если бы только человек с каждым особенным предметом вступал лишь во взаимодействие, то он был бы навеки обречён на то, чтобы иметь дело исключительно с продуктами, трансформированными соответственно его собственной телесной организации, следовательно, был бы навсегда «заточён» в свою изначальную ограниченность. Действительный же человек в своей деятельности, чтобы не «портить» своего предмета, не взаимодействует с ним, а воссоздаёт его во всей особенности и конкретности, в его собственной мере и сущности. Человек отказывается от того, чтобы «отвечать» взаимным вещным влиянием на каждую другую вещь, но зато обретает целый предметный мир.

Овладение предметным содержанием основывается в своём прогрессе на своих прошлых результатах. Это – процесс после-

¹ Когда Гегель замечает: «Человек как всеобщее, мыслящее животное живёт в гораздо более широком кругу и обращает все предметы в свою неорганическую природу...» (Сочинения. Т. II. М.; Л., 1934. С. 483), – он делает шаг на пути к пониманию человека как всепредметного существа.

довательного накопления человеческого предметного богатства, его расширения и углубления. Когда уже освоенная предметность становится *средством* проникновения человеческой деятельности в ещё не освоенную природу и выступает как *орудие* – тогда это последнее вовсе не выступает как посредник во взаимодействии типа «организм – среда».

Следовательно, орудие человеческой деятельности вовсе не является *продолжением* естественно-адаптивного, телесного органа (руки, мозга) или «вооружением» такого органа. Напротив, в противоположность орудию адаптивного действия, применяемому высшими животными в их адаптивном поведении, орудие человеческой деятельности с самого начала выключает естественный орган из приспособительного видоспецифичного взаимодействия с миром как средой. Орудие деятельности превращает даже естественные органы – руки и мозг – в органы, ориентирующиеся на отношение предметного орудия к другому предмету, т. е. на имманентную логику предметности, на меру и сущность самого предмета. Поэтому орудие человеческой деятельности может быть сделано *только* с помощью *орудия же*, когда деятельность получает возможность отправляться не от специфической организации телесного адаптивного органа, а от природы отношения предмета к предмету же – безотносительно к ограниченности организма и его собственных органов. Орудие человеческой деятельности не продолжает, не совершенствует, а отрицает в ходе антропогенеза адаптивное отношение к миру¹.

Способность человека жить предметным миром и обуславливать себя предметным содержанием в его имманентной логике в себе и для себя, а не специфической ограниченностью своего³ естественного органического тела, конечно, совершенно преобразует и это последнее: человек утрачивает в антропогенезе поведен-

¹ О проблеме антропогенеза см.: Хрустов Г. Ф. Становление и высший рубеж орудийной деятельности антропоидов. М., 1964; Он же. Проблема человеческого начала // Вопросы философии. 1968. № 6; Туровский М. Б. Труд и мышление. (Предыстория человека). М., 1963. Для понимания генезиса деятельности весьма важны также исследования, в которых экспериментально прослеживается наиболее чистая форма процесса. Таковы исследования в области тифлосурдопедагогики (см.: Мещеряков А. И. Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха и речи // Вопросы философии. 1968. № 9. С. 109 – 118).

ческие наследственные детерминанты, сковывающие отношение к миру заранее данным «алгоритмом» и навязывающие строго определённый способ взаимодействия с миром как средой. На место наследственных поведенческих детерминант приходит развитие человека как всепредметного деятельностного «существа».

Итак, человеческая предметная деятельность находит *свою* логику в логике каждого особенного предмета самого по себе. Но вместе с тем эта деятельность отнюдь не есть *то же самое*, что бытие предмета по своей собственной логике, как в первозданной, девственной природе до и вне человеческой деятельности. Деятельностное бытие человека вовсе *не* есть его способность отрекаться от бытия в качестве одного «предмета» (организма), чтобы становиться всего лишь *другим* предметом, а потом – третьим и т. д. и т. п. (что было бы своего рода «пресуществлением»). Равным образом деятельность не есть и одновременное самоотождествление со многими предметами, т. е. не есть некая «многопредметность». Ведь деятельность должна иметь *перед* собой *пред-*мет как нечто такое, с чем она никоим образом не сливается и в чём не исчезает.

Получается *антиномия (первая)*.

Деятельность совершается и может совершаться только *согласно* логике *каждого* особенного предмета, но в то же время она не совершается и не может совершаться согласно логике *ни одного* из особенных предметов. Другими словами, человек находит *себя* в предметном мире и только в нём одном, но отнюдь *не* в качестве одного из предметов или их совокупности. Он обуславливает себя *предметностью* и ничем кроме неё, но в то же время это именно *он сам* себя обуславливает ею, и в противном случае она вовсе не есть для него *пред-*метность.

Разрешить эту антиномию можно, лишь установив такие определения человеческой деятельности, в которых логика каждого особенного предмета выступает именно как особенная по отношению к ней и благодаря которым она может сама себя обуславливать этой особенной логикой. Но каждое особенное выступает как особенное только для универсальной всеобщности, для субстанциальности. Равным образом и самообусловленность возможна только как присущая универсальной всеобщности и субстанциальности. Чтобы обращаться с каждым особенным предметом как с особенным, взятым в его собственной логике, в его им-

манентной мере и сущности, и чтобы обуславливать себя им как особенным, человек должен *делать определениями своей деятельности универсально-всеобщие* определения всей действительности и *принимать на себя* как вершителя деятельности *субстанциальный характер*.

Но каким образом это возможно? Прежде всего путем *наследования* этих определений и этого характера у *природы*.

Человек – наследник природы, восприимчивый результатов её развития, её тенденций и дремлющих потенций. Природа – его абсолютная предпосылка и абсолютное условие. Человек не только первоначально «вышел» из природы, но вместе с тем, никогда не покидая её, он постоянно продолжает расширять и углублять свою преемственную связь с ней на всех ступенях и уровнях своего деятельностного прогресса. Он не только порождён природой как прародительницей, но и сам непрестанно делает её исходным пунктом и первоисточником своих новых подлинно основательных устремлений, которыми он обогащает себя как человек.

Тот, кто следует обыденно-натуралистическому представлению, усматривает два аспекта связи с природой: с одной стороны, на него производит неотразимо сильное впечатление «присутствие» природы в человеке как живом теле; с другой стороны, он пытается «взять реванш», отводя всей остальной природе лишь «страдательную» роль «кладовой» возможных средств активности, предоставленных на поток и разграбление. Антигуманизм этого представления нельзя скрыть никакими «подкрашивающими» его созерцательно-эстетическими компенсациями. Его надо бескомпромиссно преодолеть.

Во-первых, человек вовсе не есть своего рода живое *естественное тело* как «часть природы». Даже его организм, к которому в известном смысле было бы применимо такое определение, верно и конкретно постижим лишь будучи взят в контексте таких характеристик бытия человека, которые ему в качестве собственных приписаны быть не могут и для которых он служит лишь «носителем». Ибо на деле не человек принадлежит своему организму, а, наоборот, организм принадлежит человеку как отнюдь не единственный носитель его реального бытия.

Во-вторых, остальная, «внечеловеческая» природа – отнюдь не только «резервуар» средств человеческой активности. Человек не просто «расходует» природу, но в освоении её многообразного

особенного предметного содержания обретает свой собственный предметный мир, следовательно, самого себя как действительно человека.

Однако и этого мало. Человек обязан природе ещё и как её собственная универсально-всеобщая и субстанциальная сила, наследник её конкретной тотальности. В этом смысле позволительно оказать, что человек *произошёл* не только и даже не столько от увенчавших собой эволюцию животного царства высших антропоидов, сколько *от природы в целом*. И только как такая универсальная сила самой природы, как наследник её целостности человек способен делать всякий особенный предмет своим предметом, а не становиться *рядом* с ним, т. е. не быть вещью среди вещей. Только с позиции универсальной всеобщности и субстанциальности он превращает непрерывно возрастающую часть остальной природы в достояние своего собственного предметного мира и всякий раз представляет собой нечто непрерывно большее, нежели любая часть природы, какой бы целостной она ни была внутри себя, – он представляет тотальность всей природы. Чтобы свести человеческую действительность к «части природы», надо было бы «остановить» деятельностный процесс её жизни, т. е. умертвить её. Только смерть возвращает человека природе в качестве её собственной части наряду с прочими её частями.

Человеческая деятельность как такой процесс, который сам себя обуславливает, сам делает своей логикой имманентную логику предметов, который, коротко говоря, осваивает их, есть *самодеятельность*. То, что она совершается по универсально-всеобщим определениям всей действительности и что человек принимает на себя характер субстанциальности, означает не что иное, как его способность быть внутри своего предметного мира *causa sui*, так как он в подлинном смысле осваивает природную *causa sui*. Поскольку же человек обретает в этом наследовании субстанциальности у природы собственную самостоятельность и суверенность в процессе самодеятельности, постольку он есть *субъект деятельности*. И одновременно осваиваемое им богатство особенно многообразного содержания природы получает определение *объектов* его деятельности.

Таков единый процесс деятельности, осваивающей природу: насколько человек обогащает свой предметный мир, включая в него природу в качестве своих объектов, настолько он может раз-

виваться как субъект, и наоборот. Принципиально важно видеть, что человек обязан природе не только объектами своей деятельности, но равным образом также и своим бытием в качестве субъекта. Не вопреки природе, не благодаря какому-то началу, дуалистически поставленному рядом с субстанциальностью природы, а только благодаря ей человек также и субъект.

Однако в природе непосредственно как таковой нет и не может быть места для субъекта, во всяком случае, если не провозглашать на субстанциалистски-идеалистический манер саму до- и вне-человеческую субстанцию также и субъектом. В природе есть место только для объектов, которые могут быть таковыми для деятельности субъекта. Как же человек становится субъектом, если он – дитя природы?

Завладеть природной субстанцией одним актом, так сказать, узурпировать её человек не в состоянии: её действительное освоение есть такой *процесс*, который хотя и не оставляет человека отгороженным от неё и неспособным в неё погрузиться, но вместе с тем и никогда не завершается. Более того, если бы даже этот процесс завершился – позволим себе такое предположение – и человек смог исчерпать субстанциальность природы, всё-таки проблема решена этим не была бы. Ибо только в конце процесса стал бы возможен субъект, тогда как весь ход этого процесса уже с самого его начала предполагает деятельность субъекта. Наконец, и это самое важное, природная субстанциальность со своей стороны есть отнюдь не нечто статичное, на себя самоё замкнутое и завершённое, как полагает субстанциалистская теория среды, но есть динамический *процесс незавершённого становления*.

Вторая антиномия, стало быть, такова:

Человек может быть субъектом только как субстанциальная, универсально-всеобщая *сила самой природы*; но в то же время человек *не может быть субъектом в самой природе как ее собственная, непосредственно природная сила*. Или, иначе говоря, человек может быть субъектом только как наследник природы и её осваиватель, но он и не может быть субъектом только как наследник природы и её осваиватель. (Исходя из природы как таковой, в известном условном смысле можно было бы объяснить, что человек – и механик, и физик, и химик, и биолог, и астроном и т. д. и т. п., относящийся к особенным предметам с точки зрения универсальной всеобщности, но никак не удалось бы увидеть в механике, физике и т. п. человека-субъекта...)

Разрешение этой антиномии напрасно было бы пытаться найти посредством апелляции к некоей «второй природе», как толкуют иногда человеческое общество, – внутри первозаданной собственно природы. Ибо в этом случае к мощному «магнитному полю» общеприродной детерминации присоединилось бы ещё дополнительное искусственное «магнитное поле» детерминации «второй природы», в результате чего самостоятельно суверенный, самодеятельный субъект стал бы ещё менее возможен.

Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы – как особенное царство, где *создаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой как *невозможности*, т. е. где совершается *творчество*. Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы *творчески* «достраивается» до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная. Само освоение⁴⁾ и наследование её человеком предполагают творческое обогащение и «достраивание» на унаследованном фундаменте. Равным образом и творчество предполагает освоение⁵⁾ этого фундамента. Поэтому человеческая действительность – это царство *творческого наследования субстанциальности* природы и одновременно *наследующего её творчества*. Таково царство *культуры*.

Предметная деятельность есть строительство культуры как единство и тождество освоения и творчества.

Человек строит культуру не на руинах природы, а на природном фундаменте, но это строительство вовсе не есть лишь продолжение им непосредственно природного развития. Человек – одновременно и универсально-всеобщая, субстанциальная сила самой природы, и сила, уже не непосредственно природная. Более того, он только потому и прогрессирует как универсально-всеобщая, субстанциальная сила природы, что реализует себя в этом качестве *вне власти* непосредственной природной детерминации – как «существо» *культурное, т. е. образованное всецело и исключительно культурой*.

Прогресс предметной деятельности образует собой *культурно-исторический процесс*. Поэтому субъект и объект деятельности получают определения культурно-исторических.

Совершаемый человеческой предметной деятельностью культурно-исторический процесс как формирующий посред-

ством объективных (предметных) форм самого человека-субъекта, т. е. созидание субъектом самого себя посредством созидания предметного мира культуры, есть *производство*. Итоговый и главный, всё в себе резюмирующий результат производства есть всегда в конечном счёте именно *сам человек* как субъект¹. В этом смысле производство определимо также как «самоизменение», совпадающее с изменением «обстоятельств» и опосредствованное ими², или, другими словами, как *человеческое производство человеческой действительности*³.

Культурно-исторический процесс человеческого производства содержит в себе как свой снятый момент также и освоение, а именно воспроизведение природы. Этот процесс непрерывно поглощает неосвоенную природу, вбирает её в себя, вновь и вновь делая её своей предпосылкой и первоисточником как богатства особенных объектов культуры, так и субстанциальных определений, на основе которых в творчестве прогрессирует культурный субъект. Вне воспроизведения природы культура невозможна. Но будучи всегда и повсюду *альфой* человеческого культурного мира, природа никогда не становится его *омегой*: человек подлинным образом углубляется в природу не на пути так называемого «возврата» к ней, не на пути бегства к её дикой первозданности (имеющего на деле чисто исторический смысл), а на пути устремлённого *вперёд* творчества, к высшим достижениям культурного прогресса.

Быть культурно-историческими субъектами деятельности могут только сами конкретные человеческие индивиды (разумеется, конкретные – не в смысле некритической апелляции к поверхностной эмпирии и к ближайшему наличному бытию, а в

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 222.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 103. Ср. также: «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 483 – 484). Та же мысль проводится и в «Капитале» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 188).

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 593.

смысле той целостности и тотальности, которая существует даже в раздробленном, мозаичном своём осуществлении). *Помимо* этих индивидов и *наряду* с ними, нет и не может быть никакого субъекта исторического процесса. Если всё же было бы допущено противоположное, а именно – существование субъекта в его обособлении и самостоятельности по отношению к индивидам, то последние оказались бы лишь *объектами* для этого субъекта. Они были бы лишь органами, придатками, деталями и экземплярами внутри *внеиндивидуального* и *наиндивидуального* Общества-Субъекта.

Для существа проблемы здесь не важно, какие модификации придаются в тех или иных многообразных толкованиях этому Субъекту, т. е. изображается ли он как Общество, которое само себя развивает, вступает в отношения и борьбу, ставит и решает исторические задачи, или как Социальная Среда, Социальная Машина, Система, Структура, Организм, Социум, Коллективное Целое, Левиафан, или как Трансцендентальный или Мировой Разум, как Общество-Лицо или Сверх-индивид¹...

Вариантов теории *безлюдного* Общества-Субъекта становится всё больше. Но важно одно – во всех подобных случаях человеческий индивид сводится к конечной вещи, подчинённой стоящим над ней могущественным силам, и лишается поэтому самостоятельности и способности к творчеству. Человеческая конкретность утрачивается и оказывается либо разъятой на враждебно противостоящие друг другу «начала», либо рассматривается как *производная* от одного из своих собственных абстрактно взятых моментов.

Нельзя понять конкретность человека, если истолковывать индивида как нечто производное, как некий *вторичный продукт* по отношению к первичному Обществу-Субъекту.

Однако столь же верно и то, что человеческое общество не может быть объяснено как вторичный продукт таких индивидов,

¹ С конформистской позиции дело представляется так, будто «именно вне зависимости от отдельных индивидуумов существует нечто фантазмагорическое, существует абстракция коллективного организма, своего рода самостоятельное божество, которое не мыслит какой-то конкретной головой и тем не менее всё же мыслит, которое не передвигается с помощью определённых человеческих ног и тем не менее всё же передвигается и т. д.» (*Граммши А. Избранные произведения. Т. 3. С. 257 – 258*). Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1955. С. 14.*

которые были бы субъектами до создания ими общества и вне его, т. е. *первичными* необщественными индивидами-субъектами. На деле быть культурно-историческим субъектом не в состоянии ни один *индивид непосредственно как таковой*, взятый то ли изолированным от своей общественной связи, то ли вступающим в общественную связь как в нечто вторичное и такое, без чего он не сумел «обойтись» в своём дальнейшем существовании, предварительно якобы уже став человеком (как говорят, «человек не может жить вне общества», подразумевая при этом: «может, но это слишком трудно»). Ибо индивид непосредственно как таковой не обладает какими-либо возможностями быть чем-то бóльшим, нежели конечная вещь своего рода, быть собственно *человеческим* индивидом, который по своей сущности образован культурой. В непосредственном бытии индивида как такового, вне его общественных связей нет места для его культурно-исторической сущности, в нём индивид абстрагирован от своей человеческой действительности¹.

Итак, третья *антиномия*:

Культурно-исторические деятельные субъекты – это *только сами* конкретные *индивиды* и никто кроме них и вместо них. Но одновременно культурно-исторический субъект отнюдь *не* может быть одним *индивидом*, взятым в его непосредственном бытии, а равным образом не может быть и *множеством* таких, взятых в их конечном непосредственном бытии *индивидов*. Другими словами, культурно-исторический субъект не *вне-* и не *на*индивидуален, но он и *не* индивидуален. Он не есть предшествующий и всеопределяющий творец и повелитель индивидов, но одновременно он не есть также и непосредственное достояние индивидов как таковых.

Эта антиномия разрешается в *чисто общественном, всецело и без остатка социальном индивиде* (NB: это совершенно иное понятие!), т. е. в таком индивиде, который весь опосредствован социальным целым и представляет собой индивидуализованную тотальность общества², а не выступает как всего лишь его «часть» наряду с другими его «частями». Таков и есть действительный,

¹ «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду» (Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 103).

² См.: MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 117.

подлинно конкретный, активно утверждающий и обретающий себя как «ансамбль общественных отношений»¹, поистине *человеческий* индивид. Его непосредственное индивидуальное бытие *снято* в его бытии чисто социальном, всецело сотканном из связей с другими человеческими индивидами, и одновременно – бытии историческом, вобравшем в себя результаты всего прошлого прогресса человеческой культуры². Абстракция, которая «выделяет» его путём отсечения его связей с другими людьми, с социальным целым и его историей, тем самым отсекает от его непосредственного наличного бытия всё его собственно человеческое бытие, обладающее сущностью и действительностью.

Культурно-исторический субъект деятельности и есть не что иное, как *тождество общественного человека и человеческой общности*. Он не заточён в непосредственное бытие изолированного индивида, но и не стоит вне и над индивидами – он *меж*-индивидуален.

Субъект – это не одинокий «робинзон», но и не скопление «робинзонов». Это не толпа унифицированных марионеток, сливающаяся в монотонно-цельное Мы, подобно муравейнику, но и не такое Я, которое под мнимой личностной маской повелевающего персонажа скрывает персонификацию анонимного и фетишизированного Порядка вещей. Это не украшенная человеческим именем и обликом грубо-материальная и формально-институциональная сила, но и не эмигрировавшее в самосозерцание духовное бессилие. Субъект – это средоточие межиндивидуальных (и именно поэтому могущих быть подлинно личностными) «сущностных сил»³ человека-деятеля.

¹ MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 535. (Здесь и далее при ссылках на оригинальные тексты изданий К. Маркса и Ф. Энгельса перевод цитат мой. – Г. Б.). «Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением *общественной жизни*» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 590).

² «...Каждый индивид – это синтез не только существующих отношений, но и истории этих отношений, то есть итог всего прошлого» (Граммши А. Избранные произведения. Т. 3. С. 45).

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 593.

Культурно-исторический процесс производства есть общественно-индивидуальный процесс. Это значит, что общественная история не имеет в конечном итоге иного смысла, кроме развития субъекта, т. е. кроме развития «сущностных сил» самих человеческих индивидов¹. Одновременно это значит, что индивидуальное развитие человека в деятельности и есть самая глубокая движущая «причина», толкающая вперед всемирную историю, и что именно этим развитием «измеряется» и подлинным образом оценивается общественный прогресс².

Итак, в своём высшем всеохватывающем резюме история есть лишь опосредствованный изменением объектов процесс изменения самого культурно-исторического субъекта³. Это – процесс *самопродуцирования* субъекта-человека⁴. Поэтому быть осваивательски творческой предпосылкой своей общественной истории человек может не просто будучи объективной силой, а только будучи также и самопродуцирующимся субъектом, т. е. в качестве им же самим производимого и воспроизводимого результата его деятельности⁵. Общественный человек именно потому, что он не есть лишь грубо-вещная сила, образует в одно и то же время и историческое основание всего совокупного совершаемого им производства⁶, и его всеобъемлющее историческое следствие. Он

¹ «...Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403; см. также: Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 88).

² «Так называемая всемирная история в целом есть не что иное, как продуцирование человека человеческим трудом...» В ней – доказательство его «порождения самим собою» (MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 124).

³ «...Вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 162).

⁴ «Производство создаёт... не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 28).

⁵ «...Раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также её постоянный продукт и результат, и предпосылкой человек является только как собственный продукт и результат» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 516).

⁶ «Человек сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. I. С. 283).

– и общественная предпосылка, и общественный результат. И нет ровным счётом ничего в общественных предпосылках истории и в общественных её результатах, кроме действительности самого человека. Только тогда впервые верно понят тезис: сущность человека есть «ансамбль общественных отношений», когда одновременно понято и то, что «ансамбль общественных отношений» есть *не что иное, как сам человек*.

Общественно-исторический подход в истинном, не извращённом его понимании означает, следовательно, вовсе не то, что в качестве исходного пункта должна браться общественная история в её внечеловеческих параметрах, как она предстаёт взору чингисханов, в её грубо-овеществлённом, массовидно-безличном потоке, а совсем напротив, что «в качестве исходного пункта следует принять определённый характер общественного человека, т. е. определённый характер общества...»¹

Попытки «вспомнить» о человеке, переходя от рассмотрения общественной истории в её объективистски-субстанциалистском истолковании к человеку как непосредственному индивиду, представляют собой лишь эклектическое соединение «теории среды» и «робинзонады», в котором не поняты ни история, ни человек. Ибо с самого начала фундаментальные параметры истории в её макро-общественных масштабах суть не что иное, как её человеческие параметры, имманентные производству и воспроизводству человеческой действительности.

Всякое историческое изменение есть «продукт всей общественной деятельности в целом»². Все факторы, выступающие в качестве внечеловеческих и грубо-материальных, обнаруживают свою принадлежность единому производящему и воспроизводящему их процессу человеческой деятельности, и ничто, кроме неосвоенной природы, не сохраняет в нём своей прочной обособленности, самостоятельности и косной неподатливости³. Надо всем торжествует диалектика человеческой предметной деятельности.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. С. 376 – 377.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 318.

³ «Исчезает самостоятельный вещный формобраз богатства, и оно выступает скорее как деятельность людей. Всё, что не есть результат человеческой деятельности... есть природа» (Marx K. Theorien über den Mehrwert. Тl. 3. Berlin, 1962. S. 426).

Общество целиком исчерпывается общественными индивидами в их связях друг с другом. Оно не может поэтому относиться к самому себе помимо и вне отношений самих индивидов. Оно есть лишь совокупность этих отношений *между* индивидами, отношений человека к человеку (не существует никаких «отношений» *между* индивидом и Обществом), людей к людям. Эти отношения суть имманентный продукт их собственной деятельности, т. е. не какие-то готовые и преднайденные структурные каналы связи, извне привносимые в деятельность, а самой же деятельностью построенные, поддерживаемые и развиваемые формы. Это – тождество *общения и активности*, это сама деятельность в её межиндивидуальной взаимности, или взаимодействие деятельностей.

Какие бы опосредствованные и абстрактные, превращённо-безличностные формобразования ни вырастали из отношений человека к человеку как общественных индивидов, всё-таки в конечном счёте и в целом они суть лишь модификации таких отношений. «...Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздаёт – существующие отношения»¹.

Поэтому понять общественные феномены, представляющиеся как совершенно безотносительные к человеку и как несоизмеримые с отношениями индивида к индивиду, – значит разыскать скрытые и сложно-опосредствованные основания этих феноменов в живом, активном общении друг с другом, значит вывести и объяснить всё социальное, кажущееся чем-то внечеловеческим, из взаимодействия человеческих деятельностей². «Каковы индивиды, таково и их сообщество»³. И поэтому всякое подлинное общественное изменение есть такое дело самих индивидов, которое «может возникнуть лишь из их *собственного* изменения»⁴.

Таким образом, общественный индивид вовсе не есть нечто изначально непосредственное и предшествующее взаимодействию-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 440.

² «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402). Объективистская «теория среды», напротив, рассматривает людей не как создателей общества, а как его пассивный продукт.

³ MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 536.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 480.

ющим деятельностям, а потом вступающее в активные связи общения, которые оказываются вторичными «наслоениями» на нём; напротив, он всецело «сплетён» из построенных деятельностью живых связей общения, образующих динамическую систему взаимодействий с другими индивидами, и только поэтому впоследствии способен также и к своему непосредственному бытию относиться с точки зрения этой системы, т. е. по-человечески. Человек таков, каким сформировала и образовала его предметная деятельность во взаимодействии с другими деятельностями, таков, каковы его активные связи общения с другими людьми. Богатство и уровень его развития всецело определены богатством общения, из которого он вырос¹.

Сущность человека есть деятельность как тождество активности и общения; есть деятельность его как общественно-индивидуального субъекта, который действителен настолько, насколько опирается на свой произведённый и воспроизведённый мир объектов культуры, на результаты освоения природы и исторического процесса наследования и творчества. Однако мир его объектов культуры – предметный мир человека – в каждый момент представляет для него нечто определённое, исторически достигнутое и ограниченное. Это – система, таящая в себе лишь ограниченную «сумму» возможностей. Между тем в качестве субъекта человек может существовать, лишь создавая принципиально новые возможности.

Итак, четвертая *антиномия*:

Человек обладает сущностью, которая допускает его деятельность в пределах системы возможностей, ограниченной всем унаследованным им богатством *объектов* его культуры и реализованным в этом богатстве уровнем его развития как субъекта, т. е. такой *сущностью, которая исторически определена и ограничена*. Но вместе с тем человек *не* обладает *никакой* определённой раз и навсегда сущностью с ограниченной, фиксированной, конечной системой возможностей, в пределах которой он развивался бы; напротив, как *субъект* культуры он прогрессирует, обретая прин-

¹ «...Действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений...» (Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 49).

ципиально новые, ранее не данные возможности. Иначе говоря, человек имеет в каждый момент исторически обусловленную *границу* возможного и невозможного, но только потому он и достигает *этой* фиксированной границы, что постоянно преодолевает, или *трансцендирует*, свою границу, постоянно отодвигает её. Чтобы обладать сущностью, он должен её отрицать, а чтобы отрицать её, должен ею обладать.

Разрешение этой антиномии равносильно раскрытию человеческого прогресса как совершаемого «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу», т. е. такого, в котором человек «не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹. Это значит выработать совершенно иное и своеобразное понятие сущности: сущность человека должна состоять как раз в том, что он *не имеет никакой одной* определённой, раз и навсегда ограниченной сущности. Другими словами, надо прийти к такому пониманию, согласно которому природа человека состоит в том, что он *не имеет никакой «собственной», конечной природы*, которая была бы заранее данным ему масштабом его развития, заранее данной мерой его бытия. Задача заключается в том, чтобы объяснить, каким образом и почему человек есть *трансцендирующее* «существо».

Обретать принципиально новые возможности и тем самым трансцендировать свои границы, шаг за шагом раздвигая их, человек может только благодаря обогащению своего предметного мира, т. е. проникая в новую, ранее недоступную ему предметность. Такое обогащение даёт новое поприще и открывает новые горизонты его творчеству, всегда осуществимому лишь во взаимопроникновении с освоением предметности, с наследованием прошлых результатов деятельности. Однако решением проблемы отнюдь не была бы простая ссылка на присоединение добавочного объекта к человеческому предметному миру. «Экспансия» в область объектов ничего бы не объяснила.

Действительное отыскание неведомых «измерений», которые прежде оставались по ту сторону освоенного предметного мира человека, достижимо не как расширение «сферы утилизации», а как процесс, сопровождаемый одновременным созиданием

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

принципиально новых «измерений» в человеческих отношениях. Индивид вообще лишь постольку обретает предметное содержание, делает его включённым в предметный мир, которым он живёт, и превращает его в действительность *самого себя*, поскольку он обогащает также и формы своего общения с другими индивидами этим предметным содержанием. Деятельность может воспроизводить логику предмета лишь тогда, когда она строит одновременно и общение между индивидами, вбирающее в себя эту логику и дающее ей жизнь в освоенной, очеловеченной форме. И наоборот, прогресс общения предполагает обогащение предметного содержания, в котором оно развёртывается и которым наполняет себя.

Так проблема приводит к понятию *распредмечивания*.

Распредмечивание – это процесс превращения определений предмета деятельности в определения живой активности, логики предмета, каков он в себе и для себя, – в логику действия человеческой способности; это погружение относительно «спокойного» объективного бытия в «беспокойство» процесса субъективности; это аутентичный «перевод» объекта, каков он есть в его собственной мере, сущности и т. п., на «язык» живых сущностных сил субъекта и *выращивание* этих сил из предметных форм культуры, а в конечном счёте – из природы в её универсально-всеобщих и особенных определениях; это *принятие* человеком как культурно-историческим, общественно-индивидуальным субъектом «эстафеты» субстанциальности, т. е. принятие на себя антиномичной проблемности и незавершённости мира; это взаимная «открытость»¹ навстречу друг другу человека и мира.

¹ Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 627. После опубликования отрывка из «Парижских рукописей» К. Маркса в 1927 г. (см.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 3. М.; Л., 1927) уже была предпринята попытка понимать распредмечивание как «раскрытие объекта субъекту» (см.: Кучеров П. Практика и диалектическая логика //Под Знаменем Марксизма. 1930. № 7–8. С. 76). В наши дни для марксистской философской культуры характерно понимание того, что в «открытости» своей (понятой в строго марксистском, а не в экзистенциалистском смысле) человек преодолевает свой конечный характер и вступает в связь с тотальностью мира. Именно на эту идею опираются также и зарубежные марксисты в их критике антропологизма.

Подвергаемая распредмечиванию предметность, какова она в себе и для себя, отнюдь не утрачивается, не «аннигилируется», но лишь снимается в своей внечеловеческой форме, в которой она остаётся по ту сторону деятельностной жизни определённого общественно-индивидуального субъекта, и восстанавливается тождественной самой себе внутри сферы активности субъекта, как его собственное достояние и его собственная действительность. Распредмечивание делает объект, существовавший безотносительно к культурно-историческому общению индивидов, содержанием их собственных форм общения друг с другом.

Деятельность не «околопредметна», не просто подвержена влиянию предметов, но сама именно *предметна*, потому что непрестанно совершает распредмечивание и тем самым аутентично «переводит» предметность на «язык» активности сущностных сил человеческих индивидов в их взаимном общении, на «язык» общения как активности. Непрестанно открывая для себя и вбирая в своё собственное содержание всё новую и новую предметность, человеческая деятельность превращает её в достояние своего принципиально «открытого» социального мира как трансцендирующего процесса. По отношению к каждому совершающему его индивиду распредмечивание выступает как подлинное внутреннее содержание освоения и присвоения предметности – не в смысле какого бы то ни было собственнического, отчуждённого «завладения», а в смысле такого наполнения человеческих способностей предметностью как содержанием¹, которое по самому своему существу межиндивидуально и «взаимно». Распредмечивание – это универсальный «переводчик» природы и предметных форм культуры на «язык» сущностных сил общественного и об-

¹ «Само присвоение этих (производительных. – *Ред.*) сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей» (*Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»).* С. 94). Деятельность втягивает предметы в свой процесс, присваивает «в качестве своих собственных, одухотворённых на выполнение функций, соответствующих их понятию и назначению в этом процессе» (*Marx K. Das Kapital. Bd. I. Berlin, 1960. S. 191*). Предметы перестают быть лишь внешней, безразличной формой и становятся моментами деятельностного процесса в его отношении к самому себе (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 324*).

щающегося с другими индивидами человека, т. е. на субъективный «язык» самих способностей как живой культуры. Мир являет себя распредмечиванию в своём бесконечном богатстве многообразия, в своей диалектической противоречивости – как мир всё новых и новых проблем для человеческого деяния.

Однако, подвергаясь распредмечиванию, ни природа, ни культура в её предметных формах не покидают *этого*, единого и единственного мира и не переселяются в иной, «непредметный» мир. Они переплавляются в новые предметные же формы. Каждый шаг распредмечивания есть одновременно также и шаг обратного перехода чистого процесса активности в предметное воплощение. Деятельность непрестанно растворяет прочно безразличные формообразования относительно спокойного бытия, но в то же время и сама столь же непрестанно застывает и кристаллизуется в предметных формах, переходит в своё пребывающее в относительном покое воплощение. Это запечатление живой активности как процесса жизни человеческих сущностных сил в предмете, это превращение логики действия субъекта в своё предметно-зафиксированное изображение и обретение субъектом своей действительности в объектах, несущих на себе и хранящих образ его деяния, есть *опредмечивание*.¹

Опредмечивание есть процесс самовоплощения человека как субстанциальной культурно-творческой силы, есть созидание им предметного мира своей культуры, в котором он утверждает свою субъективность тем, что обретает *объективную действительность самого себя как субъекта*. Это отнюдь не простое изменение вещей или оставление следов жизненного существования в натуралистическом смысле. Человек опредмечивает себя как индивидуализированное социальное целое, как тотальность своей общности, своей межиндивидуальной культуры. И результат его опредмечивания есть его *произведение*. Хотя ни одно частное, фрагментарное произведение не являет исчерпывающего пред-

¹ «Во время трудового процесса труд постоянно переходит из формы беспокойства в форму бытия, из формы движения в форму предметности» (*Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 197; см. также: С. 189*). Определмечивание – одно из основных понятий в «Капитале» К. Маркса. Однако систематическое смешение в имеющихся русских переводах «опредмечивания» с «овеществлением» препятствует пониманию его смысла и значения.

метного образа человека, всё же именно в своих произведениях (и нигде кроме) человек находит для себя и для других явное и предметно-фиксированное выражение того, чем он смог и сумел стать и *кто он таков на деле*¹.

Но человеческое произведение только потому и есть опредмеченное бытие самого человека и его продолжение, есть предметный результат производства, совершаемого культурно-историческим субъектом², что само это произведение находит себе *продолжение* и завершение в *других* деятельности, в других субъектах. Процесс опредмечивания имеет не только социальный источник – сущностные силы общественно-индивидуального субъекта, но и социальный «адрес»: других субъектов, которые распредмечивают создаваемое произведение. Более того, «адрес» процесса опредмечивания бесконечен – это не индивид или группа индивидов в их ограниченности «здесь и теперь», а индивид как олицетворение человечества или человечество в его неограниченном прогрессировании. Так опредмечивание делает произведение «зеркалом» человеческого общения – предметным «зеркалом» человеческой сущности, открывающей себя навстречу всем тем, кто только способен увидеть в этом «зеркале» излучение жизни

¹ «Индивидуальность... есть круг своего действующего, в котором она проявилась как действительность и есть просто лишь единство имеющегося налицо и созданного бытия...» «Индивидуальность... вкладывает свою сущность в произведение». «Истинное бытие человека... есть его действие; в последнем индивидуальность действительна... лишь произведение следует считать его истинной действительностью...» (Гегель. Сочинения. Т. IV. С. 164, 170, 172) «По мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека... действительностью его собственных сущностных сил, все предметы становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предмет становится *им самим*» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 593).

² «Всякое производство есть опредмечивание индивида» (Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953. S. 137. Ранее в русском переводе (Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. М., 1935. С. 227) была допущена грубая ошибка: «овеществление индивида». Эта ошибка исправлена в т. 46 (Ч. I) 2-го издания Сочинений Маркса и Энгельса. (С. 171) «Продукт есть [результат] производства не просто как овеществлённая деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 27 – 28). Чтобы понять опредмечивание, К. Маркс строго отвлекается от овеществления.

его создателя, быть может, уже угасшей в своём непосредственном бытии¹.

Процесс опредмечивания – это созидание индивидом предметного мира для неограниченного множества других индивидов или для некоторых из них как олицетворяющих такое неограниченное множество: у опредмечивания всегда есть человеческий «адресат». Это производство культурно-исторического предметного источника содержания для их возможных способностей, для их развития, для всей их жизни; это созидание предметных связей общения – общественных отношений в их объективной действительности². Именно своими произведениями индивид делает себя соавтором также и объективной системы общественных связей и включается в неё. Определенное есть созидание предметного тела всемирной культурной истории.

Распредмечивание и опредмечивание как противоположности не только целиком и без остатка переходят одно в другое, взаимно предполагая и исключая друг друга, но вместе с тем столь же полно взаимопроникают, образуя подлинное тождество. *Деятельность и есть именно конкретное тождество распределенности и опредмечивания (Entgegenständlichung und Vergegenständlichung)*. Тем самым конкретизируется определение деятельности как тождества активности и общения: индивиды взаимно обогащают друг друга, предоставляя каждый каждому *различные* и своеобразные предметные содержания. Чем богаче осваиваемое предметное содержание, тем богаче спектр целостных, направленных каждая на особенный предмет, *специализированных* деятельностей, взаимно друг друга распределяющих и наполняющих новым содержанием взаимное общение. Активность каждого являет себя другим в неповторимом предметном облике – как адресованное им целостное произведение (здесь речь не может идти о профессионализме как форме специализации, складывающейся при расчленении самой человеческой деятельности).

¹ «Предположим, что мы производили бы как люди... Каждый из производимых нами продуктов был бы зеркалом, из которого сущность каждого из нас лучезарно сияла бы навстречу другой» (MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 546 – 547).

² «...Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 47).

Будучи всегда опредмечивающейся в своих произведениях, деятельность есть производство объектов для субъектов и обладает характером *предметно-созидательной* деятельности. Будучи всегда распредмечивающей свои предметные условия, деятельность есть производство самого субъекта, опосредствованное объектами, и обладает характером *образовательной* деятельности. Но эти предметно-созидательный и образовательный моменты могут получать относительную самостоятельность в виде внешних противоположностей, хотя каждый из них внутри себя непременно есть тождество противоположностей опредмечивания и распредмечивания. Они остаются даже в своей крайней поляризованности моментами единого *человеческого* производства как процесса самопродуцирования культурно-исторического субъекта.

С этой точки зрения должно быть видно, сколь ложна подмена философского понятия культурно-исторического производства обыденно-утилитарным и «хозяйственным» представлением, которое фиксирует лишь производство вещей как таковых, а поэтому и самого человека рассматривает инженерно-прагматически, как вещь среди вещей. На деле даже производство в его односторонне-вещной форме есть лишь особенная и модифицированная форма существования человеческого производства, как бы её особенность ни противоречила своей всеобщей сущности. И определяющими моментами его даже в этой односторонней форме «собственно материального производства»¹ являются прежде всего всеобщие моменты деятельности, а не *изготовление и потребление*.

Конечно, внутри тотальной культурно-деятельностной жизни человека и потребление играет свою роль, но лишь как снятый, частный момент. В определённом смысле «потребление воспроизводит потребность»², но это – специфически *негативный* смысл: потребление *расходует* – то ли путём разовой затраты, то

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 28. Отнюдь не потребление само, а специфические исторические факторы придают человеческим потребностям утилитарно-потребительский характер, когда они начинают казаться изначальными «параметрами» натурализованной «человеческой природы», от которой якобы производна и функция «человека» в качестве «изготовителя».

ли путём постепенного изнашивания – удовлетворяющий человеческую потребность предмет и тем самым создаёт недостаток в нём. Оно побуждает к восстановлению этого предмета в той культурно-исторической форме, которая определяется всем тотальным человеческим производством, т. е. побуждает к более или менее повторительной репродукции. Но оно не служит положительным источником, порождающим или развивающим саму человеческую способность в её предметно-продуктивном содержании.

Таким источником может быть не уничтожающее форму предмета потребление, а сохраняющее её распределчивание, которое как всеобщий момент придаёт очеловеченный (эстетический и т. п.) характер также и потреблению. Что же касается потребления в смысле чисто натуралистической утилизации, то подобное представление о нём само есть лишь идеологический продукт специфического социального отношения – отношения полезности. Чтобы понять последнее, надо первоначально от него строго отвлечься и лишь потом вывести и объяснить во всей специфичности.

С точки зрения деятельностного культурно-исторического процесса, не только не остаётся места для возведения в принцип некоей «потребительски-изготовительской природы человека», но даже и собственно материальное производство как непосредственное оказывается лишь односторонним моментом. «...Всегда в качестве результата общественного процесса производства выступает само же общество, *то есть человек* в своих общественных отношениях. Всё, что имеет прочную форму, – как продукт и т. п., – выступает в этом движении лишь как момент, как мимолётный момент. Даже непосредственный процесс производства выступает здесь лишь как момент. Условия процесса и всё то, в чём он опредмечен, сами равным образом суть моменты этого процесса, а в качестве субъектов его выступают *только индивиды*, но индивиды в их взаимных отношениях, как воспроизводимых ими, так и производимых заново. [Таков] их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют себя постольку, поскольку обновляют творимый ими мир богатства»¹.

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 600 (курсив мой. – Г. Б.).*

Богатство предстаёт как всецело принадлежащее индивидам и наполняющее собой их жизнь, т. е. не как консолидация могущества внечеловеческих социальных вещей и структур, а как прогресс собственных сущностных сил и отношений индивидов, как тотальность деятельного освоения и творчества, преодолевающего все и всякие свои ограничения и не ведающего никаких наперёд установленных критериев и масштабов¹.

Один и тот же единый во всём своём многообразии деятельностный общественный процесс есть одновременно и история сил индивидов, и история их общения, равно производимая самими людьми. В этом тотальном производстве людьми всей своей действительности⁶⁾ их опредмеченные и распределенные силы выступают как *производительные силы*, а создаваемые и непрестанно воссоздаваемые людьми-субъектами объективно-предметные формы общения как система образуют их *производственные отношения*. Чтобы верно понять их, т. е. чтобы понять, что «производительные силы и общественные отношения – и те, и другие являются различными сторонами развития общественного индивида»², надо вывести и определить их *сначала* как моменты культурно-исторического процесса в его целостности, а не как «факторы», действующие лишь внутри предварительно уже выделенной «сферы» собственно материального, непосредственно-вещного производства. Только *после* этого можно верно «выделить» также и эту сферу, а также увидеть специфическую форму, которую принимают эти силы и отношения внутри неё.

Таков путь, на котором исследование роли человека в качестве экономического персонажа внутри собственно материального производства не только не сводит его к *Ното оeconomicus*, но и даёт критическое понимание последнего. Человека как культур-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476. «...Человек познан как сущность... всех человеческих отношений... История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 102). Но если только это верно, то уже нельзя изображать человеческую деятельность как предопределяемую из недостижимых «глубин» Общества-Среды таящимися там *внедеятельностными* «материальными силами».

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 214. Созданные культурно-историческим процессом «как объективные, так и субъективные условия... представляют собой лишь две различные формы одних и тех же условий» (Там же. С. 347).

но-исторического трансцендирующего свои границы субъекта невозможно «заточить» внутри какой-то односторонней сферы, не отрицая в нём человека.

Человек трансцендирует свои границы как осваиватель-творец лишь на основе и благодаря распредмечиванию им всё нового и нового *особенного* предметного содержания, что в свою очередь предполагает распредмечивание универсально-всеобщих определений и обретение им субстанциальности. Только с такой позиции человек и может относиться к особым предметам «изнутри» – как собственная субстанциальная и всеобщая сила *этого* единственного мира, а постольку и как субъект, – а не «извне», не как всего лишь другой предмет-вещь. Но субъект действителен только как опредмечивающий себя, будь то деятельность преимущественно предметно-созидательная или преимущественно образовательная. Он находит свою действительность не помимо, не по ту сторону предметного мира, а в нём самом, в объективной системе своих произведений и связей общения, в обществе как культурно-объективной действительности. Между тем человек может быть субъектом, только если он не тождествен реально преобразуемому миру особых предметов, а, наоборот, *противостоит* каждому из них.

Итак, *пятая антиномия*:

Человек таков, как он есть в самом *реально-преобразовательном* процессе предметной деятельности; он таков, каким он себя *реально производит* в мире своих особых предметов. Но одновременно человек *не* может быть в самом *реально-преобразовательном* процессе и в мире особых предметов универсально-всеобщей и субстанциальной, творчески-трансцендирующей силой. В частности, человек есть исторический результат и итог *прошлого*, существующий в *настоящем* как в наличном бытии; однако *время как таковое* человек делает «измерением» своей действительности, что невозможно непосредственно в реальном наличном бытии как *настоящем* самом по себе.

Разрешение этой антиномии – в процессе деятельности как *продуцировании идеального*, т. е. в деятельности как единстве и тождестве противоположностей реально-преобразовательного и идеально-преобразовательного процессов.

Человек делает *одни* реально-преобразуемые предметы, включённые в систему деятельности, опредмеченными воплощениями реального преобразования *других* предметов, их «инобы-

тием». Каждый предмет для человека только потому и выступает как предмет реально-преобразовательного процесса, что его подвергаемая распредмечиванию имманентная логика одновременно запечатлевается *вне* и *помимо* него самого как представленная в форме реального преобразования других предметов – носителей этой логики – и что в форме такой представленности она преобразуется *вне* и *помимо* него – идеально¹. Посредством идеального преобразования особенных предметов, которые человек своим реальным преобразованием не только воспроизводит, но также и творчески продолжает, он поистине «извлекает» из предметов имманентную им всеобщность и создаёт орудия овладения ею – «всеобщие» предметы, воплощающие в своей функции внутри культуры универсально-всеобщие определения всей действительности. Эти функции «всеобщих» предметов-орудий не имеют ничего общего с их естественной, природной связью и природным развитием их носителей, но зато в них человек утверждает себя как субстанциального и (на этой основе) как культурно-исторического субъекта.

Включая предмет в систему деятельности и тем самым в систему своей культуры, человек населяет его огромным множеством идеальных значений, совершенно отличных от реального изменения его реальной формы: предмет «означает» всё то, что деятельность заставляет его «означать» в соответствии с логикой, распредмеченной в других предметах и опредмеченной в данном хотя бы фрагментарно. И только *вместе* со всеми этими идеальными своими значениями (а отнюдь не просто как реальное тело с реальной формой) каждый предмет культуры вполне конкретен как предмет человеческой действительности, как человеческий предмет. Поэтому предметные формы культуры сами по себе – фактом своего наличия – не наследуются и не «творяют» человеческой жизни. «...Обстоятельства творят людей постольку, поскольку люди творят эти обстоятельства»².

В действительности наследуются лишь человеческие деятельности (в единстве их предметности и активности), а внутри деятельностей и посредством их – также и их предметное содержа-

¹ См.: Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 219 – 227.

² MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 28.

ние. Исторически-преемственная связь вообще не «замыкается» как связь *порядка вещей*, но лишь производится самой деятельностью, которая единственно способна принять и освоить завещанное ушедшими поколениями богатство культуры, богатство её предметных форм вместе со всеми их реальными свойствами и идеальными значениями.

Человеческая предметная деятельность только тем, что она продуцирует идеальное, и обретает возможность делать своими собственными универсально-всеобщие определения, возможность быть субстанциальной, а значит, быть деятельностью культурно-исторического субъекта. Процесс, сводящийся к одним только реальным изменениям в реальных вещах, вовсе не есть деятельность.

Человек вообще никогда не распредмечивает одну только реальную форму предмета саму по себе – он не просто копирует её как нейтрально-натуралистический факт, а ставит её в контекст своей культуры и в нём идеализует её. Поэтому распредметить даже «чисто» природный феномен – значит распредметить также те реальные и идеальные значения, которые несёт на себе этот феномен в контексте данной культуры как системы. Человек распредмечивает прежде всего и главным образом «мир человека»¹ – современных ему *субъектов*, причём в той мере, в какой он распредмечивает и оживляет в себе самом всемирную *историю*, итогом которой является современность. Он формируется как человек в той мере, в какой опыт культурной истории впитан всей его жизнью и в какой уроки Былого стали достоянием его Дум. Даже способность по-человечески видеть и слышать – не готовый дар природы, а унаследованная «работа всей до сих пор протекшей всемирной истории»². Лишь распредмечивая историю, индивид обретает накопленную ею человечность в каждом своём жизненном шаге.

Распредмечиванию не поддаётся ни реальная форма, изолированная от её идеальных значений, ни языковые и символические формы, изолированные от идеально представленных в них действительных, предметно-преобразовательных процессов жизни. Оно предполагает *единство* контекста языковых и символиче-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 414.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 594.

ских форм и реальной «книги *человеческих сущностных сил*»¹, которую люди «пишут» своими предметными деятельностями, продолжая свою историческую драму.

Равным образом опредмечивание не сводимо ни к одному только реальному изменению предмета, ни к одним только языково-символическим преобразованиям, а предполагает единство этих двух своих необходимых моментов в их взаимопроникновении, дарующем каждому из них подлинность и смысл. Деятельность – это нерасторжимый союз *дельного Слова* и *осмысленного Дела*, являющих собой две ипостаси одного и того же неостановимого процесса преобразования человеческой действительности.

Чтобы совершить реально-преобразовательный процесс своей деятельности, человек должен быть развит как культурно-исторический субъект и способен идеализовать не только свой непосредственный предмет, но и весь его культурный и природный контекст, в котором он сам – поистине субъект. «...В человеке идеализована вся природа, с которой он имеет дело, а не только та её часть, которую он непосредственно производит и воспроизводит... Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов общественно-человеческой жизнедеятельности, без превращения их в идеальное, а тем самым и без символизации человек вообще не может выступать в качестве действительного агента, деятельного субъекта общественного производства материальной и духовной жизни общества, в качестве... “меры всех вещей”, вовлечённых и вовлекаемых в процесс общественного производства»². И человек становится в самом деле «мерой всех вещей» постольку, поскольку он прогрессирует как субстанциальная сила и как субъект, идеализовавший в себе и меры и сущности всех осваиваемых и создаваемых им вещей...

Человек одновременно воспринимает универсально-всеобщие определения природы, делая их своими собственными, и созидает новые «измерения» своего культурного мира. Он достраивает в раздвинутом им пространстве природы новые сферы своего культурного «пространства». Он вырывается из слепо-стихийного хода естественного времени, в котором он был зажат между

¹ Там же.

² Ильенков Э. В. Идеальное. С. 225.

внезапно надвигающимся, недоступным будущим и безвозвратно уходящим и столь же недоступным прошлым, – овладевает им. Он живёт уже не в экстенсивно-естественном, а в интенсивно-историческом времени, которое настолько наполнено всем ранее опредмеченным временем деятельности, завещанным настоящим, насколько в настоящем его распредмечивает новая деятельность. И он продолжает накапливать опредмеченное время в произведениях культуры для грядущего.

В своём настоящем человек не является просто функцией всех прошлых состояний в качестве их прямого естественного продолжения. Идеализуя свой предметный мир, он строит своё будущее как идеально-предвосхищённое раньше, чем осуществляет реально-преобразовательное изменение в этом мире. Тем самым реальную связь прошлого с настоящим он опосредствует идеально-предвосхищённым будущим. Он творит своё настоящее как реализацию идеализованного будущего. Он приходит в настоящее не прямо и не непосредственно из прошлого, а *через самопроецирование* в будущее, так что реальное наличное бытие есть лишь средство реализации идеализованного *проекта – цели*¹.

Человеческая предметная деятельность и есть не что иное, как непрерывный процесс *целепродуцирования* и *целевыполнения*. Из распредмечивания действительности вырастает способность самопроецирования в будущее, которая ориентирует творческий поиск и созидание принципиально новых возможностей благодаря освоению принципиально нового предметного содержания. Реализация этих обретенных возможностей в свою очередь становится фундаментом для нового самопроецирования, для нового творческого процесса продуцирования цели. Таков исторический путь человека, смысл которого – *«развитие богатства человеческой природы как самоцель»*².

Вся специфичность *социальной детерминации* по сравнению с вещно-принудительной, *естественной* детерминацией в том и состоит, что она всецело деятельностная, повсюду «открытая» и осуществляющаяся только через целепродуцирование и целевыполнение. Это – детерминация производства культурно-истори-

¹ В связи с проблемой цели упомянем работы: Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967: Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 123.

ческим субъектом самого себя посредством производства своих объектов на основе освоения природы, или *культурно-историческая необходимость*. Только она, а отнюдь не непосредственно-естественная необходимость становится той, *согласно* которой осуществляется *свобода*. По отношению же к естественным потребностям человеческая свобода выступает как воспроизводящая их внутри своей сферы в непрерывно возрастающих масштабах: общественный человек не подчиняется сам этим потребностям в своём целепродуцировании, не творит согласно их действию, но делает их орудиями своего целевыполнения. Не расширяя и не углубляя «по́ля» этих осваиваемых непосредственно естественных потребностей, общественный человек не смог бы прогрессировать и в своём творческом целепродуцировании.

Свобода – это не извне добываемое или привносимое условие человеческой деятельности, это имманентный характер самой деятельностной сущности человека – сущности человека как самостоятельного субъекта. Свобода – лишь внутренняя способность, адекватная уровню прогрессирующего развития и богатства этой сущности. Она не является *ни* «свободой *от*» чего-то, от какого-то чисто внешнего ограничения, потому что все социальные ограничения воспроизводятся лишь самой же человеческой деятельностью, *ни* «свободой *для*» чего-то, потому что может иметь цель только в самой себе. Человек вступает в «истинное царство свободы» в той мере, в какой безотносительное к каким бы то ни было заранее данным масштабам тотальное развитие всех его подлинно человеческих сил становится *самой целью*¹.

* * *

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 386 – 387; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

Трудно себе представить более чёткую и откровенную характеристику свободы, выражающую утилизаторское и, по существу, нигилистическое к ней отношение, чем следующая: «Свобода есть средство или инструмент для достижения определённых целей... Век силы испытывает острую нужду не столько в свободных мужчинах и женщинах, сколько в дисциплинированных, преданных интересам общества гражданах, обладающих высоко развитым чувством ответственности» (Ниринг С. Свобода: обещание и угроза. Критика культа свободы. М., 1966. С. 37, 188).

Философский принцип деятельностной сущности человека в его всеобщем содержании отнюдь не заменяет собой дальнейших и в том числе специальных исследований – таких, которые способны давать конкретную картину общественно-человеческой жизни. Верно понятый, этот принцип не позволяет из него формально дедуцировать или под него подгонять такую конкретную картину. Он лишь ориентирует на то, чтобы «заниматься действительной земной историей людей» и в ней самой открывать основания для своего права «изображать этих людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы»¹. Он ориентирует на революционную *критичность*, не останавливающуюся перед раскрытием того, как эта драма превращается в комедию или трагедию².

Этот принцип доказывает свою истинность лишь тогда, когда именно с его помощью становится попятным, *каким образом* люди, зажигающие прометеев огонь своего деяния, сами же возносятся на сверхчеловеческое Небо, где он, не похищенный обратно, становится грозно повелевающей «властью... ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет»³. Каким образом и почему люди создавали самые косные, самые враждебные своему творческому деянию формы жизни – такие, которые ограничивают «человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы»? Каким образом и почему складывается «лишённая достоинства, неподвижная, растительная жизнь», которая вызывает «в противовес себе дикие, слепые и необузданные

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 138.

² Выступая против подстановки сведённого к чистому Самосознанию Человека на место действительной истории действительных людей, К. Маркс и Ф. Энгельс показали всю некритичность основанного на этой подстановке романтизирования и усладительного морализирования, не способных смотреть суровой правде в глаза: «Философ не говорит прямо: Вы не люди. Он говорит: Вы всегда были людьми, но у Вас не было *сознания того*, что Вы такое, и именно поэтому Вы и в действительности не были истинными людьми... Он воображает, что его моральное требование к людям, – требование изменить своё сознание, – и вызовет к жизни это изменённое сознание...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 239).

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 208.

силы разрушения»¹? Каким образом сами люди могут создавать и ставить над собой такие силы, которые отличаются «тимур-тамерлановской расточительностью в расходовании человеческой жизни»²?

Это приводит к ряду проблем, главнейшая из которых – проблема отчуждения.

2. Человек и его отчуждение

Заколдованный, извращённый и
на голову поставленный мир.

К. Маркс

Там, где видели отношение
вещей, Маркс вскрыл отношение
между людьми.

В. И. Ленин

Человеческая история есть история предметной деятельности. Но эта предметная деятельность на протяжении многотысячелетней «предыстории человеческого общества»³ выступала и до сих пор выступает преимущественно в форме труда, а человеческое производство – в односторонней, но господствующей форме «собственно материального производства». Конечно, понять и то и другое можно только с точки зрения всех всеобщих определений предметной деятельности. В процессе труда человек, «воздействуя... на внешнюю природу и изменяя её... в то же время изменяет свою собственную природу»⁴, однако лишь *косвенным* образом. *Социально-созидательная* роль труда скрыта за его *вещно-созидательной* ролью. Более того, хотя труд и есть уже деятельность согласно мерам и сущностям всех осваиваемых предметов, всё же труд как раз тем и отличается, что в нём общественный человек *ещё* привносит также и изначальную меру и сущность своих естественных, хотя и преобразованных историческим процессом ограниченностей, воспроизводимых как естественная необходимость в самом этом процессе.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 9. С. 135 – 136.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 273.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 8.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 188.

В труде человек ещё не развит как субъект-деятель настолько, чтобы полностью снять свою ограниченную, естественно-вещную меру и сущность и чтобы возложить все вещные функции на сами вещи: он всё ещё «сам делает то, что он может заставить вещи делать для себя»¹. Ещё сохраняет самостоятельность и даже своё господство над деятельностью задача опосредствовать, регулировать и контролировать обмен веществ между человеческими организмами и природой². Труд всегда ограничен изготовлением в конечном счёте средств потребления. Лишь для гораздо более развитого человека его отношение к миру выступает «уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности, где естественная необходимость [Naturnotwendigkeit] исчезает в своей непосредственной форме», снимается в её самостоятельности, «ибо на место естественной потребности [Naturbedürfnis] становится потребность, созданная исторически»³, а не просто исторически воспроизведённая.

Труд ещё не есть такое «полное развитие самой деятельности», ещё не есть полное развитие культурно-исторического, человеческого производства. В процессе труда, в собственно материальном производстве человек делает господствующей исторической необходимостью своей предметной деятельности *естественноисторическую* необходимость производства и воспроизводства средств потребления и средств труда для производства средств потребления, т. е. подчиняется экономической задаче.

Освоение природы в труде ограничено экономической задачей: на нём лежит печать роли человека как потребителя. Распредмечивание сковано тем, что цель труда всегда выходит за пределы самого процесса деятельности и его имманентного предметного содержания, т. е. «внешней целесообразностью»⁴.

Противоречие, не разрешимое в пределах собственно материального производства, состоит в том, что создающие продукт

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 280.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 188.

³ Маркс К. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 231.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 386. К. Маркс отличает труд от «свободной деятельности, не определяемой, подобно труду, под давлением той внешней цели, которая должна быть осуществлена и осуществление которой является естественной необходимостью или социальной обязанностью...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 265 – 266).

сущностные силы человека для своего развития предполагают сохранение подлежащей распредмечиванию культурной формы, тогда как потребительное назначение продукта – быть израсходованным, что означает или буквальное исчезновение этой формы или принесение её в жертву вещно-утилитарной функции.

Сфера труда и собственно материального производства такова, что присущая ей естественноисторическая необходимость не имеет имманентного характера свободной необходимости, и это не может быть восполнено её познанием. Это – «царство необходимости», «естественной необходимости», и лишь «по ту сторону» его – в историческом смысле – начинается истинное «царство свободы»¹, коммунистическая общность. В собственно материальном производстве человек делает самого себя *агентом* производства, *экономическим персонажем*. Здесь производственные отношения между людьми как субъектами предметной деятельности превращаются в *экономические* отношения – отношения между людьми как экономическими персонажами.

В ограниченной форме труда предметная деятельность не может развернуть всех своих всеобщих определений в их целостности. Она должна находить себе ещё и другие формы осуществления, чтобы быть культурно-историческим, наследующе-творческим процессом, быть способом «делания» общественной истории. Труд предполагает, что целостная деятельность осуществляется лишь как совокупная органическая система, в которой он представляет собой одностороннюю её часть, отчленённую от целого. Труд с самого начала уже есть результат расчленения предметной деятельности, независимо от того, подвергается ли он сам дальнейшему расчленению (в системе разделения труда).

Проблема *разделения деятельности* – это кардинально важная философская проблема. При постановке этой проблемы крайне существенно не смешивать её с вопросом о предметной специализации деятельности. Специализация сама по себе вовсе не «делит», не «расщепляет» человеческую деятельность, а лишь означает её сосредоточение как целостной и обладающей всей полнотой своих имманентных определений на особенных предметах. Обогащение спектра специализированных деятельностей есть всеисторическое выражение прогресса природного и культурного предметного богатства человека. Специализация, а не

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

унификация – путь этого прогресса. Однако при разделении самой деятельности её специализация также приобретает специфическую исторически преходящую форму – форму *профессионализма*, которая в некритическом, обыденном представлении проецируется на природу, отождествляется с расчленённостью самого предмета и выдаётся за вечную и «естественную» форму. Кроме того, следует отличать *распределение* занятий, выделившихся в результате как специализации, так и разделения самой деятельности.

Всякая претендующая быть «философией человека» концепция, которая не исследует проблему разделения деятельности и не понимает её значения, тем самым обрекает себя на некритичность и идеологическую зависимость от разделения деятельности, а следовательно, утрачивает способность постигать действительного конкретного человека. Ибо разделение деятельности есть не что иное, как *разделение самого человека*, превращение человеческих индивидов в «частичных индивидов»¹. При таком «раздроблении» конкретность человека для своей теоретической реконструкции требует собирания и критического синтеза многих и многих изуродованных, искалеченных индивидов, ставших лишь «обломками» человека.

Однако не раздробление труда внутри предприятия, или отрасли производства, или отдельной сферы общества есть самое

¹ При разделении труда «не только отдельные частичные работы распределяются между различными индивидуумами, но и сам индивидуум разделяется» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 373), становится «раздробленным». «...Капиталистическая форма крупной промышленности воспроизводит это разделение труда в ещё более чудовищном виде...» (Там же. С. 495) «Все средства для развития производства... доводят уродование рабочего до превращения его в частичного человека...» (Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 680) «Вместе с разделением труда разделяется и сам человек... Это калечение человека возрастает в той же мере, в какой растёт разделение труда...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 303) К. Маркс говорит именно о превращении человека в «частичного индивида, простого носителя частичной общественной функции» (Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 513), а не только в «частичного рабочего» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 499).

Фашистские режимы лишь доводят до крайности, до «изошрённости» разделение деятельности, разделение человеческой сущности. Таково «разделение труда, при котором тот, кто совестился, не ведал, что творит, а тот, кто творил, не ведал движений совести» (Манн Ю. К спорам о художественном документе //Новый мир. 1968. № 8. С. 248).

глубокое расчленение человеческой сущности. «Расчленение особенного труда»¹ лишь довершает то разъятие человека на части, которое заключается в выделении главных «сфер» общества и в монополизировании ими различных оторванных от живого общественного человека его сущностных сил. В той мере, в какой преуспевает такого рода разделение, происходит также и объединение (или, если угодно, «интеграция»), но это объединение осуществляется уже не «внутри» человека, а как бы «вне него», за его спиной и анонимно: оно порождает безликие конгломераты фрагментов человеческой сущности.

Таково прежде всего разделение деятельности на труд в сфере собственно⁷⁾ материального производства и прочие её функции, которые по аналогии с собственно трудом выступают как «духовный труд». Момент опредмечивания и целевыполнения концентрируется в исполнительском труде, тогда как момент распредмечивания и целепродуцирования противостоит ему как духовное производство. Деятельное изменение предметов и изменение людьми самих себя в общении отрываются друг от друга. Время активной жизни индивида разрывается на необходимое естественноисторически (рабочее) и предоставленное в его индивидуальное распоряжение, «распоряжимое» (или так называемое «свободное») время. В результате на одном полюсе люди совершают лишь практически техническую работу, «общаясь» как будто лишь с вещами, а на другом – вступают в общение друг с другом, но уже не как деятельные субъекты, а как социальные персонажи, утратившие способность к движению в самом предметном, природном и культурном содержании.

Разделение деятельности не только дробит на части тотальность предметно-содержательной жизни человека, но тем самым одновременно и порождает ещё массу беспредметных, бессодержательных, формально-алгоритмических ролей и функций, «обслуживающих» различные общественные «сферы». И вся эта совокупность частичных операций, ролей, функций распределяется между индивидами, социальными группами, классами. Так из разделения деятельности вырастают разделение на классы, классовая структура и социальная иерархия.

В итоге получается, будто никто не совершает предметной деятельности, никто не обладает человеческой предметно-дея-

¹ *Marx* K. Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 266.

тельной сущностью, никто не живёт как человек. Живёт и действует, вершит и решает только вся система как Целое, и это Целое для каждой своей составной части есть нечто потустороннее. Социальная необходимость, имманентная деятельности уже не может пролагать себе путь как собственное дело общественного человека, но выступает как присущая *только* общественному Целому в противоположность каждой его составной части, в противовес индивидам – как каждому из них, так и их непосредственному общению. Человеческая действительность, будучи раздроблена, превращается в *не-человеческую* действительность, якобы самостоятельно существующую вне и независимо от человека, от его деятельности – как социальный мир анонимных, «ничьих» сил, отношений, структур, институтов. И в этом мире трудно разыскать его «строителя», творящего свою историю таким своеобразным способом.

Так люди повседневно создают целый превратный мир. Они воспроизводят «такое разделение общественного труда, при котором единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и эта взаимная дополняемость были каким-то природным отношением»¹. Собственные деятельные способности людей в их опредмеченной и распределенной форме – их производительные силы – выступают как принадлежащие уже не им самим, а анонимному социальному целому: «Производительные силы выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами»².

Точно таким же образом «при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, – появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям»³. Та же судьба постигает и весь человеческий дух, даже

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 101.

² Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 92 – 93.

³ Там же. С. 83. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 360; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 35; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 118.

совесть: они проецируются вовне, становятся внечеловеческой «духовной реальностью», «трансцендентальным субъектом» и т. п. «Наделение самостоятельностью мыслей и идей есть следствие надления самостоятельностью личных отношений и связей»¹. Такова «эта не воображаемая, а прозаически реальная мистификация»².

Процесс превращения людьми своей собственно человеческой действительности в существующее якобы наряду с ними и независимо от них самих (а не только от их сознания и воли!) социальное целое, в некое безлюдное Общество, выступающее как «Среда», в которую «погружены» индивиды, есть *экстраекция*³.

Однако экстраецированный мир не существует безразлично рядом с создавшими его и отрекшимися от него индивидами. Поскольку в нём консолидировалась социальная сила самих индивидов и воплотилась социальная необходимость их деятельности, поскольку он – в противовес самим индивидам – представляет их собственную способность образовывать саморазвивающееся суверенное целое, постольку он неизбежно становится не только вне, но также и *над* индивидами. В той самой мере, в какой люди наделяют этот мир самостоятельностью, в такой же мере они утрачивают свою самостоятельность. Материально и духовно обогащая этот мир, они материально и духовно нищают.

Способность людей к самоконтролю превращается в способность *не-человеческих* сил Общества контролировать своих создателей и господствовать над ними. То, что люди творят свою историю, обнаруживается парадоксальным образом как нечто совершенно противоположное: всемогущая История творит людей. Все возможности человеческой свободы обращаются в средства созидания ими своей *несвободы*. Субъект-объектное отношение предстаёт перевернутым: общественный человек осуществляет и утверждает себя как субъекта, наделяя своими собственными

¹ MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 424.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 35 – 36.

³ Термин *экстраекция* (от лат. *extra* – вне, во вне, *iectio* – бросание) вводится здесь как необходимый для того, чтобы дать самостоятельное фиксированное выражение тому понятию, которое у К. Маркса обозначается немецким термином *Entäußerung*, не смешивая его ни с отчуждением (*Entfremdung*), ни с превращением в чужое (*Veräußerung*)⁸⁾.

способностями экстрацированные социальные Силы. При этом не только эти созданные им Силы становятся ему чуждыми, но и сам он становится чуждым себе. Он претерпевает «самоутрату» не только в том, от чего «отрешается» и что «отдаёт» социальной «Среде», но также и в том, что остаётся принадлежащим ему и в чём, казалось бы, он должен находить самого себя. Так получается, что созидание экстрацированного мира есть лишь момент созидания всецело чуждого мира. Экстраекция оказывается лишь одним из моментов *отчуждения* (Entfremdung).

Так как отчуждение есть следствие разделения деятельности, то оно – по самому своему понятию – столь же исторически преходяще, как и его основание, которое его порождает, и никоим образом не представляет собой изначальной всеисторической сущности «человека вообще», «судьбы человека». При капитализме, когда дошедшее до крайности отчуждение условий труда от труда лежит в основе капиталистического способа производства и когда вся система общественных отношений выступает как система отчуждённого от самого себя труда¹, – оно всё же остаётся следствием разделения деятельности. *Отчуждающаяся* деятельность не может быть чем-либо иным, кроме как формой осуществления *разделённой* предметной деятельности людей². В той мере, в какой разделение деятельности вырастает до классового разделения и классового антагонизма, сам этот антагонизм выступает как выражение и результат господства отчуждённых социальных сил.

Проблема отчуждения разрешима только при последовательном исторически-генетическом подходе к ней. Это значит, что

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 347, 512; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 268.

² «...Как дошёл человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 571). В 1846 г. К. Маркс на этот вопрос находит ответ, который затем был подтверждён и обоснован всеми его дальнейшими исследованиями: «Откуда берётся, что их [индивидов] отношения наделяются самостоятельностью по отношению к ним самим? что силы их собственной жизни становятся силами, господствующими над ними? Если ответить одним словом: разделение труда» (MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 537). В 1850 – 1860-х годах К. Маркс именно в этом усматривает «сущность... отчуждённого от самого себя труда, которому созданное им богатство противостоит как чужое богатство, его собственная производительная сила – как производителя сила его продукта, его обогащение – как самообеднение, его общественная сила – как сила общества, властвующая над ним» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 268).

нельзя начинать сразу с феномена или с ситуации отчуждённости как с самодовлеющей реальности. Понять этот феномен и эту ситуацию можно лишь в ходе теоретического восхождения от фундаментального принципа к объяснению эмпирии. Отчуждённость вовсе не есть некое извечное и для всех равное состояние; она представляется фатальной обречённостью человека, чем-то вроде его «первородного греха» именно тогда, когда к ней подходят с точки зрения ею же порождённых настроений и «установок сознания». Картина изначальной «заброшенности» человека в мир «онтологических» кошмаров и безысходного трагизма бытия есть продукт не критического воспроизведения форм обыденного сознания, подавленного гипнотическим влиянием ситуации отчуждённости.

Отчуждение, понятое с точки зрения его происхождения, предстаёт как всецело историческое *дело самих же людей*, а не как своего рода «первородный грех» или «онтологическая судьба», извне навязанная им. Не «трансцендентные» вечные причины вызывают отчуждение, а лишь исторически определённая и противоречивая тенденция характеризуется тем, что «полное выявление человеческого Внутреннего выступает как полное опустошение... универсальное опредмечивание [*Vergegenständlichung*] – как полное отчуждение и преодоление всех определённых односторонних целей – как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели»¹.

В самом процессе отчуждения надо видеть исторический путь выработки предпосылок для «тотального, универсального развития производительных сил индивида»², для снятия с человеческого производства той ограниченной формы, при которой оно подчинено одностороннему собственно материальному производству и организовано по его образу и подобию. В этой ограниченной форме вместе со всеобщим отчуждением индивида от себя и от других впервые создаются также «всеобщность и всесторонность его отношений и способностей. На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он ещё не выработал полноты своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Точно так же как смешно тоско-

¹ *Marx* К. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.

² Там же. С. 415.

вать по этой первоначальной цельности, столь же смешна мысль о необходимости остановиться на той полной опустошённости»¹.

В капиталистическом обществе превращённая видимость крайне затрудняет отделение всеобщей необходимости опредмечивания от исторически-конкретной необходимости отчуждения деятельности². С точки зрения капиталистов и их идеологов, «непрестанно растущее значение прошлого труда... приписывается не самому рабочему... а отчуждённому формообразованию труда, формообразованию его как капитала»³. «Капитал всё больше обнаруживает себя в качестве общественной силы... которая не стоит уже ни в каком возможном отношении к тому, что может создать труд отдельного индивида, – в качестве отчуждённой, наделённой самостоятельностью общественной силы»⁴. Во всём этом сказывается «превращение субъекта в объект и наоборот»⁵. «Это – процесс отчуждения его [рабочего] собственного труда»⁶. «С одной стороны... прошлый труд, господствующий над живым трудом, персонифицируется в капиталисте; с другой стороны, рабочий, напротив, выступает просто как предметная рабочая сила...»⁷ И всё же «рабочий здесь с самого начала стоит выше, чем капиталист, поскольку последний коренится в этом процессе отчуждения (следовательно, вырастает из него. – Г. Б.) и находит в нём абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы (т. е. в качестве страдающего от самого отчуждения, а не от таких лишений и язв классового общества, устранение

¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 99. «Необходимо пройти через эту содержащую противоположности форму» (Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). М., 1933. С. 35).

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 347.

³ Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 639.

⁴ Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 293.

⁵ Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 293.

⁶ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 35. См. также: Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 65.

⁷ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 35. В интересной книге И. С. Кона «Социология личности» (М., 1967) обстоятельно и остроумно критикуются всевозможные варианты эмоционально-психологических, расширительно-онтологических и иных ложных толкований отчуждения (см.: С. 215 – 216, 258, 261 – 264). Проведённая И. С. Коном критика расчищает почву для строгого понятия отчуждения. Однако позитивной характеристики этого понятия автор, к сожалению, не даёт.

которых ещё не равносильно преодолению отчуждения. – Г. Б.) с самого начала находится в мятежном отношении к нему и воспринимает его как процесс порабощения»¹.

«Капиталист как капиталист есть всего лишь персонификация капитала – наделённое собственной волей и обликом личности порождение (Schöpfung) труда в противоположность труду»², т. е. созданное трудом культурного рабочего и вырастающее из его труда (как труда отчуждающегося) квазисамостоятельное безлично-вещное формообразование, которое находит своего представителя в экономическом персонаже. Подобные персонажи поистине суть «всего лишь представители персонифицированных вещей»³.

По отношению к процессу отчуждения капиталист, а также бюрократ и им подобные классово-определённые персонажи суть вторичные, производные фигуры, тогда как в противоположность им рабочий, а именно тот культурный рабочий, который является деятельно-развитым творцом всех материально-духовных ценностей, – не только экономический персонаж, персонифицирующий свою отчуждающуюся производительную силу, но прежде всего исходная и первичная фигура этого процесса. Производя мир культуры, он производит также и его отчуждённую и экстрацированную форму существования. Он сам выковывает для себя золотые цепи. «...Над ним господствует продукт его собственных рук»⁴.

Конечно, капиталист и бюрократ – эти «гении» предпринимательства и институционального манипулирования – отнюдь не пассивны; их активность даже представляется на поверхности событий чуть ли не единственной движущей силой всего хода истории. Но на деле капиталист, бюрократ и им подобные персонажи участвуют только в репродуктивных процессах системы производства. Их активность *формальна* – она развёртывается лишь на основе и в пределах их отчуждённых ролей, радикально отделя-

¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 34 (перевод мой. – Г. Б.). Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 39.

² Marx K. Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 293.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 541.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 635. Ср.: Там же. С. 82. Марксизм в понимании проблемы отчуждения начинается там, где критически исследуется генезис отчуждённых форм из деятельности самих людей.

ющих их от культурно-творческого процесса. Рабочий же, творящий всю культуру в её непрестанном развитии, «сам постоянно производит объективное богатство как капитал, как чуждую ему, господствующую над ним и эксплуатирующую его силу...»¹

Отчуждение деятельности окутывает превращённо-вещными формами саму эту деятельность: из всеохватывающего тотального процесса жизни всей материально-духовной культуры она превращается в нечто якобы подчинённое созданным ею квазисамостоятельным структурам. Процесс отчуждения создаёт даже иррационально-превращённые формы действительных отношений. Результат опредмечивания человеческой деятельности при её отчуждении тоже оказывается отчуждённым. Он приобретает форму, «в которой её происхождение (из человеческой деятельности. – Г. Б.) и тайна её наличного бытия замаскированы и не оставляют следов»². Так возникает «отчуждённое трудом, наделённое самостоятельностью по отношению к нему и тем самым превращённое формообразование...»³ Результат теперь «явственно изъят из процесса, отторгнут от него, поставлен вне его – как предпосылка этого процесса, результатом которого он является»⁴. Результат якобы уже ничем не обязан процессу деятельности.

Иррационально-превращённая форма – это форма, «не только скрывающая своё действительное происхождение, но и отрекающаяся от него»⁵. Она – как бы сама себе сущность и сама себе субстанция в своей отдельности и изолированности, в своей изъятости из тотального процесса деятельности, из органически-системного единства. «...Чем больше мы рассматриваем формообразование в его действительном внешнем проявлении, тем больше этот процесс отвердевает, так что его условия проявляются как определяющие его независимо от него самого, а собственные отношения участников процесса представляются им как вещные условия, вещные силы, как определения вещей...»⁶

¹ Там же. С. 583.

² *Marx K.* Das Kapital. Bd. III. S. 68.

³ Там же. С. 878. См. также: С. 885.

⁴ *Marx K.* Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 483.

⁵ Там же. С. 508.

⁶ Там же. С. 504.

Так отчуждение (и экстраекция) предметной деятельности «отрывает» предметность от живой активности как процесса и придаёт её результату – предметному воплощению – специфическую превращённую форму *овеществления* (Verdinglichung, Versachlichung)¹. В этом специфически историческом смысле социальная *вещь* – в отличие от предмета – есть отчуждённый и экстрацированный предмет культуры, якобы сам по себе обладающий социальным характером, социальными свойствами и даже способностью детерминировать социальное поведение человеческого индивида.

Вещную форму К. Маркс определял как «лишённую понятия»². Предмет превращается из человеческого, из принадлежащего человеку его собственного предметного тела – в *нечеловеческий* и *противостоящий*, даже *замещающий* собой человека. Самая общественная сущность человека в её предметном воплощении – богатство культуры – выступает не как имманентное его деятельному бытию, а как «нечто потустороннее, как вещь»: «Общественная форма богатства как *вещь* существует вне его»³. Оно «всё больше из отношения превращается в вещь, но в такую вещь, которая содержит в себе, проглотила в себя общественное отношение, – в вещь, обладающую фиктивной жизнью и самостоятельностью, вступающую в отношение с самой собой, в чувственно-сверхчувственное существо»⁴.

В овеществлении «наиболее осязаемым образом выступает внутренняя природа капиталистического производства, его сумасшедший характер»⁵. Овеществлённый мир – это мир социальных отношений между самими вещами, которые наделены атрибутами человеческих персон – персонифицированы. «Наделение субъектностью» (Versubjektivierung)⁶ материальных основ про-

¹ Различение опредмечивания и овеществления имеет принципиальное значение – не меньшее, чем открытие абстрактного и конкретного труда (см.: Философская энциклопедия. Т. 4. С. 127)⁹.

² Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 106.

³ Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 621.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 507.

⁵ Там же. С. 477.

⁶ См.: Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 937; Marx K. Theorien über den Mehrwert. Т. 3. С. 491.

изводства есть, по Марксу, одна из главнейших отличительных черт капитализма. Но это *наделение* вещей субъектностью, или их персонификация, всегда означает одновременно *лишение* людей их субъектности, их деперсонификацию. Сами индивиды овеществляются, низводятся до положения вещей и выполняют лишь вещные роли и функции. Поскольку складываются «общественные отношения вещей», постольку одновременно тем самым складываются ещё и «вещные отношения лиц»¹.

Отчуждение осуществляется в овеществлении как господство вещей. Это господство становится всеохватывающим. «...Люди оказывают вещи... такое доверие, какого они не оказывают друг другу как лицам»². В этом обнаруживается приписывание субъектных свойств природным предметам самим по себе, их натуралистической определённости: «...вещные условия *отчуждены* по отношению к самому рабочему и выступают... как одарённые собственной волей и собственной душой *фетиши...*»³

Этот фетишистский характер есть лишь аспект и проявление овеществления. Фетишизация приобретает многообразные формы: свойство быть товаром приписывается его физическому телу; свойство быть деньгами – золоту; способность приносить проценты – денежной сумме капитала; значения правовых, политических и идеологических символов – самим этим символам; свойства мышления – языку; способности человека как творчески деятельного существа – его организму («гениальность – дар природы» и т. п.).

Развитое овеществление носит неизбежно *классовый* характер. «...Господство капиталиста над рабочим есть только господство над самим *рабочим* наделённых самостоятельностью по отношению к нему *условий* его *труда...* есть господство вещи над человеком, мёртвого труда над живым, продукта над производителем»⁴. Прошлая уже опредмеченная деятельность при овеществлении выступает не как распредмечиваемый момент живого процесса

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 83. См. также: С. 124 и др.

² Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 78. «...Товары фигурируют как покупатели людей» (Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 59).

³ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 58 (перевод мой. – Г. Б.).

⁴ Там же. С. 32, 34 (перевод мой. – Г. Б.).

новой деятельности, а как остающаяся вне сферы непосредственной активности и её содержания экстрацированная и отчуждённая власть вещей. Всё подчинено неумолимо безличному, стандартному, действующему по образу и подобию натуралистического детерминизма «*порядку вещей*» – вещному порядку. «...Живому труду противостоит прошлый труд, деятельности – продукт, человеку – вещь, труду противостоят его собственные предметные условия, противостоят как чуждые, самостоятельные, прочно обособившиеся субъекты или персонификации...» Овеществлённая форма предстаёт «как тот *субъект*, в котором... вещи обладают собственной волей, сами себе принадлежат и персонифицированы в виде самостоятельных сил»¹.

Классовый характер овеществления оттеняет классовый характер самого отчуждения. Конечно, овеществление касается общества в целом, захватывая все классы и социальные группы. Однако оно не только не затушёвывает противоположности классов, но, напротив, лишь подчёркивает, насколько сугубо неодинаковы место и роль развитого созидателя всей материально-духовной культуры, с одной стороны, и утилизатора-эксплуататора её – с другой. Культурный рабочий – творец ценностей – производит и воспроизводит овеществление как первичная фигура, тогда как капиталист, бюрократ и им подобные персонажи действуют в пределах вторичных ролей – как представители вещной власти отчуждённого богатства. Сами они – лишь носители вещных масок, и их власть есть лишь функция от власти персонифицированных вещей над людьми. В качестве представителей персонифицированных вещей они всё больше становятся сами лишь принявшими облик живых лиц социальными вещами.

Правда, и рабочий – в той мере, в какой он остаётся в пределах чисто исполнительских операций системы производства или об-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 498. Как бы велика ни была историческая гнусность овеществления, какой бы дегуманизирующей ни была вещная связь между людьми, тем не менее «эту вещную связь следует предпочесть отсутствию всякой связи или же чисто местной связи, основанной на кровной, природной общности или на иерархии господства и подчинения ...индивиды не могут подчинить себе своих собственных общественных связей, пока они не создали последних» (Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 97). Вещная (в том числе товарная) связь исторически прогрессивнее *добуржуазных* деспотически-азиатских форм.

служивающих её институтов, т. е. в пределах алгоритмических, репродуктивных ролей, – тоже выступает как лишь вещная персонификация, вещный персонаж, а именно – как персонификация рабочей силы. «Рассматриваемый как простое наличное бытие рабочей силы, сам человек есть некий природный предмет, вещь, хотя и живая, сознающая себя вещь, и самый труд есть *вещное* выражение этой силы»¹. При этом труд выступает «в сущности не как труд различных субъектов, а, напротив, различные работающие индивидуумы выступают как простые органы этого труда»². Однако в той мере, в какой рабочий – вопреки своей вещной роли – всё-таки осуществляет деятельность как процесс созидания общественного богатства человеческой действительности, этот культурно-развитый рабочий противостоит вещным персонажам как субъект производства, т. е. противостоит социальным вещам, как человек – власти отчуждённых сил.

Рассмотрим ближе эти классовые противоположности, эти противостоящие друг другу классово-определённые фигуры процесса отчуждения и овеществления.

На полюсе результатов процесса отчуждения и овеществления стоят вырастающие из этого процесса *вторичные фигуры*. Они живут всецело в пределах иррационально-превращённых феноменов, которые совершенно лишены следов порождающего их деятельного процесса, – в мире социальных вещей как единственном мире. «В формах проявления, отчуждённых по отношению к внутренней связи и, если их взять изолированно, нелепых, они чувствуют себя как рыба в воде»³. Этой практической нелепости и иррациональности они не замечают, так как их обыденный рассудок скроен адекватно этому чисто вещному миру. Всё это повседневное безумие на голову поставленного мира для них тем более кажется само собой разумеющимся, «естественным» и «нормальным», чем более скрыта от их рассудка подлинная диалектика процесса деятельности, т. е. чем более отчуждённым от этой диалектики и внешним становится их овеществленное бытие. «Отделённое от своей внутренней сущности массой невидимых опосредствующих звеньев формообразование становится всё больше

¹ *Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 211.*

² *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 17.*

³ *Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 829.*

наделённой внешним бытием формой, или скорее формой абсолютного наделяния внешним бытием...»¹

Чем полнее эти персонажи вживаются в свои вещные роли, тем адекватнее они представляют вещную власть отчуждения и тем более монолитным и «цельным», так сказать, «однозначным» становится каждый из них в своей обезличенности и обезчелоченности. Чем последовательнее такие персонажи отождествляют себя со своими ролями и масками, тем успешнее они могут функционировать в системе чисто внешних вещных отношений².

Однако среди самих вторичных фигур, т. е. среди вещных персонажей, существует ещё и внутреннее «разделение труда» – целая иерархия чётко распределённых функций, особенно развитая в эпоху монополистического и бюрократически-монополистического капитализма. Там существуют своего рода «низы» и «верхи»: с одной стороны, многочисленные *исполнительные персонажи* – всяческие утилитарно-институциональные службисты и охранительно-карательные функционеры (включая также почтенную группу надёжно-продажных специалистов «умственного труда» – идеологов); с другой стороны – *элита «воротил»* делового и чиновно-казарменного мира, которые грозно повелевают своими слугами всех рангов и видов.

¹ *Marx K.* Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 483. Не следует смешивать понятие наделяния внешним бытием (*Veräußerlichung*) и понятие превращения в чужое (*Veräußerung*), которое выражает лишь юридический феномен передачи или отторжения. Тем более недопустимо смешивать с последним понятием отчуждения (*Entfremdung*) и экстраекции (*Entäußerung*). Только с буржуазно-торгашеской точки зрения «отчуждение» есть утрата частнособственнического контроля вследствие продажи, отказа от владения или применения одного из известных Остапу Бендеру¹⁰ 400 способов «отъёма». На деле же, по существу, «свой» в частнособственническом смысле предмет, конечно, уже тем самым не менее отчуждён, чем «чужой». В акте перехода предмета к другому собственнику лишь завершается его экстраекция: «Экстраекция первоначальной товарной формы завершается превращением товара в чужой» (*Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S. 113). Равным образом обратный акт – собственническое «присвоение» – отнюдь не есть ликвидация отчуждения, как это кажется самодовольному обывателю в момент утилизации добытой им вещи.

² При абстрактно-вещных отношениях происходит не только утрата личностного облика и подлинного лица, но и сращение с безличной маской (см.: Абэ К. Чужое лицо // Иностранная литература. 1967. № 12. С. 81 – 82, 91 – 92 и др.).

Присмотримся сначала к этим своеобразным «низам». Здесь толпятся персонажи, которые в течение всей своей «жизни» вращаются среди *готовых* форм поведения и сознания. Они застают эти формы как уже созданные Обществом, как готовый вещный Порядок и лишь «подгоняют» себя к их требованиям, прилаживаются к ним, натаскиваются и обретают «умение жить». Всё их функционирование – чисто репродуктивное, как если бы Общество было «второй» Природой. Предметным содержанием, каково оно в себе и для себя, они не наполняют свою жизнь, а остаются вне его, рядом с ним. Ибо они не живут предметно-содержательными творческими задачами, через которые только и можно войти во внутреннее, интимно сокровенное содержание человеческой культуры. Для них мир – это не диалектически-конкретный и открытый, вечно живой гераклитов поток, а *мёртвый и закрытый вещный порядок, замкнутая абстрактно-фиксированная, прочная система ставших структур*. Для них это не мир проблем и задач, зовущих к творческому поиску и деянию, а мир *заданий*, сумма требований и алгоритмов готового и непререкаемого Порядка вещей. Сквозь «корку» внешне-вещного бытия они не пробиваются к предметности как таковой.

Их отношение к культуре – не деятельно-распредмечивающее её, а *приспособительское, утилизаторское, конформистское*. Это – отношение, в котором всякая конкретность выступает не сама по себе, а лишь будучи подменённой внешне-вещным определением её через *эффект* для заранее данной операции. Предметность оказывается для них скрытой под маской специфического отношения полезности¹, а сами они выступают – как утилизаторы и эксплуататоры предметного содержания. Но так как никакое предметное содержание не может быть непосредственно «дано», а может быть лишь освоено и воспроизведено деятельностью, то утилизация и эксплуатация его вещными персонажами в их репродуктивном поведении всегда есть так или иначе утилизация и эксплуатация ими самой *человеческой* деятельности.

¹ Здесь «для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самодеятельность, а скорее как маски... некоей действительной третьей цели и отношения, называемого отношением полезности». «...Отношения не обладают здесь свойственным им *собственным* значением, а служат выражением и проявлением некоего третьего, подставленного вместо них отношения, именно *отношения полезности или использования* (Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnisses)» (MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 388).

Вещные персонажи-конформисты неизбежно паразитируют на человеческом деянии, на творчестве, на действительном развитии сущностных сил живых личностей. Навыки, привычки, потребности, умения, желания и т. п. у этих персонажей выступают не как их культурные способности, а как способы утилизации *чужих* способностей. Это – лишённые творческого и личностного характера, враждебные творчеству и личностям стандартно-безличные нормы-алгоритмы. Поскольку и динамика происхождения этих норм для вещных персонажей совершенно скрыта, эти нормы просто берутся или навязываются как готовые, несомненные, предопределённые. Это – те «естественные», «нормальные» и «единственно возможные» рельсы, на которые они поставлены и по которым катятся до самого конца своей «жизни».

Они в сущности – конечные автоматы, человекообразные устройства, запрограммированные на определённое поведение и определённые формы сознания. Быть личностями – для них некое «нарушение» и «отклонение» от естественного, вещного порядка. Они всецело захвачены одними лишь превращенно-иррациональными, внешне-вещными формами. Они погружены в *фантомальный мир*. «Не человек творит в этом мире, а его творят, не он думает, а за него придумывают разные дела мощные, хорошо организованные системы. Придумывают... если нужно, и его самого»¹.

Вещные системы – практически вездесущие и идеологически всевидящие, всё и вся контролирующие – кажутся последними и в конечном счёте единственными движущими силами: это они манипулируют индивидами, то выталкивая их на сцену громких событий, то убирая прочь. Сверхчеловеческие Вещи и Порядки, Авторитеты и Воли, Цели и Нормы властно определяют каждый шаг и каждое намерение конформистских персонажей². Индивид всегда и всюду находит себя всецело погружённым в эту со всех сторон замкнувшуюся вокруг него и пронизывающую его вещ-

¹ Палиевский П. В. Фантомы //Новый мир. 1962. № 6. С. 232; Ср.: Литература и новый человек. М., 1963. С. 204.

² Когда преданное служение безоговорочно слепой Дисциплине Порядка и фанатическое подчинение авторитету заменяют собой суверенность нравственного разума человека, «тогда человек оказывается бездушнее машины» (Юзовский Ю. Польский дневник //Новый мир. 1966. № 2. С. 182. См. также: С. 174 – 190).

но-социальную *Среду*, которая делает свою – не его – Историю, ставит свои – не его – Цели, сама выполняет их и несёт ответственность, а индивида использует всего лишь как мелкий подсобный инструмент. Человека тут нет. Человек тут не при чём. Ему тут просто-напросто негде быть.

Вот эту самую картину мёртво-вещного мира, в котором нет места для творчества, свободы и суверенности познающего и нравственного разума личности, и принимает за картину действительности объективистски-субстанциалистская *теория среды*. В своём предельно последовательном варианте, который здесь рассматривается, эта теория перестаёт быть исторической формой поиска философской истины и становится *идеологически* адекватной мироощущению «замурованных» в вещный мир конформистских персонажей, образующих «низы», «дно» вторичных фигур процесса отчуждения.

Теория среды не знает иной действительности, кроме отчуждённой, внечеловеческой её формы, в которой она является взору конформистских пешек-марионеток. За определения объективного и объективно-необходимого она принимает и выдаёт иррационально-превращённое, внешне-овеществлённое и экстрацированное «объективное» и соответствующее ему фатально-«необходимое». Она принимает и выдаёт за человеческую свободу лишь сознание и сознательное подчинение натуралистически истолкованной фатальной необходимости. В своей космическ-онтологизаторской схематике она сводится к поучению о том, каков именно тот законченный и замкнутый Мировпорядок, к которому надлежит приспособиться и приладиться, приняв его как единственно разумный и несомненный. Она претендует на то, чтобы быть Наиболее Общей Инструкцией, ниспосылаемой от имени вещного Мировпорядка смиренным обывателям...

Однако присмотримся и к другому типу вторичных фигур процесса отчуждения – к тем, которые, возвышаясь над всей их иерархией, образуют *эли́ту* «воротил большого бизнеса» и чиновно-казарменных заправил. Здесь подвизаются существа, ещё более далёкие от действительного предметного содержания и творческого духа человеческой культуры – ещё более далёкие потому, что они стоят не только совершенно вне творчески-личностного деяния, но к тому же ещё и над ним. Они имеют дело с творческой культурой и с субъектами предметной деятельности

через посредство всех своих исполнителей, над которыми они вышшаются в иерархии вторичных фигур. Поэтому они ещё более отдалены и ещё более чужды внутренней диалектике личностных сущностных сил. У этих воротил и заправил одно-единственное отношение ко всей материально-духовной культуре человечества – отношение как к средству утилизации, развитое до логического конца и предстающее как отношение эксплуатации.

Внутри собственно материального производства эксплуатация, являющаяся актуальным проявлением и «действием отчуждения»¹, выражается в присвоении производимой трудом прибавочной стоимости, что и исследовал К. Маркс в «Капитале». В присвоении прибавочной стоимости эксплуатация получает также количественную определённость и предстаёт как эксплуатация определённой степени. Однако за этим количественным соотношением стоит отношение использования, или полезности. Надо обнажить эту всеобщую внутреннюю сущность эксплуатации, чтобы понять, что она означает для развитой творчески-деятельной научно-художественной культуры и для человеческой сущности.

Обращение с культурным богатством с точки зрения полезности, или утилизации, состоит в том, что это богатство берётся вообще не в его собственном, конкретном, особенном предметном содержании, а лишь как носитель полезности в смысле полезного *эффекта*, лишь как *средство* для внешних целей. Ко всему прикладывается мера, чуждая конкретности, – *абстрактно-всеобщее* мерило полезности. Чисто эксплуататорское отношение к человеку как носителю рабочей силы, как *средству*, служащему вещам и порядкам, экстраполируется на весь мир. Всё в мире – только голое средство, только объект для утилизации. Мир – не что иное, как гигантская кладовая, арсенал или резервуар полезностей, предоставленных на поток и разграбление.

Капитализм есть царство всесторонней эксплуатации и извлечения полезного эффекта: здесь господствует «всеобщая протитутция... Выражаясь более вежливо: всеобщее отношение полезности и пригодности для утилизации»². Для «воротил и заправил» нет ничего высокого и достойного самого по себе, всё

¹ Marx K. Theorien über den Mehrwert. Тl. 3. S. 492.

² Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 98 (перевод мой. – Г. Б.).

есть только более или менее полезное средство для их вещного отчуждённого богатства или для их власти. «Подобно тому как основанное на капитале производство создаёт, с одной стороны, универсальную промышленность... так оно, с другой стороны, создаёт систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности, в качестве носительницы которой даже наука выступает точно так же, как и все физические и духовные свойства человека; и в то же время здесь ничто, кроме этого кругооборота общественного производства и обмена, не выступает как само по себе высшее, как само́ для себя оправданное... Природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; природу перестают признавать для себя сущей силой, и даже теоретическое познание её законов выступает лишь как хитрость...»¹

Хитрость, практическая и идеологическая изворотливость – вот что заменяет утилизатору отсутствующие у него творческие способности. Хитрость – это умение эксплуатировать любую человеческую деятельность совершенно безотносительно к её содержанию и смыслу, да и само́ человека – как голое средство. В качестве такого средства используются также и развращённые интеллектуальные силы, привлекаемые поощрением «по стоимости» к «участию» в своих делах воротилами и заправилами². Тогда как для разума предмет содержателен и подлежит распредмечиванию в его имманентной логике, для хитрости предмет как средство утилизации не обладает никакой самостоятельностью – он абсолютно пластичен и податлив. Действие над предметом выступает не как движущееся по логике предмета, т. е. не как предметное, а как *извне* привходящее, внешнее, чуждое – как акт утилизации, накладывающий на предмет свою собственную определённую. В наиболее чистом виде этот утилизаторский акт выступает как «произвол».

«Произвол» вовсе не есть высшее развитие человеческой активности. Напротив, он есть её вырождение. Как «произвол» выступает отчуждённая форма активности, которой наделены те вторичные фигуры процесса отчуждения, которые сами пред-

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 313.*

² «Чем более способен господствующий класс принимать в свою среду самых выдающихся людей из угнетённых классов, тем прочнее и опаснее его господство» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 150.*)

метное содержание не преобразуют и не способны к этому, но персонифицируют отчуждённую целостность многих деятельностей как систему. Чем негативно «свободнее» от предметного содержания утилизаторские хитрые приёмы, чем они более пусты, тем скорее они выступают именно как «произвол», как необусловленная «воля», как «чистый акт» и т. п. Эти персонажи вовсе не потому «заправляют» в любой сфере общественной действительности, что они обогатили свои сущностные силы, свои способности, а потому, что они вовсе не обременены такого рода богатством. Они не потому «ведают» наукой и искусством, что постигли их, а потому, что обладают отчуждённой формой командования ими сверху и утилизации для своих целей.

Хотя на самом деле эти «избранные» вещные персонажи не обладают никакой собственной мощью, никаким собственным богатством, а только эксплуатируют отчуждённую мощь и отчуждённую форму богатства, для них самих картина представляется как раз обратной, так сказать, перевёрнутой. Ежедневно и ежечасно воспроизводящие в конечном счёте всю отчуждённую систему её первичные фигуры, чья деятельность – единственный подлинный источник отчуждённого богатства и отчуждённых социальных сил, т. е. стоящие вне иерархии творцы всей материально-духовной культуры, с точки зрения «верхов» представляются всего лишь орудиями или подсобными инструментами их («верхов») собственной активности. Сама же эта активность – якобы никому и ничем не обязанная – выступает как детерминирующая и все «нижестоящие» свои «органы», и подлинную предметно-содержательную деятельность.

Воротилы и заправилы – это тоже вещные персонажи, но в отличие от своих «нижестоящих» исполнительских службистов и аккуратистов, которым алгоритм их функционирования диктуется извне и сверху, эти элитарные персонажи не осознают и не замечают детерминации собственной воли. То, что они должны совершить как «командные устройства», персонифицирующие целостность отчуждённых систем, не выступает для них как какая-то предметная логика, а кажется им непосредственным порождением их изворотливости, хитрости и т. п. Они тем самым наделяют свою волю сверхъестественной «сотворяющей» силой. «У буржуа есть очень серьёзные основания приписывать труду

сверхъестественную творческую силу»¹ и отрицать субстанциальность природы как первоисточник не только объектов культуры, но и способностей субъектов. Вот почему даже подлинное творчество выглядит для буржуа и аналогичным образом для бюрократа как всего лишь выполнение их собственной «непредметной» активности.

Наиболее чёткое выражение эта тенденция получает в монополистическом государстве, к которому ещё в большей степени, чем к классическому буржуазному, можно отнести слова Маркса: его, государства, «сверхъестественное господство над действительным обществом... фактически заменило собой средневековое сверхъестественное небо с его святыми»². Эта тенденция стала почвой для идеологического *культа произвола* – то ли под названием «чистого акта», то ли «иррационального порыва» и т. п.

«Так как бюрократия есть по своей *сущности* “государство как формализм”, то она является таковым и по своей *цели*... Дух бюрократии есть “формальный дух государства”. Она превращает поэтому “формальный дух государства”, или *действительное* бездушие государства, в категорический императив. Бюрократия считает самоё себя конечной целью государства... Она вынуждена... выдавать формальное за содержание, а содержание – за нечто формальное... Бюрократия есть круг, из которого никто не может выскочить. Её иерархия есть *иерархия знания*. Верхи полагаются на низшие круги во всём, что касается знания частных; низшие же круги доверяют верхам во всём, что касается понимания всеобщего, и, таким образом, они взаимно вводят друг друга в заблуждение.

...Всеобщий дух бюрократии есть *тайна*, таинство. Соблюдение этого таинства обеспечивается в её собственной среде её иерархической организацией, а по отношению к внешнему миру – её замкнутым корпоративным характером ...*Авторитет* есть... принцип её знания, и обоготворение авторитета есть её *образ мыслей*. Но в её собственной среде *спиритуализм* превращается в *грубый материализм*, в материализм слепого подчинения, веры в авторитет, в *механизм* твёрдо установленных формальных действий, готовых принципов, воззрений, традиций... её бытие есть канцелярское бытие ...*Действительная* наука представляется бюрократу

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. С. 13.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. С. 544.

бессодержательной, как действительная жизнь – мёртвой, ибо это мнимое знание и эта мнимая жизнь принимаются им за самую сущность...

Если бюрократия, с одной стороны, есть воплощение грубого материализма, то, с другой стороны, она обнаруживает свой столь же грубый спиритуализм в том, что хочет *всё сотворить*, т. е. что она возводит *волю* в *causa prima* (первопричину. – *Ред.*), ибо её существование находит своё выражение лишь в (такой. – *Г. Б.*) *деятельности*, содержание для которой бюрократия получает извне... Для бюрократа мир есть просто объект его деятельности»¹.

Бюрократический «шеф» есть индивидуальное воплощение отчуждённой силы безличного вещного порядка – «Дéла». «Это как бы большая пружина, вращающая... кабинетами, бумагой, машинистками и даже самим шефом». Шеф же – «чистый фантом, поселившийся в живом теле. От человека тут только биология; на месте сознания – средоточие типовых решений и свéдений». Он совершенно исчерпывается готовой вещной ролью, но именно поэтому неисчерпаемо самодоволен, самоуверен и оптимистичен в своей единственно возможной «правильности»: «Он оставляет приятное впечатление своей общительностью, хорошим настроением». Он абсолютно верен своей роли: «Он видит только то, что заранее может и хочет увидеть... слышит только то, что хочет услышать...». «...Ему предоставлена возможность логично и последовательно творить “добро”, невзирая на вопли “издержек производства”, потому что он знает, что они пойдут на пользу целому, и, не спрашивая их мнения, – они слепы и не видят своего же блага, а он прозрел, – он запускает их в машину “дéла”. Его уверенность теперь уже непоколебима... убеждение в том, что “так надо”... не только утешает, но придаёт бодрости, возвышает в собственных глазах, укрепляет в сознании высокого и недоступного простым смертным бремени ...он замыкается в себе как готовый, новый, непроницаемый, со всех сторон обоснованный и добродетельный гражданин “нового порядка”, провозвестником которого он и является среди растерянного человечества. Это стерильно-идеальное существо – одно из самых страшных созданий современного буржуазного мира»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 271 – 272, 273.

² Палиевский П. В. Фантомы. С. 231, 234 – 235, 237 – 238. Ср.: Литература и новый человек. М., 1963. С. 208 – 213.

В неумолимо прямолинейном и однозначном поведении элитарного «руководящего автомата», наделённого способностью прозаически трезво творить безумие произвола, реализуется практически тот самый «чистый акт», к которому иррационалистические проповедники «активизма» приходят через свои теоретические блуждания. Таков подлинный герой «непредметной» активности в предельно законченном варианте: он весь в одном неколебимо-решительном «прямом действии»; он не только отвергает сомнения и «отклонения», но и не способен к ним; проблемные противоречия и саморефлексия – это не для него; чтобы навязать миру свою волю, он пробивается вперёд любой ценой, безжалостно прямой и твёрдый, как меч... Пусть погибнет мир, но победит *его цель!* Actus purus – превыше всего!

Волюнтаристский активизм в своём наиболее последовательном, доходящем до «крайних» выводов варианте уже не может быть исторической формой познания философской истины и низводит себя до чисто идеологической концепции, адекватной мироощущению «всемогущих» элитарно-эксплуататорских «верхов», громоздящихся над всей прочей иерархией вторичных фигур процесса отчуждения. Эта концепция встаёт на позицию отчуждённой от всякого содержания, предельно бессодержательной всеутилизаторской *формы активности*, для которой мир есть только фон для неё самой и в самом себе есть нечто *ничтожное*. Она берёт эту активность не как имманентную человеческой предметной деятельности, а как вырастающую из персонификации социальных вещей отчуждённую и экстрацированную *вещную активность*, в которой представлена *противочеловеческая* власть вещей над людьми.

Эта активность как ничто другое враждебна и губительна для подлинно человеческой активности, имманентной культурно-творческой жизни человека и его личностному Я. Активизм подменяет содержательную свободу пустой формой негативной свободы от всякого предметного содержания, от всякой детерминации, от всяких необходимостей, от какой бы то ни было логики. Это не положительная свобода развитых сущностных сил человека, а искусственно созданный отчуждением «вакуум» сил для произвола, утилизирующего утраченную людьми их собственную мощь – мощь, которая лишь демонстрирует потерю ими самих себя.

Всё сущее для активизма – только средства и органы, инструменты и орудия иррациональной воли, всё только служебно и определимо лишь через свою служебность. Но положительное служение органов и орудий оправдано может быть только существованием *сопротивления* со стороны какой-то отрицательной активности, т.е. чего-то враждебного. Активизм *нуждается* в том, чтобы распалить свой пафос безудержного прямого действия и свою фанатическую одержимость опасностью вражеского противодействия и злокозненности. Подчинение мира утилизации для своей собственной пользы активизм должен оправдывать гибельностью противостоящего ему вредоносного начала. Он *нуждается во враге* – коварном и близком, всегда присутствующем где-то рядом, всегда готовом к любому злодейству¹. Поэтому активизм дополняет систему служебной покорности и манипулируемости атмосферой мстительно-свирепой ненависти и воинственности.

Активизм лишь тогда вполне «активен», когда он милитаризуется и когда его взвинченное проповедничество в каждом жесте и слове разносит вокруг себя лязг и бряцанье, демонстрирующие его всеокрушительную готовность. Повсюду – фронт, все – солдаты, всё – только оружие. Ничто не ценно само по себе, всё значимо только для «нанесения ударов» и «ведения огня». Всё, что не посвятило себя безраздельно «боевой» задаче «растоптать и уничтожить», уже тем самым служит врагу. Так вся общественно-человеческая жизнь оказывается подвергнутой тотальной и тоталитарной мобилизации².

Однако разгул иррациональной воли, которой «всё дозволено», уже самим своим торжеством завоевательных акций отрицает видимость анархической «недетерминированности». Чем свирепее всё растаптывающая и не знающая границ активность, тем суровее и жёстче тот Порядок, в форме которого вскоре за-

¹ «Ему непрестанно нужно иметь перед собой врага» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 339). Эта мысль Маркса, хотя и была высказана по частному поводу, однако может быть понята в более общем смысле.

² Как показывает история, активизм, кончающий самой свинцово-мрачной милитаризацией всего и вся, начинает с выпренных фраз и помпезных обещаний. Однако уже в этих фразах всегда звучат профетизм, карнавалло-дионисические «порывы» и тупая ненависть к интеллектуальной «усложнённости» культуры, особенно к её непосредственному носителю – интеллигенции. Об отношении технократов к интеллигенции см.: Гнедин Е. Бюрократия двадцатого века //Новый мир. 1966. № 3.

стывает и кристаллизуется её «стихийное» движение. «Бунтарство и смутьянство» само сковывает себя цепями казарменно-казённой дисциплины, и чем оно беспредметно-разрушительнее. тем безусловнее торжество авторитарного подавления «своеволия».

Так законченный активизм, выступающий с проповедью «необусловленности» и необузданного «субъективного произвола», переходит в свою собственную противоположность – законченные конформизм и фатализм, требующие беспрекословного повиновения и преданности Порядку вещей. Активизм и есть на деле не что иное, как тайная оборотная сторона фаталистически-конформистской теории среды, её скрытая от непосвящённых «эзотерическая истина». Активизм есть элитарная идеология *вождизма*. Обращаться к «широкой публике» эта идеология позволяет себе лишь в критически-кризисные моменты, когда элита сама заинтересована в максимальном разрушении существующего порядка вещей и изничтожении его носителей грубо-насильственным, «смутьянски-бунтарским» способом. Стало быть, активизм – это ещё и конформизм эпохи потрясений и ниспровержений, призванных укрепить или обновить власть отчуждённых сил классово-антагонистического общества. Это – философия реакционных «революций».

Равным образом, конформистски-фаталистическая теория среды есть не что иное, как обуздывающий консервативный «активизм» для масс, призванных смиренно-покорно «функционировать» в пределах стабильной системы отчуждённых отношений¹. Теория среды – это «эзотерическая истина» активизма, его последнее слово после завершения им оргии буйств и разрушений, когда «иррациональная воля», наконец, окаменеет в готовых структурах монолитного вещного Порядка.

Итак, теория среды как идеология смиренного конформизма и активизм как идеология воинствующего «носорожества» не только подают друг другу руки, но предстают как две стороны одной и той же гнусности в мире отчуждения и дегуманизации. Поэтому они не способны – ни каждая из них порознь, ни в эклектическом сочетании друг с другом – служить преемниками даже того историко-культурного наследия, которое в своё время смогло развиваться в пределах первоначальных вариантов объ-

¹ Самодержавное хозяйничанье элиты предполагает под нею достаточно «инертное общество» (см.: Миллс Р. Властвующая элита. М., 1959).

ективистской теории среды и субъективистской теории активизма. В своём завершённом и уже вполне идеологизированном виде они неизбежно передают это наследие и становятся бесплодными и нигилистическими.

Единство этих двух концепций состоит вовсе не только в том, что как идеологические формы они родственны по своему происхождению и своей роли в процессе отчуждения. Их единство заключается также и в имплицитной *логической* связи их фундаментальных принципов «социальной среды» и «чистой активности». В самом деле, с одной стороны, допущение «социальной среды» как внедеятельностной действительности, которая имеет *только объектный* характер, уже тем самым отнимает у активности её предметное содержание и создаёт почву для толкования её как внешней для него. С другой стороны, допущение непредметной «чистой активности», которая имеет *только субъектный* характер, уже тем самым отрицает принадлежность социально-культурного предметного мира деятельности процессу и создаёт почву для толкования его как внедеятельностного.

Эти два принципа, два лжепонятия – близнецы и порождения *одного и того же* извращающего рассечения предметной деятельности на внедеятельностную среду и внепредметную активность. Такое рассечение умерщвляет действительную, диалектически-конкретную тотальность, в которой субъект деятельности и её объект образуют *процессирующее тождество противоположностей* (непрерывно обогащаемых освоением природы и основанным на нём творчеством культуры). Такое рассечение ставит по разные стороны одной и той же непереходимой логической пропасти лже-объект в виде «социальной среды» и лже-субъект в виде «чистого акта». Единая целостная истина подменяется сразу двумя заблуждениями: объективизмом и субъективизмом.

Раскрытие истинной диалектики деятельности, диалектики субъекта и объекта возможно не иначе, как в теснейшем союзе и взаимодействии с самой последовательно революционной критикой мира отчуждения и дегуманизации – классово-антагонистического общества. А это означает обращение к скрытым от поверхностного взора источникам отчуждённых сил – к самому культурно-созидательному процессу предметной деятельности, претерпевающему разделение и расчленение. Это означает обращение не ко вторичным, более или менее эксплуататорским фигурам процесса отчуждения, представляющим результаты этого процесса, а, на-

против, к тем первичным его фигурам, в деятельности которых черпают силу отчуждённые формообразования.

Диалектика субъекта и объекта раскрывается не в иррационально-превращённом и внешне-овеществлённом, «на голову поставленном мире»¹, в котором функционируют эксплуататорские хищные химеры и их чиновно-казарменные службисты всех рангов и видов, а в действительном предметно-деятельном освоении природы и строительстве всей материально-духовной культуры. Ключ к объяснению генезиса и структуры отчуждённого социального – и целого и его частей – в процессе социального созидания, субъект которого в конечном счёте и есть *класс-деятель* по преимуществу, класс всеобщепредметной деятельности освоения и творчества. Таков *развитый культурный рабочий класс*, включающий в особенности свои наиболее образованные интеллектуально-творческие силы².

Рабочий класс, соответствующий этому понятию, есть отнюдь не исходный пункт, не предпосылка, а, напротив, лишь последнее слово исчерпывающего себя капиталистического и вообще классово-антагонистического общества, итог «предыстории человечества». Как класс, несущий в себе всё пронизывающее противоречие процесса отчуждения и определяемый в своём движении этим противоречием, он выступает самым революционным образом – против отчуждения как такового – и способен шаг за шагом преодолеть его полностью и без остатка.

Проблема сущности и природы развитого рабочего класса – это проблема субъекта коммунистического преобразования мира.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 398.

² Интеллигенция, пока и поскольку она идеологически или технически прислуживает иерархии вторичных фигур и сама более или менее включена в неё, ещё не стала достаточно развитой, внутренне образованной, творческой, а потому и сознающей себя в качестве подлинно рабочей интеллигенции. Точно так же и рабочий класс, пока и поскольку он ещё противопоставляет себя интеллектуально-развитым, культурно-творческим силам, сам ещё не сформировался, ещё не развился как культурно-деятельный, интеллигентный рабочий класс. Отношение рабочего класса к социалистической интеллигенции – это его отношение *к самому себе*, а именно – к своим собственным наиболее зрелым силам, адекватнее и полнее всего воплощающим его классовую сущность и его устремление к окончательному преодолению всякой, а равно и *своей собственной* классовости, к устранению всякого отчуждения.

3. Гуманистическая революционность

Общество отчуждённого человека есть карикатура
на его действительное общество.

К. Маркс

Мир не удовлетворяет человека,
и человек своим действием решает
изменить его.

В. И. Ленин

Только подлинно человеческое предметно-преобразовательное материально-духовное производство может давать соки как своим надстройкам, так и «пристройкам», своим паразитическим, чуждым творчеству наростам. Но лишь развитый рабочий класс¹ поднимается до сознания, что отчуждённое богатство и отчуждённое социальное целое есть его собственное создание, его продукт. Это – «великое сознание» (*enormes Bewußtsein*)².

¹ При раскрытии понятия рабочего класса важно ориентироваться именно на деятельностное, а не на утилизаторское отношение к его культуре. Последнее характерно для конформистского «тоже трудящегося» мещанства. «Мещанство... искажает всё накопленное человечеством; философия, искусство, гуманность, революционные идеалы – всё гибнет, всё превращается в пародию на самоё себя, чуть только к нему прикоснётся мещанство...» (*Чуковская Л. «Былое и думы» Герцена. М., 1966. С. 87*). Человеческая культура в руках мещанства вырождается в так называемую массовую культуру, отличающуюся чисто вещным, утилитаристским способом функционирования. Современная «массовая» культура ориентируется на инерцию общества, а не на его динамику, предполагает и укрепляет конформизм потребителя по отношению к существующей действительности, становится наркотиком, приводит к пассивности и безразличию (см.: *Проблемы мира и социализма. 1965. № 7. С. 40*). Мещане «взяли от человеческой цивилизации только то, что есть в ней повторительного и утилитарного, механического и прикладного. Они стоят около человечества, как Вагнер около Фауста, но разница в том, что они удовлетворяются этим и их не гложут никакие сомнения». Они лишили человеческую культуру «всего, что в ней было человеческого, и усвоили только её оголено-практическую, утилитарную, техническую сторону». «...Страшнее всего для нас, людей, не их численность и сила, а их торжествующая над всем неполноценность» (*Чапек К. Война с саламандрами // Он же. Сочинения. Т. 5. С. 236, 237*).

² *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 366.*

Культурно-развитый рабочий своей деятельностью воспроизводит всю систему разделения, отчуждения и овеществления человеческой деятельности. Для него противоречия этой системы – его собственные противоречия, мучительно ощущаемые им, пронизывающие собой его мышление, его личностное Я. «Его деятельность оказывается... мукой, его собственное творение – чуждой ему силой, его богатство – его бедностью, сущностная связь, соединяющая его с другим человеком, – несущественной связью... его жизнь оказывается принесением его жизни в жертву, действительность его сущности – недействительностью его жизни, его производство – производством его небытия, его власть над предметом – властью предмета над ним, а сам он, господин над своим творением, оказывается рабом этого творения»¹. Он одновременно является и субъектом и сам лишает себя определений субъекта, и творцом богатства культурно-личностного развития и создателем отчуждённой формы этого богатства, обезличивающей индивидов и низводящей их до уровня вещей. Производя и воспроизводя систему разделения деятельности, отчуждения и вещных отношений, он испытывает её действие как уродующее и калечащее его. То, что «независимость лиц друг от друга в системе восполняется всесторонней вещной зависимостью»², он воспринимает как нетерпимое «заточение» в вещные структуры, которые отгораживают его от других людей вместо того, чтобы соединять с ними и открывать им его действительную сущность. Сам процесс творчества – процесс созидания новых возможностей свободы и открытия новых «измерений» человеческой действительности – превращается в процесс созидания им новых пут и цепей, новых оков и новых «нечеловеческих» структур, враждебных творчеству и свободе. Он в каждом шаге своей деятельной жизни стоит лицом к лицу с этим трагическим для него противоречием. И именно поэтому он оказывается призванным разрешить это противоречие и революционным путём преодолеть всю систему разделения и отчуждения деятельности. Он становится потенциальным творцом той «более высокой общественной формы, основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума»³, – коммунизма.

¹ MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 536.

² Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 113.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 605.

«Объективные закономерности противоречивы – такова главная закономерность исторического развития». История – «не река, которая несёт в одном направлении всё, что есть на её поверхности», а «сложный водоворот, в котором действуют самые разные, противоборствующие силы. Они крутятся и сталкиваются... одни бурлят у самой поверхности... другие “тайно” подрывают берега в глубинах...»¹ Чем более развитыми становятся творческие силы культурного, зрелого рабочего класса, тем основательнее их работа, адекватно не выразимая поверхностно-суетными симптомами. Отчуждение есть для этого класса нечто по самому существу своему преодолимое, лишённое независимого от него источника и почвы. Мощь стоящих над ним грозных химер и их прислужников выступает как то, чем он сам их наделил. Нет больше несомненного господства над ним завершённого и прочного вещного Порядка. Нет больше Истории, которая сама собой вершится так, как ей «положено». Нет больше Судьбы, которую надо только узнать и полюбить. Фетиши рухнули. Остался сам общественный человек-деятель, человек-творец.

Развитый, поднявшийся в своём образовании, всё более интеллигентный рабочий класс как раз тем и отличается от всех других классов, что он воплощает в себе в наибольшей мере всеобщечеловеческую деятельностную сущность и противоречия её прогресса. Он наиболее революционен вовсе не потому, что он – якобы лишь выражение радикальнейшего опустошения, разложения и полной утраты человеком самого себя, т. е. результат падения индивидов до уровня настоящих ничтожеств – до ставших «ничем». Те, кто воплощал бы в себе человеческое «ничто», своим торжеством могли бы осуществить лишь разрушительно-абстрактное отрицание всего мира культуры и столь же абстрактное и всенивелирующее отрицание человеческой личности, могли бы только завершить и довести до последней степени гнусность классово-антагонистического общества. Всеобщее распространение нищеты и ничтожности лишь воскресило бы «всю старую мерзость»².

Предельно чуждый подлинному коммунизму, преодолевающему всякое отчуждение, «грубый», «казарменный коммунизм»

¹ Лебедев А. А. Чаадаев. М., 1965. С. 105.

² Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 45, 50.

нигилистичен и реакционен, будучи ориентирован на явно добуржуазные формы, восстанавливающие «азиатский способ производства». Он выражает позицию тех, кто «не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос ещё до неё»¹. Он доводит до крайности превращение человека в принадлежащую отчуждённому экономически-хозяйственному организму вещь, полезную этому организму в качестве инструмента: его принцип – «производить для общества как можно более и потреблять как можно меньше»².

Идеологией этого реакционно-нигилистического стремления вернуть историю культуры на уровень, равный уровню мстительного «ничтожества», становится воинствующий иезуитизм, выдающий себя за «революционность». Циничный портрет такого иезуита-«революционера» принадлежит М. А. Бакунину:

«Революционер – человек обречённый. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанности, ни собственности, ни даже имени... Он знает только одну науку – науку разрушения. Для этого и только для этого он изучает механику, физику, химию, пожалуй, медицину. Для этого изучает денно и ночью живую науку – людей... Нравственно для него всё, что способствует торжеству революции... Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности должны быть задавлены в нём единою холодной страстью революционного дела... Стремясь хладнокровно и неумолимо к этой цели, он должен быть готов и сам погибнуть и погубить своими руками всё, что мешает её достижению». «Мера дружбы, преданности и прочих обязанностей в отношении к... товарищу определяется единственно степенью его полезности в деле всеразрушительной... практической революции». *«Он не должен останавливаться перед истреблением положения, отношения или какого-либо человека, принадлежащего к этому миру... результатом... будет бесследная гибель большинства и настоящая революционная выработка немногих».* «Наше дело – страшное, полное, повсеместное и беспощадное разрушение... Мы соединимся с лихим разбойничьим миром, этим истинным и единственным революционером...»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 587.

² Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 18. С. 414.

«...Стенька Разин, который поведёт народные массы... будет ...Стенька Разин коллективный... я под этим разумел... организацию, сильную своей дисциплиной, страстной преданностью и самоотвержением своих членов и безусловным подчинением каждого всем приказаниям и распоряжениям *единого комитета*, всезнающего и никому неизвестного. Члены этого комитета... как *иезуиты*... В комитете, равно как и во всей организации, мыслит, хочет, действует не лицо, а только коллективность... Всякий новый член вступает в нашу организацию свободно, зная, что, вступив в неё раз, он принадлежит уж ей, не себе... вступая в неё, каждый должен знать, что он отдаёт себя ей, со всем, что у него есть сил, средств, умения и жизни, *безвозвратно*... Серьёзный член общества убил в себе самóм всякое любопытство и преследует его беспощадно во всех других... он не ищет и не хочет знать ничего, кроме того, что ему необходимо для лучшего исполнения возложенного на него дела. Он говорит о деле только с тем и только то, что ему приказано говорить; и вообще он сообразуется безусловно и строго со всеми приказаниями и инструкциями, полученными им *свыше*... Такая железная и безусловная дисциплина... есть необходимый залог относительной безличности для каждого члена, условие, *sine qua non* общего торжества... И все покоряются его («диктаторского руководства». – *Ред.*) *авторитету*... Кто не за нас, тот против нас. Выбирайте»¹.

В противоположность такого рода реакционно-разрушительным, бунтовщически-нигилистическим элементам коммунистический революционер отнюдь не представляет собой «ничто» человеческой культуры. Напротив, он – самый сокровенный внутренний дух этой культуры, её живая деятельностная душа, человеческая сущность человеческого мира. «Революционная сила, чтобы быть способной снять старое и создать новое целое, сама должна заключать в себе противоречие старого целого»².

¹ Цит. по: Там же. С. 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423. Здесь не место рассматривать все позднейшие симптомы «иконоборчества», к которым приходит активизм. Напомним только о небызизальном в своё время курсе на «расцвет всех цветов»¹¹⁾, цель которого оказалась состоящей в том, чтобы обеспечить наиболее полную «прополку»... «Обоснование»¹²⁾ такой прополки было предельно чётким: отсутствие «правильных» взглядов равносильно отсутствию души!

² Философская энциклопедия. Т. 4. С. 407¹³⁾.

Коммунистически-революционный, культурно-развитый рабочий класс как раз и включает в себе противоречие всего общества отчуждения. Он призван спасти человечество от дегуманизации. Поэтому его борьба есть «общее дело всех людей, переросших буржуазный строй», переросших именно своей способностью выступить против отчуждения как такового. Борцы за коммунизм «революционируют общество и ставят отношения производства и форму общения на новую основу, – а такой основой являются они сами в качестве новых людей...»¹

Для подлинных коммунистических борцов революция – не мстительный бунт, а творчески-критический процесс, главное содержание и смысл которого составляет их *самоизменение* посредством изменения ими социальных предметных форм своей деятельности («обстоятельств»). Основательность этого процесса – не в торжестве «дна», ставшего «верхом», а в том, что он делает своим принципом то, что «корнем для человека является сам человек», что «человек – высшее существо для человека»². Его основательность в том, что он делает «самоцелью тотальность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*»³.

Коммунистическая революция есть прежде всего и главным образом процесс *коммунистического самоперевоспитания* её

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 201 (курсив мой. – Г. Б.).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 422.

³ Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387. К. Маркс отнюдь не смешивал рациональное регулирование социальных процессов, не выходящее за пределы господства над ними «собственно материального производства», и «истинное царство свободы», начинающееся «по ту сторону» этого (хотя бы и рационально регулируемого) господства, – коммунистическую общность, где «развитие человеческих сил» становится «самоцелью» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387).

Точно так же и В. И. Ленин отличал от планомерной организации производства собственно коммунистическую социальность, служащую целостному развитию каждого человека. Критикуя Г. В. Плеханова, сводившего всё дело к «планомерной организации» ради «нужд как всего общества, так и отдельных его членов», В. И. Ленин возражал: «Этого мало. Этакую-то организацию, пожалуй, ещё и тресты дадут». Он настаивал на том, чтобы не была забыта итоговая задача – поставить производство на службу обеспечению «свободного *всестороннего* развития *всех* членов общества» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 232).

творцов, процесс сбрасывания ими с себя всей «старой мерзости». Это – «возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому»¹, возвращение из расщеплённости, разорванности, самоотрешённости и самоотчуждённости, это – «подлинное, присвоение человеческой сущности человеком и для человека»². И следовательно, это – гуманистически-образовательный процесс, т.е. процесс конституирования в адекватных себе формах собственно человеческого производства и перенесение цели созидания с вещного богатства на развитие человеческих способностей, человеческих сущностных сил³.

Коммунистический борец – это борец за человечность, каждый раз неповторимую и бесконечно сложную. Никакое дело не может быть коммунистически-революционным, если оно антигуманистично, если оно губительно для культуры, если оно ставится людьми над собой и другими: если сами люди становятся средствами и жертвами фетишизированных Порядков и Норм. Тот не коммунист, кто предательски отрёкся от собственной ответственности за истинность и справедливость всего того, что творится им или при его участии, с его согласия или в соответствии с одобряемыми им идеями. Тот не коммунист, кто самостоятельность и суверенность своего нравственного разума (т. е. мыслящей, рефлектирующей и критичной совести) отчуждает от себя вовне, наделяя тем самым бесконтрольной самостоятельностью и суверенностью институциональные формы вместо самого себя⁴. Тот не коммунист, кто не подвергает всегда вновь и вновь критическому суду своего нравственного разума все и всяческие цели и планы, порядки и нормы. Вне человека и без человека, вне постоянного человеческого контроля и гуманизирующего творческого обновления они не обладают и не могут обладать ни истинностью, ни добром.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 588.

² Там же.

³ См. об этом подробнее в статьях автора данной работы: «Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей» (Воспитание школьников. 1967. № 2); «Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания» (Воспитание школьников. 1968. № 4 и 5).

⁴ Человеческий мыслящий разум есть не только способность субъекта, направленная на то, чтобы знать и понимать объект, но в своём высшем призвании – способность через реальное освоение, знание и понимание объекта утвердить субъектность. Разум – не только способность знать и понимать объективное, но и способ *быть* субъектом – сущностная сила человека. Пос-

Для коммуниста верность своим принципам и нормам не существует вне и безотносительно к верности самих принципов и норм. А они верны только в процессе их выработки и проверки, конкретизации и развития, критического пересмотра и обновления, т. е. только как живые, человеку принадлежащие и служащие, человеком одухотворяемые и изменяемые. Человек предаёт свою человеческую сущность, когда превращает какой бы то ни было полученный результат – пусть самый выдающийся и ценный – в раз и навсегда готовый стандарт жизни, в рутину. Он лишает себя человеческого достоинства, когда становится эпигоном самого себя или других, механическим повторителем, верным и суеверным рабом однажды сформулированных принципов, однажды созданных порядков и норм. Истина гибнет, если её фанатически отстаивают, если её втискивают в формулу – заковывают в жёсткие кандалы догмы и поклоняются ей. Ибо она живёт только в диалектическом процессе неустанный преодоления человеком

тигая предметность как человеческую предметность, как мир своей культуры, разум открывает в ней деятельностное бытие многих духовных центров этого мира культуры, многих личностных Я, а самого себя – как принадлежащего действительному процессу человеческого самосозидания, творческому процессу становления духовной суверенности. Как внутренний момент духовного самоопределения разум познающий есть также и *нравственный разум*. Это не какой-то другой, а один и тот же человеческий разум, развитый до полноты *этической* культуры, не изуродованный овеществлением и не выродившийся в бездуховный и безразличный сциентистски-конформистский рассудок. Однако в своей непосредственности, в индивидуальном самовосприятии и самосознании (интроспективно) нравственный разум дан как *совесть*. Тот, кто останавливается на точке зрения непосредственной и нерелективирующей совести, вместо того чтобы ставить превыше всего нравственный разум, ставит превыше всего лишь его непосредственную психологическую данность. Тогда получается, что творческий критический процесс остановлен в простом акте суда совести, которая выступает как некое абсолютное, изначальное достояние человека. Однако дело заключается не в том, чтобы отказаться от бессовестного рассудка, а в том, чтобы преодолеть в разуме его бессовестность, его голую техничность и служебность, тем самым освобождаясь от противопоставления нравственности её собственному свету. «Конфликт между совестью и разумом (рассудком) свидетельствует о грубой необразованности человека как в интеллектуальном, так и в собственно нравственном отношении» (Мильнер-Иринин Я. А. Этика, или Принципы истинной человечности. М., 1963. С. 133). См. также сб.: Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси, 1967. С. 281.

своей ограниченности и сама есть именно процесс. Чем дальше от примитивности уходит человеческая история, тем преступнее становится всякий фанатизм и слепота, готовность принимать на веру готовые идеи как раз и навсегда единственно истинные и следовать готовым решениям как единственно справедливым.

Коммунисты – это те, «за которых можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести...»¹ Для коммунистов истина как живой творческий процесс – превыше всего, превыше всякой заранее предусмотренной пользы, всякой наперёд заданной служебности. И в этом – их глубочайшая принципиальность, их подлинная партийность – партийность суверенно постигающего правду действительности разума. А ведь разум и есть «та универсальная независимость мысли, которая относится ко всякой вещи так, как того требует сущность самой вещи»². Чтобы правда открывалась во всей полноте и целостности, не отредактированная никаким ни злокозненным, ни благонамеренным субъективизмом, чтобы она не только не несла печати предвзятых соображений полезности и служебности, но и сама полностью определяла их понимание, – «правда не должна зависеть от того, кому она должна служить»³.

Борьба за коммунизм есть борьба за то, чтобы каждый из людей стал личностью. Подлинные революционеры-коммунисты относятся к действительности предельно критично и самокритично – как теоретически, так и практически. Они «возвращаются к тому, что кажется уже выполненным, чтобы ещё раз начать это сызнова, с беспощадной основательностью высмеивают половинчатость, слабые стороны и негодность своих первых попыток...»⁴ И без этого не может быть прогресса на пути к коммунистической общности.

Человек ответствен. И хотя сфера его ответственности в каждый момент ограничена, как ограничены его деятельные способности, однако её границы непрерывно раздвигаются вместе с развитием самого человека как субъекта предметной деятельности, вместе с усложнением общественных связей и опосредствований,

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 391.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 7.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 54. С. 446.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 123.

с возрастанием влияния и умножением последствий его дел. И если эта сфера оказывается неизменной, фиксированной или даже ограниченной «исполнительством», то, значит, человек утратил свою целостность, самостоятельность и суверенность. Значит, он переложил на кого-то или на «что-то» свою ответственность и отказался от контроля над последствиями своей деятельности. Замыкаясь в однозначно определённой «клеточке» и оставляя вне её пределов все те проблемы, о которых «не ему судить, не ему решать», он становится «рычагом» пользующихся им близких отчуждённых сил. Он как бы пытается практически опровергнуть тезис, что человек есть творец и «автор» своей общественной истории, – он не желает брать на себя такое «авторство». Но на деле он по-своему продолжает её «творить»: он и ему подобные сами же выращивают над собой иерархию функционеров, которые, принимая на себя ответственность *за* других, *за* массу, лишь концентрируют в себе и реализуют эту массовую безответственность. Произвол отчуждённых сил есть всецело продукт такого отречения от ответственности и контроля. Об этом говорит вся история классово-антагонистического общества.

Коммунистическое воспитание и есть воспитание всецело и реально ответственных людей-личностей – таких, которые не отчуждают от себя, не передоверяют никаким безличным силам ни одной из сторон своей суверенной деятельной жизни. Это воспитание целостной общественной самоответственности человека.

Человек всей своей жизнью делает себя обязанным понимать действительный смысл и значение своей деятельности. Он обязан разумным взором видеть всю полноту логики своей деятельности со всеми её связями и опосредствованиями, прямыми и косвенными влияниями и последствиями. Он должен знать, что он на самом деле творит в этом мире, и отвечать за это. И не имеет права прятаться от правды в утешительных идеологических мифах. Коммунизм предполагает мужество человеческого нравственного разума.

* * *

Принцип деятельностной сущности человека резюмирует самый последовательный гуманизм подлинно марксистской философии. Этот принцип – исток гуманистической революционности всего коммунистического мировоззрения. Однако никакой прин-

цип – даже самый лучший и вернейший – ничего не гарантирует заранее, сам собой, автоматически. Никакой принцип не избавляет от необходимости вновь и вновь встречаться лицом к лицу с противоречиями действительности как диалектического процесса, от необходимости *учиться* на уроках истории. «...Теперь мы уже знаем, какую роль в революциях играет глупость и как недюдя умеют ее эксплуатировать»¹. История учит, преподаёт уроки и заставляет жестоко платиться за недостаток критической рефлексии, за узость мысли и пренебрежение интеллектуальностью. История учит подлинному коммунизму.

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. С. 266. Эта мысль специально выделена В. И. Лениным в его «Конспекте Переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844 – 1883 гг.» (М., 1959. С. 310). «Невежество – это демоническая сила, и мы опасаемся, что оно послужит причиной ещё многих трагедий» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 112). Марксистская революционно-критическая мысль развивается и зреет в той мере, в какой она проникается гуманистической ответственностью за свои выводы и ориентированные ими действия. Она сильна своей «традицией борьбы против бездумной революционности» (*Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г.* Запретная мысль обретает свободу. 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966. С. 302).

АКТИВНОСТЬ?

Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем

Действовать, действовать – вот для чего мы существуем!

Иоганн Фихте

Ты думаешь, что действуешь, а это тобою действуют.

Иоганн Гёте

Собственно человек начинается с преодоления в себе вооружённого животного.

Трудно рассчитывать, что эти слова дойдут до сердцевины тех непроницаемо цельных натур, которые всегда отлично знают, чего им надо... Они ведь прочно защищены от беспокоящих смысловых напряжений, от магнитных полей насквозь проблемного человеческого бытия – панцирем житейского правила: «Не учите меня жить... и мыслить!» Что поделаешь – таков обывательский «здоровый смысл». На то он и «здоровый», чтобы непоколебимо верить в чёткое разделение: что хорошо и что плохо. Скажем, активность – это явно хорошо. Ну, а пассивность – совсем наоборот. Никакого беспорядка. И, как говаривал шварцевский Бургомистр, всё по-прежнему идёт своим чередом¹.

Однако тот, в ком самодовольная косность «здорового смысла» не победила стремление жить-мыслить поистине и чья душа ещё не приросла намертво к житейскому «опиуму», – тот, пожалуй, согласится положить на весы пытливого сомнения свою привычную активность. И посмотреть, что в ней есть подлинно весомого...

Тем не менее для начала попробуем не отрываться от уровня самой простой простоты.

Разве не активность отличает человека от всех природных существ – активность трудовая, производительная и, по привычке

так и тянет сказать: творческая!.. Человек изменил лицо своей планеты – возделал поля, построил города, запустил спутники, уже и до Луны как будто добрался. Человек – преобразователь мира. Он не ждёт милостей от природы и сам властно вырывает их у неё. Он – во всём уверенный хозяин, всем сумеет он распорядиться! И вообще история – не что иное, как прямая, восходящая от активности ещё робкой и слабой к активности такой смелой и могучей.

История – прямая линия?.. Может быть, вроде Невского проспекта? И тогда человечество надо изобразить стройно и уверенно шагающим – под мобилизующим и вдохновляющим лозунгом: «Долой маловеров! Да здравствует дальнейшая неуклонная активизация!» А впереди – впереди прогресса – наша сверхнаучная фантастика, легко преодолевающая всяческие грани на нашем земном пути.

Но вот действительная-то история, как давно было замечено, – далеко не тротуар Невского. Не случайно В. И. Ленин возражал против её выпрямления и идиллического приукрашения: «... Представлять себе всемирную историю идущей гладко и аккуратно вперёд, без гигантских иногда скачков назад, недиалектично, ненаучно...»²⁾

Пусть же будет так – про всемирную историю. А про отдельно взятого индивида – про каждого из нас с вами – нельзя ли всё-таки рассудить по-проще? Скажем, так, чтобы активность и пассивность были разделены совершенно чётко. И недвусмысленно противопоставлены друг другу раз и навсегда.

Кто любит порядок, тому и таблицы пригодятся. Первая из них – совсем обыкновенная.

Таблица как таблица

Актив		Пассив	
1	Приверженность, принадлежность.	1	Безразличие.
2	Участие, вовлечённость.	2	Безучастность, уклончивость.
3	Мобилизованность, готовность действовать.	3	Неготовность к действию.

4	Вмешательство, стремление все свои силы проявить во вне.	4	Невмешательство, замкнутость в себе.
5	Решительность в применении средств.	5	Нерешительность, сомнение в средствах.
6	Боевитость, преданность, вера в цель.	6	Отстранённость, сомнение в целях.
7	Воля к борьбе до победы.	7	Созерцательное состояние.

Согласитесь – тут всё прозрачно ясно. Азбука. И никакой вам премудрой диалектики.

А вот один исторический эпизод, бросающий тень на столь безоблачную ясность. Вспомним диалог между активным Люцием и пассивным Архимедом. Военачальник Люций – такой деловитый, собранный, преисполненный решимости действовать и преданный «Великому Делу». Напротив, интеллигент древности Архимед безучастен к этому «Делу», замкнуто-уклончив, ироничен.

«..Люций остановился в дверях, отдал по-воински честь и громко произнёс:

– Приветствую тебя, Архимед! ...Вот что, Архимед, я пришёл, чтобы предложить тебе работать с нами. Мы будем великой империей.

– Великой империей! – ворчливо повторил Архимед, – Нарисую я малый круг или большой – всё равно это будет только круг... Или ты думаешь, что большой круг совершеннее малого? И что ты более великий геометр, если начертишь большой круг?

– Вы, греки, всегда играете словами, – ответил Люций. – А мы доказываем свою правоту иначе.

– Чем же?

– Делом... Мы должны быть сильнее всех

– Что касается силы, – пробормотал Архимед, – то, видишь ли, Люций..., сила связывает.

– Что ты хотел сказать?

Да нет, ничего... Сила связывает...

– ...Слушай, Архимед, почему бы тебе всё-таки не работать с нами? Ты даже не представляешь себе, какие огромные возможности открывались бы перед тобой...

– Прости, – сказал Архимед, склоняясь над своей дощечкой.

– Что ты сказал?

– Я сказал, что такой человек, как ты, мог бы участвовать в завоевании мирового господства.

– Гм, мировое господство... – задумчиво произнёс Архимед. – Ты не сердись, но у меня здесь дело поважнее... Такое, что действительно переживёт нас с тобой.

– Что это?

– Осторожно, не сотри моих кругов...

Несколько позже было официально объявлено, что известный учёный Архимед погиб в результате несчастного случая»³⁾.

Так кто же здесь прогрессивнее – актив или пассив? Победоносный, шумно-блестящий герой «Великого Дела», блюститель «Высших Интересов»? Или вовсе не шумный и не блестящий, уединившийся в своём кабинете маловер, пренебрегший – подумать только! – «огромными возможностями» из-за какого-то там нравственного самокопания!? Кто? – Боевитый и энергичный, готовый на всё оптимист-борец? Или оторвавшийся от практики и погрузившийся в свои теоретические изыскания созерцатель?

Понадеемся, что всякий, в ком манера соображать только по таблицам не вытеснила живого человека, станет на сторону Архимедов – против Люциев. Станет на сторону Архимедов вопреки всем попыткам Люциев отнять у своих жертв и присвоить себе их достоинства. И, пожалуй, теперь придётся вообще поставить под подозрение «табличное» противопоставление актива и пассива. Ибо за отрадно простыми и ясными рубриками, как оказалось, таятся далеко не простые, весьма различные и даже диаметрально *противоположные* смыслы.

Посмотрим же, откуда берутся эти смыслы и что делает их противоположными. Вряд ли дело тут в каких-то частных ситуациях, далёких от общественного содержания жизни. Напротив, дело как раз в том, что любая активность и любая пассивность предстаёт как чьё-то конкретно-личностное качество лишь внутри широкого контекста истории. И противоположности тут сугубо исторические.

А это в свою очередь значит, что в нашем споре с упрощением, соблазняющим нас своей очень правильной таблицей, теперь одержана существенная победа: проблема возвращается на почву культурно-исторического процесса. В этом процессе всег-

да и всюду царит драматизм противоречий, действуют противоборствующие тенденции, сталкиваются между собой социальные противоположности, в том числе и классовые... В этом процессе всё пронизано диалектикой, которая...

Но стоп! Торжествовать рановато. Ибо упрости́тельство успело отступить на заранее подготовленные и оборудованные позиции. Оно готово к реваншу. Ведь не следует думать, будто стóбит только упомянуть о противоположности между чем-то и чем-то, – так уже от одного этого упрости́тельство сгинет, словно от магического заклинания. Нет, пока что оно не только никуда не сгнуло, но и полно́ решимости доказать, что умеет здо́рово крепко противопоставлять и в корне размежёвываться. Оно настроено весьма воинственно и бросает диалектике вызов...

Давным-давно в различных фольклорных преданиях и религиозных учениях вызревало представление-мифологема, будто в основе всех основ мироустройства – *две* Силы, *два* полярно противостоящих друг другу самостоятельных Начала. Поскольку их два и каждое из них абсолютно могущественно, то ни одно из них не может взять перевес над другим. Они остаются навсегда равными друг другу, взаимно эквивалентными, зеркально-симметричными в своём вечном противоборстве и бесконечной вражде. Мир изначально и во всём *двойственен*, разъят и размежёван, будучи полем брани между Божеским и Дьявольским, Светом и Тьмой, вселенским Плюсом и вселенским Минусом, Материей и Анти-Материей, Нашим Абсолютом и Контр-Абсолютом. Эти два начала-Абсолюта властвуют во всём сущем, во всём соприсутствуют, всё делают разорванным на полярные, враждебные крайности. И великой непримиримости, великой священной войне между ними нет ни конца, ни края. Вот в этой-то непримиримости, в этой всепронизывающей смертельной борьбе и заключается источник и резон всяческой былой, нынешней и грядущей активности!

На войне, как на войне! Важно в конечном счёте лишь одно – устремлённость к беспощадному сокрушению и испепелению Иного Полюса, всего того, что Контр и Анти. Всё остальное относительно не важно. Ведь всё формально обречено быть не чем-то самим по себе сущим, а лишь средством, лишь орудием, служащим вечной войне Полюсов. Мир погружён в нескончаемую варфоломеевскую ночь. И в нём нет места для иных целей, для

иных интересов, кроме милитарных; нет задач, кроме подчинённых одной единой стратегической – ударить поэфффективнее по враждебному Полюсу, нанести ему максимальный ущерб. Всякое созидание тут должно служить разрушению, дружба – вражде, примирение – обострению, обретение – лишению, жизнь – смертоносности. Цена принадлежности своему Полюсу тут определяется степенью воинственной направленности против чужого Полюса: нечто является и признаётся *своим* не в силу каких-то внутренне присущих ему качеств, конкретной природы и т. п., а исключительно потому и постольку, поскольку это нечто – *анти-чужое*, *контр-враждебное*. Всё измеряется и оценивается лишь по шкале, показывающей, сколько имеется градусов этого самого *анти...* И все возможные вопросы в конечном счёте сводятся к одному единственному: «Qui prodest?» – «кому выгодно?», какому Полюсу служит средством разрушения Другого...

Такова уж эта мифологема о всесветной двойственности (выражаясь поучёней: бинарности, дуальности) и извечной лютой взаиморазрушительности Двух Абсолютов.

Вот за эту-то мифологему и хватается упростиельство *вместо* диалектики противоречий: мифологема ему ближе и роднее. Усваивает и смело применяет на практике. Раз всё дело в размежевании на две, – значит, и актив, и пассив надо поочерёдно принципиально размежевать – и проблемы как не бывало! Получается –

Реванш-таблица
(принципиально раздвоенная)

«Актив вообще» не бывает, бывает только		«Пассив вообще» не бывает, бывает только	
<i>Актив Наш</i>	<i>Актив Не-наш</i>	<i>Пассив Наш</i>	<i>Пассив Не-неш</i>
Плюс	Минус	Минус	Плюс
См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 слева.	См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 слева.	См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 справа.	См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 справа.

Надлежащий порядок восстановлен. Теперь Люций получает прописку в отрицательной второй колонке, под рубрикой *Не-нашего Актива*, а Архимед – в положительной четвёртой колонке.

ке, под рубрикой Не-нашего Пассива. Всё стало на своё место. И главное – *прямолинейность* исторического движения тоже восстановлена в своих правах, правда ценой удвоения: отныне у неё *не одна*, а *две* противостоящие друг другу линии – Наша и Не-наша. Ведь всё-таки линия! Никакой кривизны, никаких сложностей, всё ясно, как на графике...

Однако давайте-ка посмеем приглядеться критически к этому образчику аккуратистской упорядоченности. Хотя противоположные активности тут размежеваны как будто с предельной резкостью, тем не менее по своему внутреннему существу они во все никак не различены. И вообще на этом грозно-размежевательском пути, обставленном воинственными ярлыками и кличками, нам не сыскать при всём старании никаких содержательных оснований для противопоставления, скажем, активности духовно-богатой и бездуховной, примитивно-механической. Даже между созиданием и разрушением принципиальную грань тут не провести. Разницу тут можно ухватить исключительно в их внешней принадлежности, только в тех направлениях, куда они повернуты – то ли от плюса к минусу, то ли в обратную сторону. А сама по себе активность, какова бы она ни была, вся одинаковая, на одно лицо. Ибо одинаково во всех случаях непонятная, не раскрытая в её существе. Как будто всё дело – только в приписываемых к ней знаках – плюсе или минусе, в зависимости от которых она становится либо *про-активностью*, либо *контр-...* Так сказать, *ре-активностью*. Воистину, «по форме правильно, а по существу издевательство».

Если же мы не хотим, чтобы размежевательская показуха закрывала путь к действительному, непредвзятому анализу, обратимся к выявлению *внутреннего* содержания активности, отвлекаясь от внешне-служебных функций, от способов её утилизации и эксплуатации. И не будем спешить с выводами о плюсах и минусах при искомым величинах, ещё не разобравшись в самих этих величинах. Коль скоро будет суть дела, – будут и знаки!..

Итак, начнём наш анализ не с того, куда и как подключена человеческая активность, а с культурно-исторического, социального смысла, внутренне присущего ей самой. Ведь социальная суть – это для неё вовсе не некое Другое дело, с которым она вступает в связь или к которому примыкает, отдавая себя в его распоряжение. Нет, это – *её собственное дело!* Суть не привходит задним чис-

лом, но вырабатывается процессом становления. Поэтому, чтобы понять её, надо вникнуть в то, что в ней подытожено и что не подытожено. Чтобы уразуметь место и роль активности в истории, надо проследить и понять историю её собственного становления. Выяснить, вобрала ли она в себя на деле опыт прошлых эпох, их Думы, или не вобрала, переросла их или ещё не доросла и только собирается в них по-своему вступить сегодня?.. Овладела ли критическим Былым⁴⁾ или, наоборот, Былое тяготеет над нею... Приняла ли духовную эстафету всех Архимедов культурной истории или же пытается вломиться в современность по-люциевски?

Ага! Вот в чём дело, – воскликнет злорадствующее упрости-тельство, – знаем мы эти диалектические интеллигентские штучки: просто тут хотят всех Архимедов протащить *в свои!*..

Что ж? Если мы того внутренне заслужили... Если мы действительно стали достойны быть для Архимедов *своими*, если приобщились вполне к *их* творческой жизни и обрели право записаться с ними в одну категорию?!.. Ведь Архимеды – это те, кто сконцентрировал в себе всечеловеческую культурно-созидательную энергию, чтобы щедро излучать её, помноженную на творческое деяние, в наше настоящее и будущее. Они – искатели новых «точек опоры» для нашей жизнеформирующей деятельности. Они – первооткрыватели живительных источников, питающих устремления нашей активности и делающих её всё более человеческой, пусть устремления не всегда благодарные... Без помпезного шума и официально-парадного блеска ведут Архимеды свою скрытую от поверхностного взора, независимую от всяческой суеты смысловую работу, даруя истории нашей – новые ценности, новые богатства культуры, которыми сто́ит жить, новые «измерения» нашей действительности. Из их работы рождается подлинно непреходящее, бессмертное.

Однако *подле* них обычно находились ещё и Люции. Эти функционеры казённой власти над людьми, средоточие обезчеловечивающей мерзости классового общества. По природе своей Люции не способны относиться к Архимедам как-нибудь иначе, чем как к своему средству. И обращаются к ним ради нужного им эффекта. При этом Люции всегда считают первопричиной архимедовских деяний не что иное, как свою собственную корыстно-меценатскую волю и утилизаторски-организаторскую хитрость... Но если их милостивое дозволение и поощрение не

окупается, – горе Архимедам, Ванини, Бруно! Под отклоненцами разжигаются костры, в которые, кстати сказать, всегда активно подбрасывают дровишки «святые» простакки своей эпохи.

Вопреки табличным ожиданиям, бывали в истории и такие Архимеды, которые шли на компромиссы и не пренебрегали хотя бы частью тех «огромных возможностей», которые оставались под тяжёлой лапой люциевских властей предержавших. Может быть, Архимеды делали это с необоснованной надеждой впоследствии искупить падение и повторить галилеевское «А всё-таки она вертится» полным голосом?⁵⁾ Может быть. Только вот в какую же графу их внести? Гёте-поэта – сюда, а Гёте-министра – туда? Достоевского-гуманиста – сюда, а Достоевского-почвенника – туда? Но сколько же тогда надо рубрик? И где же тогда чёткость? Где однозначность?

Вездесущая однозначность начинается в жизни каждого с ранних лет – тогда, когда возникает необходимость *выбирать* между подсказками подражательства и применением своих собственных силёнок для решения жизненных задачек, пусть пока ещё маломасштабных. Выбирать между удобным и лёгким путём использования чего-нибудь готовенького – и всегда тернистым путём самостоятельной выработки себя в человека. Чистые крайности тут бывают редки – чаще случается, что мы бываем немножко Гёте, немножко Достоевским... Конечно, именно в юные годы просыпается жажда Подлинной Истины, Совершенной Справедливости, Чистой Красоты. И стремление постоять за них бывает поначалу таким непосредственным, бескомпромиссным, максималистски-горячим. Но вместе с тем именно юным годам не менее свойственно стремление хаотически перенимать и уносить в себе – подобно мутному потоку вешних вод массу готовых образцов всяческого «взрослого» поведения. Из этих образцов наскоро сшивается и склеивается сценарий для разыгрывания ролей – то ли совсем пластичных и послушно поддающихся направляющему влиянию, то ли упрямо негативистских и принимающих те же готовые рецепты, только в перевёрнутом вверх ногами виде – как «анти-рецепты». На пути усвоения ролей – как позитивно-приспособленческих, так и в меру негативистских служащих острой приправой к пресному блюду послушания, – открываются поистине «огромные возможности» преуспеть в использовании всяческих стандартов и ритуалов цивилизованности. Преуспеть, *минуя*

«ненужные» и «бесполезные» сложности и премудрости, таящиеся за внешними формами – в культурном содержании человеческой жизни, в человеческой духовности и человеческой душевности.

А ведь упрости́тельство, которое явно не любит ничего кривого и окольного, как раз за эти возможности и ухватывается – ему подавай путь прямой, кратчайший и никаких отклонений! Кому делать нечего, – тот пусть позволяет себе заниматься (если ему позволят...) всяческими самораскопками в архивно-музейных залежах культурной истории, среди касталийских символов⁶⁾ и отзвуков минувшего... Но кто измеряет дело его пользой, тому недосуг отвлекаться. Такой мешкать не станет!

В самом деле, сто́ит ли вникать в *вопросы*, всегда заключающие в себе некоторую смысловую невыясненность, – такова уж природа живого познания, – сто́ит ли возиться с вопросами, если имеются готовые, отчётливо ясные *ответы*?! Сто́ит ли вдумываться в *доводы*, в переплетения длинных цепей аргументации, если можно воспользоваться краткими *выводами* без всяких доводов?! Сто́ит ли соваться в перипетии процесса выработки *суждений* и в подоплёку столкновения между ними, если даны готовые *оценки*?! Сто́ит ли влезать в превратности процесса установления различных норм, их пересмотра и замены другими, если можно взять определённые *нормы* как нечто безусловное?! Сто́ит ли вообще ввязываться в диалектику противоборствующих антитез, которыми живёт всякое *содержание*, – в проблемные противоречия, – если можно ухватиться за непротиворечивую простую форму, за готовую *формулу*! За отчеканенный лозунг! Бери его себе, подковывайся, вооружайся и – действуй!

Закономерность такова: в той мере, в какой полное противоречий внутреннее содержание культуры игнорируется и оставляется вне пределов усваиваемых внешних форм, – в той же мере эти формы остаются сугубо *внешними* также и для формирующегося человека. Они не затрагивают его внутреннего мира, не захватывают его души, не наполняют собою его существа, не преобразуют его, не воспитывают, не дают духовной пищи, из которой он мог бы заново вырастить своё Я, чтобы сформировать себя в личность. Внешние формы застревают на периферии его души, а сама душа остаётся отгороженной от ценностей и духа культуры, не высветленной ими – слепой и тёмной. Вся «цивилизованность» оседает в

виде поверхностного наносного слоя – панциря, – прикрывающего собой грубое, инстинктивно-дикое «нутро» (поэтому, всё глубже узнавая такого индивида, сталкиваешься не с возрастающей сложностью и тонкостью его существа, а наоборот, – с чертами, которые чем интимнее, тем примитивнее).

Спору нет – в статистическом большинстве случаев даже весьма грубое *нутро* всё-таки впитывает в себя *кое-что* из многообразных культурных влияний и веяний окружения. И это самое «кое-что» варьирует в достаточно широких пределах... Тем не менее позволим себе такой мысленный эксперимент: пусть наш «испытываемый» индивид имеет *стерильно* чистое нутро и тем самым воплощает в себе в чистом виде отношение к культуре как к чему-то *орудийному*, т. е. чему-то такому, чем вооружаются, подковываются и т. п. Предположим это и посмотрим, что это означает и к чему ведёт...

Может ли такой «*двуслойный*» упрости́тель быть нашим с вами современником? Формально – может. А по существу он не сёт в себе ту дремучую первобытность, которая ещё не ведала ни античности, ни Возрождения, ни Просвещения... Ведь индивид, внутренне ещё не переживший дух минувших эпох и не вобравший в себя их культуру, это только *кандидат в современники*. Действительно, путь в современность достаточно сложен и труден. И не поддаётся сокращению. Всякая попытка прорваться в сегодняшний день, минуя этот долгий путь, приводит лишь к фальши, к подделке. Усвоение готовых внешних форм цивилизованности – это и есть типичнейшая *подделка* под «букву» современности, крайне далёкая от её исторически наполненного духа.

Чтобы быть современником, надо уметь многое видеть, знать и понимать. А упрости́тель просто подгоняет свою память под требования, которыми формально удостоверяется знание, без выработки в себе способности обладать знанием как чем-то своим собственным. И, значит, «знание» остаётся для него чужим, лишь механически повторяемым, просто «багажом» или инструментарием, чужеродным средством, к которому приходится прибегать... Современность требует широкого развития художественного вкуса. А упрости́тель вместо развития своих способностей присваивает и повторяет чужие мнения и оценки. Современность предполагает глубокую нравственную культуру личности. А упрости́тель вместо внутренней работы над своей непосредствен-

ной индивидуальностью, вместо преобразования её выдаёт чужие убеждения и нормы жизни за свои собственные. Он лишь подделывается под убеждённого человека – человека принципов. При этом подделка может быть как бессознательной – в случае слепой искренней веры, так и сознательной – в случае веры притворной. Никакого существенного различия тут нет: в обоих случаях чужое мыслительное достояние, закованное в омертвевшую форму, присвоено подобно вещи. В обоих случаях происходит не возвышение человека до уровня мировоззренческой и нравственной суверенности, не обогащение его духа, а, напротив, его принижение. В обоих случаях человек отказывает себе в возможности и праве обрести собственные внутренние нормы своей жизни, открыть и самому утвердить её высшие ценности, её принципы и святыни, которые могут быть только итогом самостоятельной выработки и самостоятельного решения, принимаемого всеми силами души и духа. А ведь человек, для которого нет ничего святого и подлинно великого, ничего бесконечно ценимого, тем самым лишён глубочайших корней своей личности. Он – индивид без человеческой сердцевины... Зато по внешним признакам и формальным показателям он «проходит»: знает то, что надо, судит обо всём, как положено, да и нормы вроде бы чтит и соблюдает, какие приняты... Снабжён «всеми жетонами благонадёжности и стопроцентности». Всесторонне правильный, без всяких индивидуальных претензий, – именно потому, что всесторонне поддельный, хорошо подогнанный, приспособившийся к «положенному и принятому».

Подгонка самого себя к готовым формам цивилизованности неминуемо вытесняет и губит в человеке самую возможность развить в себе личностные способности: его оставшееся грубым и тёмным индивидуальное «нутро» научается пользоваться багажом подделок и приспособлений – обретает «умение жить». Главное состоит в том, что все готовые выводы и оценки, нормы и лозунги остаются не более чем *средством* для этого самого «нутра», лишь его инструментарием, измеряемым степенью его полезности и эффективности... А ведь в качестве служебных средств человеческие способности развиваться не могут! Они могут развиваться только как самоцельные сущностные силы человеческого Я. Вот и получается, что, даже столкнувшись с настоящими познавательными задачами, такой «двуслойный» индивид включает по

привычке не свою прежде пытливую мысль (в детстве у кого она не бывает пытливой!), а память. Вместо живого художественного восприятия он пускает в ход только умение держаться за стандарты и стереотипы. А когда от него требуется определённая позиция, определённое собственное мнение и все качества, которые подытожены человеческим нравственным разумом, т. е. совестью, поскольку она – зрячая, мыслящая совесть, – тогда он прибегает к своему умению отгородиться и закамуфлировать ссылкой на чужую позицию, на чужие мнения, чужую нравственность. Вместо совести в нём работает хитрость – «гибкость и изворотливость» мысли, ориентация в авторитетах, навык перекладывать ответственность на других и прятаться за их широкими спинами. Особенно помогает при этом апелляция к якобы неодолимо фатальному давлению окружающей среды и обстоятельств, к неколебимому порядку вещей, к принятым предписаниям типа «положено – не положено».

Мы видим, таким образом, что приспособленчество, доходящее в своём идеале до автоматического конформизма, возникает и складывается вовсе не на почве созерцательной мечтательности и «непрактичной» интеллигентности, вовсе не в результате избытка духовного развития, которое отвлекло силы индивидов от утилитарно-земной активности и сделало их пассивными перед лицом властных обстоятельств. Тенденция конформизма есть продукт *делки* – сознательной или бессознательной – между двуслойным индивидом и безличными формами цивилизованности: он делает себя служебно-конформным *средством* безличной цивилизации в той самой мере, в какой относится к этой цивилизации как к своему *средству*, как к источнику *пользы*. Всё начинается с неусвоения внутренней диалектики и духа культуры, с того, что индивид ставит себя вне *содержания* культурной истории. Беря себе только безлично-внешние формы и превращая их в утилитарное орудие, служащее его тёмному, незатронутому культурой нутру, такой индивид тем самым и ко всей человеческой культуре в целом вступает в *утилитарное* отношение. Его нутро становится центром внешне-приспособительного поведения в той же мере, в какой он становится центром скрытого под ним утилизаторского отношения ко всему сущему. Следовательно, конформизм есть не результат пассивности возвысившегося над материей духа, а продукт *бездуховной активности* тёмного, утилизаторского нача-

ла, для которого вся культура есть только фонд орудий, только багаж-инструментарий, только сумма имеющихся налицо готовых, внешних, безличных форм – нечто совершенно мёртвое и вещное.

Однако там, где нормальные показатели и поверхностные признаки наделены самодовлеющим значением, именно такая, бездуховная активность выигрывает своей эмпирической очевидностью, своей наглядностью. Ничто внутри неё не мешает ей обнаружить себя во вне шумно и броско, повсюду пролезать на поверхность и демонстрировать свой внешний успех, который она всегда умеет вырвать у обстоятельств, каковы бы они ни были. Поэтому она очень скоро начинает притязать быть типичной, а затем и – единственно правильной, образцово-показательной активностью вообще. В сравнении с нею развитие личностных качеств обречено ступсешаться и отстать. Ведь пока это лишённое сокращённых путей, долгое и трудное развитие возится со своими проблемами и никак не выберется из сферы «незрелости», всё ещё занятое внутренней работой самоформирования, – скороспелая упростительская активность уже успевает ухватиться именно за внешние действия. Она улавливает признаки и очевидные символы ведущей тенденции, приспособливается к её элементарным требованиям, вызубривает её лозунги и вот она уже примазалась к самому прогрессивному прогрессу, уже прочно вцепилась в него... Незрелые всё ещё не готовы, всё ещё пребывают в пассиве, а она уже такая... на всё готовая! Уже такой зрелый актив!

Контр-таблица № 1

Уже – актив		Всё ещё – пассив	
1	Деланная, корыстно-утилитарная заинтересованность, маскирующая непонимание и безразличие к сути дела.	1	Отсутствие интереса из-за незнания, поиск содержания, интересного по своей внутренней сути и безотносительно к прочему.
2	Тяга примкнуть к ведущему течению, войти в его русло, перенять ролевое поведение.	2	Отказ примыкать и участвовать в чём-то таком, что не вытекает из внутренней потребности.

3	Самоуверенная готовность действовать по сложившимся стереотипам поведения, подгоняя себя под них.	3	Неуверенность в себе, незавершённость индивидуального духовного развития, потребность продолжить его без подражательства.
4	Стремление выдать себя за уже зрелого и стопроцентного, показное функционирование, ставка на внешний эффект.	4	Воздержанье от некомпетентного вмешательства, непринятие внешних эффектов и показухи, сосредоточенность на развитии своих сил.
5	Попытки обойти трудности и игнорировать проблемы, избрание пути по-легче и покороче, стремление пробиться натиском и бойкостью.	5	Озадаченность сложностью проблем, требующих честного освоения, нерешительность из-за сомнения в путях и средствах, неприятие «лёгких» путей.
6	Склонность выдавать полезную для себя веру в провозглашённые цели за внутренне выработанную убеждённость.	6	Незавершённость процесса выработки самостоятельной внутренней убеждённости и целевой ориентации, неудовлетворённость ею.
7	Рост негативно-мстительных чувств ко всему неоднозначному, не поддающемуся утилизации, проблемному, творческому; жажда табличной простоты в мире.	7	Постепенное вызревание творческих способностей, развивающихся в климате многозначности и проблемности и несовместимых ни с каким утилитарным отношением и с табличным упрощением.

Бездуховная активность, исходящая из тёмного нутра, – это сила не только опустошённая, но в такой же мере и опустошающая. Носитель этой силы и её воплощение – *активник-упроститель* – не только изготавливает себе из цивилизованности панцирь и оружие, но и пролезает в какое-нибудь влиятельное общественное движение, в какое-нибудь Историческое Дело. При этом для активника-упростителя совсем не важно, прогрессивное это дело или консервативное, – важно, чтобы оно выглядело многообещающим, перспективным и надёжным. И столь же не важно, превращается ли это дело из прогрессивного в консервативное или наоборот... – важно, что оно остаётся господствующим, авторитетнейшим, универсальным в его глазах. И вот этим самым своим конформистски-усердным, автоматически ролевым служением, насквозь пронизанным неспособностью внести вклад

животворящей обновляющей инициативы, и непримиримым неприятием такого «отклоняющегося поведения», этим приспособленец накладывает на всё вокруг себя мрачную печать своей уныло торжествующей, всеизглаживающей бездарности.

Присмотримся же повнимательнее к обратному воздействию двуслойного активника-упростителя на ту общественную среду, к которой он приспособляется и в которую вращается.

Чем законченнее становится этот тип, тем сильнее сказывается разлад между грубо-натуральным его нутром и утилизуемой им совокупностью внешних форм цивилизованности. Нутро пребывает в своей первобытной простоте, тогда как мир утилизуемых средств всё-таки постоянно усложняется, становится всё запутаннее. Нутро нуждается в однозначности, а между тем мир вокруг становится всё более многозначным, всё более проблемным и «хитрым», полным диалектического коварства, которое совершенно парадоксально и недоступно естественному «здоровому смыслу». Нутро хочет чувствовать себя полноценным, а весь мир только и делает, что демонстрирует крайнее убожество двуслойника даже сравнительно с его собственными средствами камуфлирования, ролями и масками, приспособлениями и инструментами, чем вызывает в нём всё больше обостряющееся ощущение неполноценности, грызущую зависть и жгучую мстительность... В страдающем нутре зреет сначала подспудное, потом всё более настойчиво требующее выхода наружу требование устранить этот разлад – привести сложный мир в соответствие с простотой нутра. *Уравнять* всё более высокое с ним, сделать окружающую действительность эквивалентной ему; низвести ВСЁ до уровня его внутреннего НИЧТО, чтобы он мог чувствовать себя тождественным этому ВСЕМУ.

Так постепенно в тихом и послушном службисте и педантичном аккуратисте, чья активность пунктуально и ревностно соблюдает предписанные стандарты и распорядки, каноны и ритуалы, накапливается мстительно-разрушительная энергия, некая иррационально-бунтовщическая злоба. Эта энергия, эта злоба направлены против всего того, что вызывает у него мучительную растерянность и что не вписывается в его героизм, – по существу против всего содержания культурно-исторического процесса, вне которого он себя поставил. Это – бунт против диалектики истории вообще. Поэтому, когда личина педанта-аккуратиста рас-

кальвается и сбрасывается, негативная энергия иррационального взрыва диких страстей оказывается способной проявить себя адекватно только вне всякой логики созидания, только в разрушении, в попрании ценностей, надругательстве и т. п. Однако эта разрушительная, анти-культурная энергия ищет для себя каких-нибудь *чрезвычайных* ситуаций, сопровождаемых нечеловечески-жестоким обострением борьбы. А если таких ситуаций, увы, нет, то готовый взорваться активник испытывает потребность в искусственном обострении реальных конфликтов, в разжигании враждебности, в создании атмосферы, где могли бы быть приняты экстраординарные меры и где можно наконец-то «дорваться» до самых грубых, неприкрыто-насильственных средств. Он страстно жаждет обострений. Всячески распаляет в себе фанатическую боевитость, прямолинейную решимость. Пышно *героизирует* экзатические порывы и истерию одержимости. Да ему, собственно, и жить-то нечем, кроме ожидания предстоящего ему миропотрясающего подвига. Ибо только по ту сторону всех граней и ритмов культуры, с её тонкой логикой и её нравственной ответственностью, только в нечеловеческом иррациональном разрушительстве способен он утвердить себя – своё *взбесившееся Ничто*. Ибо только в разнузданном, безудержном *активничаньи*, где «всё позволено», только в дьявольских «пламенных» порывах и всецело бесчеловечных «подвигах» способен он чувствовать восполнение своего внутреннего холода и пустоты: искусственно распаляя себя и взвинчивая, он пытается отделаться от ощущения своей совершеннейшей мертвенности.

Контр-таблица № 2

Актив ультра-активный, дальше некуда		В сравнении с ультра-активом – вроде бы пассив	
1	Слепая иррациональная приверженность, принадлежность.	1	Приверженность только по убеждению, с «открытыми глазами».
2	Слияние с толпой, ретивое бодрчество.	2	Участие только по зову нравственного разума.
3	Бездумная отданность действованию очертя голову.	3	Способность к трезво-критическому выбору.

4	Бегство от самоанализа в сфере шумных массовых действий и «мероприятий».	4	Самоанализ и самовоспитание, основанное на бесконечности жизненных уроков.
5	Прямолинейность, неразборчивость в средствах, безответственная лихость и грубость, тяга к насилию, стремление не решать проблемы, а уничтожать условия, в которых они могут возникнуть.	5	Нравственная ответственность и отвержение средств недопустимых; «В нашем идеале нет места насилию над людьми» (В. И. Ленин) ⁷⁾ ; обращение к насилию только как временно вынужденному «языку противника».
6	Фанатизм и жажда самых обострённых ситуаций, попытки подавить силу правды силой веры, героизация экстатических порывов, «свободных» от логики и нравственности.	6	Подконтрольность целей суду нравственного разума: «можно ручаться, что ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести» (В. И. Ленин) ⁸⁾ .
7	Взрывы разрушительной энергии и озлобленности против логики культурно-исторического процесса вообще, против человеческой сущности; иррациональное бунтовщичество.	7	Мужественно-сдержанная энергия, логика которой тождественна логике саморазвития культуры; энтузиазм, умудрённый опытом и рефлексией; гуманистическая революционность.

Итак, тихий приспособленец, вооружённый средствами цивилизации, но сохраняющий своё нутро внекультурным, – чем-то вроде вакуума, – именно в силу этого превращается в иррационально бунтующего разрушителя. Однако это превращение ещё должно быть конкретизировано: надо отыскать ту форму социальности, для которой он оказывается индивидуальным элементарным бытием, «клеточкой». Ради решения этой задачи рассмотрим, что получается из процесса взаимодействия *многих* индивидов-двуслойников.

Натуральное нутро двуслойника нуждается не только в изглаженно-упрощённом порядке вещей вокруг себя, но ещё и в том, чтобы другие индивиды обладали столь же натуральным нутром и чтобы контакты с ними замыкались именно на *нутряном* уровне, короче говоря, – нуждается в обществе себе подобных. Однако, беря из человеческой культуры только омертвелые внешние формы и относясь к ним исключительно как *служебным* орудиям, подчинённым принципам утилитарного функционирования,

двуслойник тем самым делает себя отгороженным от других индивидов в области культуры: между «орудийными существами» не может быть никаких контактов, кроме орудийных, рассудочно-технических, овеществлённых⁹⁾. В результате получается, будто именно культура – и чем она более развита, тем в большей степени, – отнимает у двуслойников возможность контактировать друг с другом на адекватном уровне. Эта проклятая культура денатурализует всё вокруг и окружает каждое «живое», нутряное существо целым миром громоздких структур и непонятно-усложнённых функций, миром Науки, Техники, Урбанизма. Так что двуслойники восстают против культуры ещё и потому, что *только вне её* способны они вступить в адекватные их нутру контакты и найти *своё*, соответствующее им общество, свой *Род*.

Потребность двуслойников в обществе вовсе не есть потребность в *общении*. Ибо своим содержанием общение может иметь только содержание культуры, её творческий дух, её проблемное движение, её творческую открытость и вечное беспокойство процесса искания. А главное – *общаться* в строгом смысле этого понятия способны между собой только вполне самостоятельные человеческие Я, вышедшие за пределы своей «конечной природы» и обретшие себя как культурно-исторические индивидуальности, как самостоятельные индивидуальные воплощения бесконечных потенций человечества. Во всяком случае общение имеет место лишь в той мере, в какой достигается такое самообретение и такая самостоятельность. Только суверенные автономные центры – личности, – каждая из которых концентрирует в себе всю интенсивную полноту богатых смыслов, вырабатываемых преемственным процессом многомерного общественно-человеческого развития – историей, – только они поистине нуждаются в полноте общения, в его универсальности. И живут им. Напротив, потребность двуслойников в *Роде* есть потребность не в общении между автономными личностями, а во внекультурной, немой, нерелефированной общности, в *нутряной принадлежности*. Это как раз и есть стремление уйти от «ложно-усложнённой» культуры в натуральную материю *Рода*, спастись от всех атрибутов «разъедающей» автономизации, приносимой человеческим общением, – «возвращаясь» к иррациональной соборности, к слиянию во всеединство Абсолютного Целого.

И это не удивительно. Ведь сфера утилизуемых двуслойниками средств цивилизованности при всей их выхолощенности не может изолировать его полностью от непрестанно возникающих в содержании культуры проблем, от трудностей и сложностей, бросающих вызов суверенной способности самостоятельно выбирать, принимать творческие решения, брать на себя ответственность. Вот эта вновь и вновь воспроизводимая проблемность, многоплановость и многозначность, эта диалектическая полифония культуры, требующая способности *выбирать, творить и отвечать* в самом глубоком нравственном смысле этих понятий, этот бесконечный самопротиворечивый процесс самоусложнения культурной жизни разверзается перед упростиателем-активником как самая страшная, самая чудовищная пропасть. Перед ней он окончательно теряет ощущение устойчивой надёжности и гарантированности бытия; мучительная растерянность и чувство неполноценности подавляют его. Всё нутро его содрогается перед диалектическим ритмом культуры. И он в ужасе шарахается прочь от этой пропасти – к однозначно-непротиворечивому, натурально-простому, надёжно-гарантированному Началу, готовому поглотить его в себе и избавить от самостоятельности и творчества. Он призывает себе на помощь Род, который бы в качестве Абсолютного Целого господствовал над всеми своими частями. Ему нужен Род, который бы всеподавляющей мощью своей обеспечивал желанную простоту и нивелированность бытия, его уравнивание с Ничто и его несомненно *нутряной*, прочно беспроблемный характер. Род, который бы вместо каждого из активников и *за* них всё решал и за всё отвечал, который был бы единственно правильной инстанцией и абсолютной силой, всем на свете ведающей и всё сотворяющей. Не находя в себе самих смысловой опоры жизни, активники хотят иметь в Роде безоговорочную Опору существования. Не будучи способны сами выработать ориентацию в мире, они находят в Роде непререкаемый Авторитарный Авторитет, который направляет их туда, куда положено, и указывает своим магическим перстом путеводную звезду судеб. Так выросший из приспособленца иррациональный активник приходит к тому, что отдаёт себя в распоряжение манипулирующего им авторитаризма.

Отныне вся мстительно-разрушительная энергия тёмного нутра передаётся Родовому Абсолюту и иррациональные побуж-

дения активников получают в нём надёжно-гарантированную индивидуальную основу и направляющую силу. Однако ничего принципиально нового не происходит: авторитаризм лишь демонстрирует со всей убедительностью, что *активность* двуслойного активника не была его *личностной* силой и что нутро его есть нечто, по природе своей безличное и антиличное. В авторитаризме находит своё завершение также и принцип полезности, или орудийности: всякое использование средств с безразличием к их содержанию, всякое подчинение культуры утилизаторскому нутру есть одновременно предоставление нутра в использование и подчинение господству безличной силы...

Но с того момента, когда активничанье двуслойного индивида становится прочно «канализованным» и чётко манипулируемым, когда он окончательно вмуровывает себя в авторитарный *Порядок*, – тогда *его* активность превращается в активность *Рода*, в активность *Других* по отношению к нему. Она становится родовой отчуждённой силой, приложенной к нему сверху. И тогда на его долю выпадает – *пассивность*. Мир утилизуемых средств, мир орудий утрачивает видимость индивидуальной принадлежности и явным образом выступает как принадлежащий Роду. Только Род есть подлинный центр утилизации всяческой цивилизованности. Отдельному же индивиду остаётся быть лишь обывательским *нутром как таковым* – быть наедине со своей опустошённой и мертвенностью в качестве бесформенного податливого материала для Родовой активности.

В то же время принадлежащий Роду мир средств находит себе функционеров, которые выступают в роли персонификаций¹⁰ этого мира. Эти функционеры представляют Родовую власть и воплощают в себе все её достоинства: им дано судить и решать, повелевать и направлять. Действуя от имени и по поручению Родового Абсолюта, эти функционеры активно реализуют суммарную отчуждённую волю пассива. И учреждаемый ими Единственно Правильный Порядок есть не что иное, как прозаически осуществлённая мечта внутреннего *НИЧТО* об упрости́тельном царстве однозначности, унифицированности и гарантированной беспроблемности. Это – царство, где нечего выбирать, нечего решать, нечего творить..., где насильственная власть функционеров Родового Абсолюта призвана обеспечить приведение всяческой запутанно-усложнённой, чреватой отклонениями действительно-

сти в соответствие с Единственно Правильным Порядком. И беспощадно сокрушать всё, что только может помешать окончательной победе казарменного рая во вся Вселенной. Обыватели всех стран, соблюдайте!

Мы можем, таким образом, наблюдать, что двуслойный индивид раздвоился и предстал в двух ипостасях: в образе *ушедшего в своё нутро пассивника* и в образе восполняющего пассив и вырастающего из пассива *формально-официального активника-функционера*.

Ещё одна, последняя таблица
(рас-троенная)

Пассив, который, как его ни верти, один только пассив		Актив, официальный, вырастающий на пассиве и адекватный ему		Активность человеческого, культурно-исторического деяния	
1	Безразличие из-за толстокожести и нравственной глухоты; наплеватьство на судьбы человечества.	1	Уверенность в своей миссии единственно правильные судьбы для человечества.	1	Глубокая уязвленность и встревоженность всеми проблемами-противоречиями мира, судьбами людей.
2	Уход в сферу мелочных, потребительских интересов, в скуку своего тёмного нутра, в сиюми-нутность наличного бытия.	2	Уход в сферу «высших интересов», доступных лишь избранным, в формально-официальную казённую деловитость по ту сторону всякого наличного бытия.	2	Захваченность проблемами-противоречиями, стремление и постоянно воспитываемое умение жить ими, их содержанием, смысловая наполненность бытия.
3	Безвольная податливость, готовность влачиться на поводу у манипулирующей силы обстоятельств и т. п.	3	Слияние индивидуальной воли и характера с ролью и маской заправила и воротилы Дела (капитала, бюрократического аппарата).	3	Собранность и посвящённость воли содержанию деятельности; способность противостоять инерции обстоятельств и ролей.

4	Замкнутость и неумение отнестись критически к самому себе; пустая и бессмысленная растрата сил, деградация способностей, лишённых содержания.	4	Самоуверенно бесцеремонное вмешательство повсюду; «добродетель с кулаками», представляющая собой тяжёлые кулаки с добродетельной вывеской.	4	Строгая требовательность к себе и неустанное развитие своих способностей; самокритичность тем большая, чем значительнее влияние на других людей.
5	Упадочничество и цинизм; подделки под культуру; девальвация всех ценностей, отречение от ценностей и ниспадение к голой полезности средств.	5	Все средства хороши, поскольку они эффективны; столь серьёзное дело, как загон в рай, нельзя осуществить без палки; рука не дрогнет.	5	Последовательное восхождение в гуманности средств вместе с восхождением в реальных целях; нравственный контроль за средствами.
6	Потерянность, никчёмность, бесцельное прозябание, распад и утрата личного Я, опустошённость и всё более опустошающее на свою среду.	6	Ниспослание человечеству таблично простых целей; маскировка бесцельности показухой, широковещательными обещаниями облагодетельствовать человечество.	6	Открытость всегда обновляющимся задачам, неожиданным трудностям; цель как вечный творческий процесс, как бесконечное самообретение в общении.
7	Откровенно-пессимистический нигилизм и враждебность культуре и человеческому личностному развитию.	7	Лицемерно-оптимистический нигилизм; враждебность культуре под маской покровительства ей.	7	Интеллигентность, которая не вписывается в таблицы и не укладывается в табличные порядки.

Отличительные черты каждого из двух образов, на которые разделился двуслойный индивид, по своей *видимости* полярно противостоят друг другу. В самом деле, что может резче контрастировать, чем пошло-расхлябанная, поселившаяся на чёрном дворе существования, гнилая обывательщина, которая зарылась в мирскую грязь бытовизма и наплевала на всё остальное, – и чётко

вымуштрованная блестящая официальщина, вся вросшая в фасадно-мундирную поверхность и, подобно высокошпильным лозунгам и имперским гимнам, всегда парящая превыше грязной эмпирической действительности?! Там – недисциплинированная хаотичная материя, тут – дисциплинирующая форма?!¹¹⁾ Однако в своём существовании эти образы остаются лишь двумя «неслиянно-нераздельными» проекциями *одного и того же*. Причём вторая ипостась не только глубоко родственна первой, но и являет собой подлинное её завершение, её последнее слово.

Ведь доктринёрская самоуверенность, рассматривающая мир просто как фон и неоформленный материал для своих предначертаний, – это и есть предельное *безразличие* к действительному культурно-историческому развитию. Это такая глухота к голосу действительной правды, которая к тому же ещё и подкрепляет себя оглушительно-помпезным шумом. Это – хорошо оснащённое, технически обеспеченное наплевательство, не только защищённое от проблем и язв бытия непроницаемо толстой шкурой, но и ещё умеющее подтвердить своё непризнание их убедительно лязгающим языком бронированных устройств... Монополизированные им «высшие интересы» именно потому оно и ставит *выше* конкретного человеческого развития, что глубоко безучастно к этому развитию, совершенно чуждо его интересам и всегда готово беспощадно попать их с «высоты» своего практически привилегированного положения. Воспарение в сферу бюрократически-казённой деловитости есть не только не антипод обывательскому погрязанию в непосредственности наличного бытия, но как раз весьма типичный случай такого погрязания. Тогда как рядовой обыватель, эмигрируя из просторного мира предметных содержаний и открытого общения в своё нутро, замуровывает себя в тесную квази-конкретность зоологического существования, обыватель элитарный, «выбившийся в люди» замуровывает себя в непосредственности выхолощено-абстрактных, мертвенно-пустых форм отчуждённой «рациональности» Порядка. Тогда как рядовой обыватель весь погружён в банальнейшую бессмысленность грубо-телесного бытия, обыватель бюрократически-абстрактный возводит бессмысленность своих ролей и масок в иерархическую степень: он пребывает в сфере фиктивных, чисто символических актов поведения, среди знаков, смысловое обеспечение которых – если оно вообще ещё есть – находится далеко за их предела-

ми, но принимает эти акты и знаки за нечто самодовлеющее и субстанциально-могущественное. Он принимает уродливые тени за самую реальность, а к реальности утрачивает какое бы то ни было касательство. Он такой же жалкий *эмигрант* из действительности в её суррогаты, но только в облике повсюду сущегося *интервента*. Именно потому, что ему ни до чего содержательного решительно нет никакого дела, он может легко и свободно активничать в пределах своих универсальнобюрократических абстракций и навязывать себя миру, как если бы ему было до всего дело! Несостоявшись как кандидат в современники, он просто-напросто вламывается в современность и пытается её самой обессовременить...

Казалось бы, что может быть дальше от безвольной податливости обывательского пассива, чем воля, в точности соответствующая требованиям Родового Абсолюта и неуклонно выражающая его? А между тем эта активная, манипуляторская воля, гарантированная и санкционированная в каждом акте, в действительности стоит ещё ниже пассива. Тогда как предельный пассив есть *НУЛЬ* инициативно-творческой человеческой жизни, манипуляторская воля есть величина *отрицательная*, или точнее – отрицающая. Ибо она только и делает, что постоянно вычитает себя из действительности и доводит до безжизненного *НУЛЯ* всяческие живые положительные величины. Поскольку программирующая детерминация этой манипуляторской активности скрыта от неё и от её объектов, она выступает как *произвол*, не связанный ни с какой логикой генезиса, ни с какой исторической обусловленностью – она здесь и теперь сама себе первопричина! Однако в своём генезисе и существе этот произвол есть не что иное, как бумерангообразное действие отчуждённых форм «орудийной» цивилизации, обретшее в Родовых функционерах своих исполнителей-персонификаторов. В их ролевом поведении социальные *вещи* (институты и т. п.), несмотря на свой грубо-материальный, бездуховный характер, находят себе способ претвориться в авторитетно-общественных персонажах и предстать в качестве субъектов, суверенно авторствующих в человеческой исторической драме – как бы вместо действительных личностей... Попирающий культурно-человеческое многомерное развитие произвол вообще и не может быть чем-либо иным, кроме как отчуждённым действием социализованной вещи – *вещи в облике человека*.

Квази-конкретный обыватель утилитарно-замкнут *внутри себя*. Абстрактному же обывателю-функционеру этого мало – он стремится *замкнуть весь мир*. Он готов навязать мертвящую норму своего ничтожества, выданную за высшее благодеяние, всем и каждому. Он и функционирует лишь ради того, чтобы всех осчастливить своим единственно правильным способом, разумеется, зная наперёд лучше всех, в чём именно состоит это всеобщее счастье, этот таблично-казарменный рай. Самоуверенность деятельного невежества прямо пропорциональна степени его дикости. И, по сути дела, это даже не само-, не в-себе-уверенность, а скорее просто-напросто уверенность в том, что любое, пусть фантастически фальшивое действие или слово сойдёт за непогрешимое, коль скоро оно санкционировано и гарантировано безличным Авторитарным Авторитетом. Достаточно только функционировать, ни на йоту не отклоняясь... Или, ещё лучше, иметь монополию на тот единственно правильный модус поведения, который самим фактом своего существования делает всё с ним не согласное – недопустимым отклонением и нарушением унифицирующего Порядка. Но насаждать и бдительно блюсти единственно правильный, унифицированный Порядок – дело по-необходимости тем менее свободное, чем шире и разнороднее подлежащая контролю подчинённая ему сфера. Вообще, свобода может быть присуща только такой деятельности, которая постоянно созидает возможности для свободы *каждого Другого* внутри диалектического процесса культурно-исторического развития. Свобода возможна только как *обогащающая* собой многообразие человеческих смыслов – обогащающая творческую *полифонию* истин, доброт и красот. Подавляющее свободу Других манипуляторство так же мало свободно, как и манипулированное поведение: поработитель всегда становится рабом своего поработительства. Унификатор всегда становится рабом своего унификаторства.

Где установлена монополия одной единственной и окончательной «Великой Истины» и где всё «отклоняющееся» преследуется как Ложь, – там исчезает атмосфера, без которой невозможна какая бы то ни была истина. Где безраздельно властвует одно единственное и окончательное «Великое Добро» и где всё нетождественное ему уничтожается как Зло, – там не остаётся места для какого бы то ни было добра. Где воцаряется одна единственная и окончательная «Великая Красота» и где всё непохожее на

неё изгоняется как Безобразное, – там не бывать никакой красоте. Там гибнет живое, конкретное многообразие, которое только и может непрестанно вдыхать жизнь и заново воспроизводить своё диалектически-противоречивое единство как открытую целостность. Там – монотонно-мёртвое Единство *без* многообразия, абстрактное, тавтологически-бессмысленное Тождество. Там одно лишь опустошающее «Величие» – великое Опустошение...

Сравним теперь первоначальный, низовой нигилизм «нутра» с нигилизмом активника-функционера. Тот был наивно-стихийным порывом; этот – планомерно сознателен и самоорганизован. Тот был анархически-хулиганским, нелегальным и антилегальным, бунтовщически-иррациональным; этот – облачён в легальные формы и официален, вполне рационализован и строго упорядочен. Тот был нигде не признанным *НИЧТО*, которое в мстительном озлоблении порывается сравнить со своим уровнем враждебное ему, возвышающееся над ним *ВСЁ*; этот стал таким *НИЧТО*, которое, напротив, себя ставит над *ВСЕМ*. Он не только провозглашает себя *ПРЕВЫШЕ ВСЕГО*, но и реализует это посредством режима авторитарного господства и унификации, – в качестве нигилизма, *ниспосылающего себя сверху*, в лицемерном обличи всеобщего благоденствия и оптимистической всеблаготворительности.

* * *

Подведём итоги нашему мысленному эксперименту. По сравнению с ним в действительности всё гораздо сложнее. Но чтобы шаг за шагом разобраться в сложном «клубке», надо вытянуть образующую его абстрактную нить. Наш экспериментальный тип, конечно, представляет собой искусственно фиксированную *крайность*, которая нигде не существует в такой логической чистоте. Зато он позволил нам проследить *предельные* характеристики и тем самым выявить совершенно чёткие *границы и контуры* тех тенденций и возможностей, которые в действительном их проявлении всегда имеют нечёткий, размытый рисунок, а нередко и вовсе остаются неясными, скрытыми под плотным слоем неадекватных симптомов и инородных влияний. Эксперимент состоял в строго *логическом путешествии* внутрь существа абсолютного упростиателя, нутро которого остаётся лишь *вакуумом* в мире культуры и который цивилизуется только снаружи. Этот двуслойный

упроститель воплощает в себе в чистом виде отношение к исторически выработанной человеческой культуре как совокупности *орудийных* форм, – *готовых полезностей*. Само собой разумеется, в действительности контраст между бедностью «внутреннего мира» и богатством неусвоенного содержания культуры бывает обычно не столь резок. Но что именно несёт в себе в конечном счёте такой контраст, – это можно понять только предположив его предельным. И вот оказалось, что обыденнейшая скороспелая активность, произрастающая на почве поверхностно-формального усвоения внешних, готовых «образцов» цивилизованности, заключает в своём тёмном, некультурном нутре не только возможность индифферентного конформизма, но и тенденцию опустошительного, мертвящего нигилизма, и не только в виде анархических порывов иррационального разрушительства, но и в виде авторитарно-организованного манипуляторства. Чуждая творческому духу культуры, упростительская активность таит в своем нутре страшную угрозу этому духу – угрозу тем бóльшую, чем опустошённое это нутро, чем оно ближе к вакууму. В ком культурная история не нашла своего творческого продолжателя, – тот может стать её губителем. Деятельное невежество, которое просто-напросто безразлично к ценностям, всегда может перейти к активному разрушению этих ценностей. Само это безразличие потенциально разрушительно. И в каждом, кто «премудрых книг не чтец», тлеет искра нигилизма, из которой может разгореться погромное пламя книжных костров.

Однако установленные нами социально-психологические характеристики, принадлежащие искусственному объекту нашего мысленного эксперимента, слишком «горячи», чтобы оставаться вне связи с реальной историей, – они должны быть конкретизированы также и как характеристики социально-исторические. И действительно, повсюду, где существовало классовое общество, в структуре которого находилось место для всех степеней и уровней неусвоения культуры в её полноте и глубине, включая и уровень почти нулевой, – так или иначе воспроизводился двуслойный индивид с цивилизованным панцирем и вооружением, но с относительно диким и тёмным нутром. Во внешнем слое такого индивида – достаточно сознательное, рассудочно-расчётливое, «обыкновенное» поведение, а внутри – лишь эмоционально-иррациональные «симплексы», лишь бездуховность и неспособность

мыслить универсальными категориями нравственного разума, мыслить творчески-содержательными человеческими смыслами. И ими определять своё бытие. Существование подобного феномена весьма чётко зафиксировал в своё время Ленин: «В каждом классе, даже в условиях наиболее просвещённой страны, даже в самом передовом... всегда есть – и, пока существуют классы, пока полностью... не развилось на своей собственной основе бесклассовое общество, неизбежно *будут* – представители класса *не* мыслящие и мыслить не способные»¹²⁾. Шаг за шагом преодолеть эту исторически-преходящую неизбежность как раз и призван социализм¹³⁾.

Следует, однако, иметь в виду, что тёмное и дикое нутро вовсе не обязательно имеет своим коррелятом вызывающе-бандитскую наружность отпетого *люмпена* или свирепого чернорубашечника-штурмовика, беснующегося хунвейбина или фанатика из «охранных отрядов» какого-нибудь очередного диктатора-охлократа. Напротив, оно может скрываться под достаточно плотным слоем «орудийной» цивилизованности какого-нибудь преуспевающего СПЕЦА – типа фон-Брауна, Теллера¹⁴⁾ и им подобных. И в таком респектабельном панцире научности и техничности волосатое и когтистое нутро ещё гораздо опаснее.

Новейший вариант хорошо вооружённого обывателя, или *зо́бнорганикон*¹⁵⁾, – это вышколенный функционер институциональной Науки-и-Техники. Он – существо вполне модернизированное, со всех сторон механизированное, сугубо профессионализированное. Если вы скажете ему, что он – слуга Капитала и т. п., он заявит в ответ, что вы неправомерно пытаетесь затянуть его в область метафизики¹⁶⁾, в нечто потустороннее и мистическое для его знаковых *сциенц-систем* и *техно-информационных* кодов. Никакого касательства к метафизическим вопросам он не имеет и иметь не может. Правда, он готов утилизировать абсолютно всё... Даже метафизический трактат о бескорыстной любви может ему пригодиться, *если только* предварительно вы ему переведёте сей трактат на язык, понятный автомату для продажи газированной воды. Если же не можете..., то ему нет абсолютно никакого дела до капитализмов, феодализмов и каких бы то ни было *измов*. Он весь целиком и исчерпывающим образом СПЕЦ. Он только регулярно, исправно и эффективно функционирует «ОТ и ДО», строго в пределах научно-технических задач. И только эти задачи есть не-

что существующее для него – готовые задачи, взятые совершенно *безотносительно* к их культурно-историческим (или – это ему всё равно – анти-культурным и анти-историческим) смыслом, безотносительно к категориям и критериям нравственного разума (или пускай безнравственного анти-разума). Но поскольку эти задачи принимаются извне – от Социального Заказчика – как некие предзаданные условия, то по существу это не задачи, а лишь *задания*. Будучи готов активно выполнять любые задания любого Заказчика, СПЕЦ тем самым являет собой коварную слепо-безответственную силу, могущую эффективно способствовать самым чудовищным злодеяниям, если не гибели человечества.

Этим сказано, пожалуй, достаточно.

И уже напрашивается вывод:

Если Вы, читатель этих строк, до сих пор ещё не положили свою жизненную активность – всю-всю, без остатка: деловую и неделовую, коллективизированную и индивидуализированную – на весы испытующего сомнения и диалектической критики, то... То – делайте-ка напрашивающийся вывод сами. Ибо никто не сможет за Вас получить Ваш *личный* вывод. Никто не сможет за Вас решить, каковы эталоны для Вашего *личного* «самовзвешивания», или снабдить Вас готовым, на все случаи одинаково верным, Абсолютным Эталонном. Никто не сможет вместо Вас совершить ту болезненную, подобно рёдам, процедуру, с завершением которой Вы впервые выходите в действительный мир из внутриутробного, социально несамостоятельного и в этом смысле лишь потенциального существования. Выходите – лицом к лицу с бесконечным миром – и заново обретаете *себя в нём*.

А поначалу – отринув всяческие утешительные шоры и спасительные шпаргалки, на себя бы оборотиться...

* * *

Во всемирной истории нет такой ценности, которая бы не подверглась подменяющей и обесценивающей утилизации. Нет такого творчества, из результатов которого не попытались бы сделать вместо колыбели новым исканиям могильную плиту над ними. Нет такой идеи, которую не втискивали бы в мертвящие рамки канонического образца. Однако, каким бы всезаполняющим тиражом ни размножался какой-нибудь очередной канон-образец, какую бы массовидно-повторительную и рутинно-системную мощь ни обретали омертвлённые результаты прошлой

деятельности, как бы внушительно ни претендовали выхолощенные утилизаторские подделки на всеподавляющую единственность, – не в них, а вопреки им всем вместе взятым совершается смысловое движение истории. И никаким макро-структурным, количественным могуществом социальных вещей не загородить, не вытеснить, не умертвить той общественной истории *людей*, которая, по словам К. Маркса, есть «всегда лишь история их индивидуального развития...»¹⁷⁾

Конкретнейший внутренний смысл истории вовсе не дан явно в средне-массовых макроразмерах и масштабах, напротив, в них он более или менее стёрт. И может быть выявлен лишь как продолжаемая преемственность общественно-человеческого развития, лишь в *индивидуализациях* наследников истории, лишь в качестве воскрешённого и обогащённого содержания тотальной жизни личностей. Весь сложнейший культурно-исторический процесс во всех его измерениях *образует* собой индивида-современника. Так что всемирная история – это *история каждого из нас с вами...* И лишь в той мере, в какой это верно применительно к нам, мы *суть* действительные конкретные люди. Люди, а не ходячие практические абстракции, которые своим экземплярным бытованием решили подтвердить житейскую правоту демагогического мифа о «простом человеке»...

Где простота и в самом деле уместна, так это во внешнем выполнении человеческого поведения: неброский сдержанный лаконизм и прозрачно-искренняя безыскусственность позволяют личности, никому не навязываясь, быть открытой для подлинно богатого общения – открытой навстречу бесконечным возможностям Других человеческих Я. И тем самым поистине *быть* самой собою. Ведь тому, кто осмеливается быть *просто* самим собою, нисколько не ретушируя трезво-критичное знание себя самовыдумыванием и саморазыгрыванием, – тому вовсе чужда душная атмосфера ритуально-манерной этикетности, где под прикрытием стандартных знаков вежливости и дозированного доброжелательства, под соблюдением традиционной респектабельности и светским лоском – под всем этим хламом масок и ролей – ведётся ожесточённая конкурентная война самолюбий и престижей, ревностных и корыстных выгод. Кому дороги пути смысла – пути к Другому человеческому Я, – тот с презрением отбрасывает весь этот хлам. Ведь ему довольно бесхитростности.

Но упрощать само смысловое, культурно-историческое содержание человеческой жизни – значит игнорировать его свободную полноту звучания, значит лишать его возможности быть преобладающим своей конечной определённости, значит подавлять его...

И тем не менее нельзя ли всё-таки представить и изобразить человеческую активность как *естественную силу* конечного существа, *исходящую из его недр и направленную во вне*, – как вектор, выражающий воздействие самодовлеющей, непосредственной индивидуальности на её окружение? Пусть эта сила в действительности многократно усложнена, опосредствована, исторически преломлена... Но в конечном счёте, в её самом элементарном бытии разве активность не есть сила конечного организма, взятого со всеми его свойствами, – сила, устремлённая во вне и приложенная к его среде?! Казалось бы, чем иным может быть активность, кроме как преобладанием действия организма над противоположным действием среды внутри общей системы *взаимодействия* между ними? Чем выше уровень организации и сложности организма, тем больше такое преобладание и тем выше уровень активности. И человек, с этой *естественной* точки зрения, есть существо, натуральная активность которого снабжена и опосредствована орудиями, – *хорошо вооружённое животное!*

Однако теперь-то мы знаем – из нашего мысленного эксперимента, – что эта естественная модель человеческой активности соответствует лишь *предельным* характеристикам двуслойного индивида, сохраняющего своё нутро относительно свободным от культурной истории человечества. Теперь мы можем видеть со всей отчётливостью, что *собственно человеческая* активность вообще не есть сила, исходящая из непосредственной, налично данной индивидуальности, из телесно-эмоционального существа со всеми его свойствами. Она – не сила природы, а *сила культуры*. Она есть вектор, выражающий не действие организма во вне, а совсем наоборот, – действие культурно-исторических содержаний, действие человека как субъекта духовно-душевного мира на свою непосредственную индивидуальность, на своё наличное естество, на своё преднайденное бытие. Она знаменует собой не преобладание конечной природы над своими средствами и средой, не её самостоятельность, а совсем наоборот, – подконтрольность этой природы и пластично-служебную принадлежность её вненатуральному, культурно-историческому подлинно человеческому Я.

В этом смысле человеческая активность есть нечто диаметрально *противоположное* активности натуральной, голосу... естества...

Но в своём внутреннем динамизме и собственном содержании человеческая активность даже и несопоставима, несоизмерима с какими бы то ни было естественными силами, будь то энергии, информации или биологические величины. Она не стоит в ряду материально-природных феноменов и не представляет собой лишь *ещё одну* ступень естественной эволюции (ещё одну форму движения и т. п.). Можно было бы сразу же сказать: она есть сила материально-духовная, и этим отделить её от всех бездуховных стихий. Однако суть дела – не в том, чтобы *отделить* человеческую активность и замкнуть её в границах её специфики. Ибо суть как раз в том и состоит, что она не замкнута ни в какой предположенной специфике.

Существовать, оставаясь верным своей специфике и замыкаясь в её границах, подобно всякой природной вещи вообще, – значит определять себя *своей собственной* мерой и своей собственной сущностью, как бы ни были широки взаимодействия с другими феноменами и каковы бы ни были многообразные модификации этой определённой меры и сущности. Это значит *жить собой*. И обладать сохраняемой и воспроизводимой спецификой как основой для взаимодействия со всем остальным прочим, что только существует в мире. При этом всевозможные инородные влияния могут восприниматься *только преломленными* сквозь специфику воспринимающей меры и сущности, только перестроенными по её образу и подобию, только в переводе на её собственный «язык». И чем *активнее* такое, верное своей специфике существование, тем шире та сфера, внутри которой на всём лежит печать его меры и сущности, где всё преобразовано и переделано, переиначено им по-своему и подогнано под уровень его специфики. Всякая конкретность, которая сама по себе чужеродна этой навязываемой ей специфике, подлежит там практически-действенному игнорированию и изглаживанию: многообразие мер и сущностей уступает место абстрактному господству одной определённой меры и сущности. А если нечто ускользает от такого господства, то это нечто остаётся по ту сторону непроницаемой границы, в качестве неуловимого трансцендентного, о котором нечего сказать на языке господствующей *у себя* специфики и о котором, следовательно, лучше уж вовсе молчать...

Напротив, *человеческий способ бытия* состоит в открытости действительному миру, каков он есть сам по себе. Не в том, чтобы навязывать миру свою специфику и своё равенство себе – свою натуру, своё естество... – а в том, чтобы быть верным всем мерам и сущностям во всём их полифоническом многообразии (человек, по словам Маркса, творит по мере каждого вида¹⁸). Чтобы *жить не собою, а миром*. Чтобы в мире, которым живёшь как своим собственным, обрести своё действительное бытие, свою личность, своё человеческое Я.

В том-то всё и дело, что мир *не внешен* человеку, не чужероден, не находится по ту сторону замыкающей его специфики. И элементарнейшее человеческое отношение к *предмету* отличается тем, что человек не остаётся *извне* противостоящим своему *пред-мету*¹⁹. Конечно, устранить противостояние можно и просто-напросто устранением другого полюса отношения или его деформацией, порчей... Так, хищник-утилизатор набрасывается на «предмет», чтобы поглотить его, взломщик-насильник врывается в него, чтобы искорёжить, а бравый воинствующий чин, не церемонясь, спешит сокрушить его в пух и прах. (Один полковник поучал автора сих строк, что «надо производить и взрывание предмета».)... Однако этим устраняется даже возможность человеческого решения задачи, ликвидируются условия и предпосылки, на которых могло бы быть построено человеческое бытие. Чтобы действительно решить свою задачу, человек *проникает* в отношение предмета к его собственной мере и сущности и сам *проникается ими*. Он ставит себя внутрь логики предмета с его возможностями и рассматривает его с точки зрения его самого по себе – сугубо объективно. Не применительно к чему-то предвзятому, но сквозь толщу своего естества и не в переводе на утилитарно-нутряной язык запросов этого естества, а безотносительно ко всякой предвзятости, отрекаясь от по-своему-переиначивания, – объективно, как на самом деле есть! Человек преодолевает самостоятельное противостояние предмета, отдаётся его жизни, погружает себя в его логику, делает его содержанием содержанием своего бытия, своего мира, самого себя, – одним словом, он *распредмечивает*²⁰.

Такое объективное проникновение, такое «вселение» в предмет знаменует собой – в противовес насилию и произволу – не только бережное сохранение предмета, каков он есть сам по себе,

но даже и нечто гораздо большее: изменение его сообразно его логике. Человек умеет блюсти верность предметной логике, не разменивая её на эмпирическую суетность наличного бытия, а «прибавляя» к предмету то, чем тот *мог бы, но не может* быть, оставаясь вне воссоздающего его деяния. Человек будит в предмете такие возможности, которые в до-человеческой природе неизбежно пребывают в глубоком оцепенении, которые там – всё-ещё-не-возможности. Более того, «достраивание» предмета до более конкретной полноты становится предпосылкой его освоения. Лишь осуществляя творческое «достраивание» предмета, человек вполне овладевает его логикой. Лишь созидая, он научается верно воссоздавать, потому что именно в созидании реализуется дальнейшее «самополагание» и «саморазвитие» предмета, выходящее за границы преднаиденных человеком, наличных его форм.

Созидание предметных форм в своих глубочайших истоках есть высшее выражение верности предмету, его собственной объективной жизни, его мере и сущности – в отличие от наличной эмпирии того материала, который подлежит формирующему изменению. Конструирование в наивысшей степени верно объективной логике конструкции – логике, выявленной и выросшей из предмета, из его меры и сущности, логики, очищенной и освобождённой из плена сковывающих, неразвитых «нечистых» проявлений. Строительство, осуществляемое деянием, и бытие предмета как построенного – вот максимальное торжество собственной природы предмета, вот самое полное практическое признание его самостоятельности, его бытия самого по себе и всех его возможностей. И одновременно – лучший показатель отречения строителя-созидателя от посторонней предмету и чуждой ему предвзятости, от своекорыстной замкнутости, от попытки попать предметную логику и сделать её жертвой иррационально-нутряного произвола и насилия. Творческое достраивание и доразвитие предметной логики – лучшее свидетельство способности творца отдаться предмету и *жить им*, а не от естества привнесёнными состояниями, проецируемыми во вне и навязанными миру как проявление «равной самой себе», готовой меры и сущности, готовой спецификации, вроде телесных отправленияй...

Поистине, умение быть человеком начинается и всегда коренится в верности не «себе», а чему-то другому, – не преднаиденной в себе меры и сущности, не «своей натуре», а *миру* других мер и

сущностей. Человек начинается со способности отнестись к миру, которым он решается жить, как несравненно более важному основанию для самообретения, нежели непосредственно-природная, естественная индивидуальность его тела и т. п. Он находит содержание самого себя и своё подлинное Я, отказываясь замкнуться в натуральной индивидуальности, вселяясь в мир многообразных мер и сущностей и признавая этот мир не внешним ему, а своим собственным. В конечном счёте – миром более родным, нежели своё собственное тело, естество, натура...

Путь погружения в предмет есть также и путь к Другому Я. Способность поместить себя в другое существование развивается по отношению к предметам неотделимо от развития её высшей формы – способности жить жизнью Других Субъектов. Когда бытие Другого принимается человеком не за внешнее обстоятельство, подлежащее учёту наряду с прочими, не за фактор, с которым следует взаимодействовать, а за существенное содержание и наполнение своего собственного бытия, – тогда и другие предметы утрачивают безразличие и становятся чьими-то: объективными моментами субъектного существования, застывшими воплощениями или предметными предпосылками, принадлежащими мирам других человеческих Я. Каждый предмет оказывается сразу во многих магнитных полях с различными духовными центрами тяготения. Все они накладываются друг на друга, переплетаются между собой, несказанно осложняя и без того далеко не простое бытие... Где уж тут преуспеть с таблично-упростительскими замашками! Тем более, что дело уже идёт не о наборе конечных величин, а о неограниченном множестве бесконечностей, заключающихся в каждом субъектном существовании. Школа объективности, начинающаяся с урока обращения с каждым конечным предметом сообразно его собственной логике, находит себе продолжение в том, чтобы научиться себя ставить на место каждого бесконечного субъекта, видеть мир его глазами, оценивать его критериями, действовать, исходя из его возможностей.

Наконец, путь к каждому Другому есть путь к самому себе как личности. Обретая способность вселяться в иное бытие само по себе – бытие предметов и субъектов, – человек научается сам быть иным, нежели это диктуется и беспрекословно навязывается ему собственной непосредственной индивидуальностью, которую он

первоначально застаёт у себя и которая просто дана ему фактом рождения, биологических обстоятельств и прочей массы условий. Опираясь на возможность совершать деятельность по логике действительности, безотносительно к «своей» специфической, личной индивидуальности, и *созидать* сообразно этой логике, человек становится способен *созидать и самого себя*. Сформировать, заново построить, выработать самого себя вне зависимости от давления и подсказок своей стихийно сложившейся природы – свободно, творчески. И *только эта заново сформированная, построенная индивидуальность* – уже не непосредственно личная, а культурно-историческая – *есть индивидуальность личности*. Она постольку на самом деле самостоятельна и суверенна – а не обладает лишь смутным желанием быть таковой, – поскольку смогла развить себя до уровня самостоятельности и суверенности, осваивая исторически унаследованную культуру как *культуру субъектного бытия, культуру человеческих сущностных сил*. Конечно же, для этого – т. е. для того, чтобы человек предстал «как свой собственный продукт и результат» (К. Маркс)²¹⁾, – уже должна существовать достаточно высокая культура и достаточный опыт гуманистически действенной, личностной реализации накопленных в ней потенциалов. И, значит, позади должен быть уже не малый исторический путь. «Чем дальше назад мы уходим вглубь истории, тем в большей степени индивид... выступает несамостоятельным»²²⁾, ещё не оторвавшимся от пуповины Родового Целого – общины и т. п., когда эта «община выступает в качестве субстанции, индивиды же как всего лишь акциденции её или её составные части»²³⁾. По-настоящему выйти из архаических глубин истории, из состояния слепой принадлежности Роду и преодолеть в себе индивида-акциденцию, индивида-часть, человек может только выращивая себя заново из достаточно богатой культуры, недостаток которой нельзя ни восполнить, ни заменить никакими усилиями, никакими натисками, никаким штурмом. Иначе человеку очень скоро становится неуютно, и его начинает *тянуть и манить* к реставрации архаики, хотя бы и с модернизированным фасадом.

Но и существование богатых культурных предпосылок вовсе не гарантирует, что каждый индивид со всей последовательностью, всецело заново вырастит себя и сформирует в качестве *существа культуры*. И что он не накажет себя за непоследовательность тем, что станет нуждаться в стоящих над ним безличных Родовых

Силах, в их контроле над ним. Гарантий в истории не бывает. Как не бывает и мостиков, по которым можно было бы – дружно и стройно – миновать многосложные трудности и проблемы, требующие внутренней работы каждого человека над самим собой и действительного их решения в его собственном индивидуальном развитии, на пути личностного самоформирования.

Определённый социальный порядок структур и функций способен обеспечить готовые формы и способы для повторительного, нетворческого поведения. Но никакой общий порядок вещей, даже самый совершенный, самый лучший из лучших не способен дать то, что вообще не может быть дано извне, в готовом виде – подобно предметному условию, – творческое обретение человеком самого себя. (Кстати сказать, было бы неправильным пытаться сопоставлять просто как системы социальность отчуждённую и неотчуждённую: в первой адекватные «показатели» её достижений суть безлично-унифицированные данные о вещах, об овеществлённых²⁴⁾ результатах; вторая же призвана выдвинуть в качестве своих решающих исторических преимуществ не вещные параметры, а самих людей-личностей, в которых она сама находит своё оправдание и окончательное резюме, – никоим образом не наоборот.) Само собой разумеется, для процессов человеческого самообретения далеко не безразлично, предоставляет ли социальный порядок вещей каждому в распоряжение все условия для образования или подчиняет их критериям заданной, утилитарной целесообразности; служит ли этот порядок самому всестороннему и самому полному общению или относится к нему как к всего лишь своему служебному средству. Однако, каковы бы ни были предметные условия для образования и общения вся полнота смысловых богатств унаследованной культуры раскрывается только тому, кто поистине заново образует из неё самого себя – не вооружается ею как системой средств, не утилизирует как сумму полезностей, не накапливает её результаты как свой багаж или материал для респектабельно-цивилизованного панциря, а в самой творческой жизни культуры находит то многогранное содержание, которое единственно достойно быть обителью его личностного Я. Только тому, кто творчески индивидуализует культурную историю в самом себе, в своём духовно-душевном мире. И тогда вся история раскрывается как в конечном счёте история таких творческих индивидуализаций, преемственно надстраиваю-

щихся над своими предшественниками, – как бесконечная полифония личностных развитий.

Бесспорно, что охарактеризованная преемственность включает в себя передачу *орудий* деятельности, формы и способов общения, системы социальных связей и всего того, чем она обростаёт. Но одно и то же предметно-определённое орудие есть далеко не одно и то же для разных деятельностей, разных степеней освоения его логики, разных уровней его распремечивания. Одна и та же система социальных связей – далеко не одна и та же для разных субъектов, с разными способами подключения к ней, с разными «ансамблями общественных отношений»²⁵⁾, вобранных внутрь их собственной сущности. А самое главное: всякое *человеческое* орудие деятельности, прежде чем стать средством и для того, чтобы стать средством, сначала должно быть формой самоопремечивания человека. И в своей глубочайшей сути оно всегда есть прежде всего *не полезность, а объектное воплощение субъектного бытия*, не нечто, служащее внешне-утилитарной целесообразности, а предметная мера освоенности всех «измерений» природного мира – пространства, времени, сущностей и т. п. Всякая система социальных связей, прежде чем оказаться низведённой до формы сосуществования и внешнего взаимодействия индивидов, сначала должна быть для человека способной принять жизнь других людей как субъектов *внутри* своей собственной жизни. И в своей глубочайшей сути общественное отношение всегда есть не вторичное *со-отношение* замкнутого существования одного субъекта с другими столь же замкнутыми существованиями, а то первичное и внутреннее отношение каждого человека к другому, в котором они *делают* друг друга и самих себя личностями и обязаны друг другу самим *бытием* в качестве личностей. Иначе говоря, прежде чем *вступить* в со-отношения с другими индивидами, человек должен быть *сам образован* такими отношениями, которые не внешни ему, но суть отношения его к *самому себе* и к тем, чьё бытие для него неотъемлемо принадлежит его собственному бытию. В таком первичном общественном отношении каждый относится к Другому Я не как к одному из множества людей, а как индивидуализирующему в себе всё человечество в его целостности: Другой есть для него олицетворенный Гуманитет.

Обращаясь богатством культуры просто как с внешними полезными результатами, готовыми и замкнутыми в своей вещно-

сти, индивид практически унижает не только дело творцов культуры, но и самого себя. Он низводит себя до уровня вещного утилизатора. И только проникая в диалектически противоречивый, творческий ритм культурно-исторического процесса, в котором всё кажущееся прочно вещным растворено, человек находит путь к своему действительному, а не мнимо-воображаемому достоинству. К достоинству, основание которого – не в формальных показателях и эрзац-качествах, с которыми имеют дело ходячее мнение, престижная конкуренция и чиновничья санкция, а исключительно в собственной воспитанности – познавательной, нравственной, художественной.

Знания, нормы и оценки становятся образующими собой человеческое Я лишь тогда, когда они самостоятельно выработаны как ответы на вопросы, перед которыми останавливается вся индивидуальная жизнь и без решения которых она была бы бессмысленна и невозможна. Когда они рождаются из противоречий не между посторонними человеку антитезами внешнего существования, а в самой смысловой сердцевине всей его жизни, из противоречий его существования самому себе. Когда они находятся как открытия в поиске не какого-то внешнего, чужеродного предмета, а самого себя – своего достоинства, высших оснований своего бытия и своих безусловных святынь. Эти знания, нормы и оценки могут совпадать и гармонизировать со знаниями, нормами и оценками Других, а могут и расходиться с ними, – дело не в этом. Дело в том, что они суть убеждения, т. е. не представления о каком-то бытии, которому совершенно безразлично, представляют ли его или нет, – ведь оно всё равно есть, – но способ *БЫТЬ* самим собой. Не просто ведать про некое иное бытие, помнить про него, понимать его и т. п., а именно *БЫТЬ*, так что «вычесть» из человека эти его убеждения можно только вместе с его жизнью, с его действительным существованием.

В этом-то духовно-душевном личностном бытии и находится центр, из которого исходит вектор собственно человеческой прогрессирующей активности. Прогрессирующей – в смысле расширения и углубления человеческой способности *жить миром*, его неисчерпаемой проблемностью, его задачами, его принципиально новыми возможностями, возникающими из творчества. В смысле всё большей и большей участливости и ответственности за происходящее в мире. В смысле всё большей культур-

но-исторической обогащённости и благодаря ей – всё большей открытости.

Чем содержательнее становится активность, тем больше она включает в себя всяческих опосредствований: накопленного историческим опытом и дорого оплаченными уроками прошлого, перспективами роста отдалённых и весьма многозначных, трудно контролируемых последствий, всё более густой и разветвлённой сетью связей и судьбами других людей и даже народов, присутствием в логике действия резко расширяющейся ответственности за участие или неучастие в определённых событиях современной истории, за индивидуальные и коллективные решения или не-решения проблем человеческой жизни... Человеческая активность несёт в себе всё больший заряд смысловых напряжений, прямых и косвенных зависимостей и значений, противоречивых альтернатив и антитетических условий выбора, различных оснований и способов принятия решений. Во всём этом надо трезво разбираться, за всем следить, всё видеть и учитывать, всё взвешивать и предусматривать, обо всём ответственно судить и решать. Ведь мир делается столь тесен, что риск «нарубить дров» чрезвычайно велик. И не ведать об этом риске сегодня безрассудно, безнравственно и даже преступно. Что и говорить – подлинно современная человеческая активность неузнаваемо далека от стихийно-импульсивной, естественно-непосредственной, наивно-прямолинейной активности по лихому правилу: «Смело режь! А потом виднее будет, как *отмерять!*»

Нет уж! Теперь вступает в свои исторически необходимые права иное правило, – то, которое требует держать все и всяческие «*режущие*» действия под неотступным личностно-нравственным контролем, ориентированным на задачи типа «семь раз отмерь». И к тому же *семерка* эта символизирует собою далеко не простое, монотонно-повторительное количество, а такие качества, которые меняют ВСЁ.

Можно, пожалуй, наблюсти своего рода *закон* прогрессирования человеческой активности: с каждым шагом доля активности *потенциальной* всё более существенно возрастает по сравнению с долей *актуально* выполняемых действий. Доля активности *идеальной*²⁶⁾, семь-раз-отмеривающей деятельности, занятой конструированием будущей реальности, – всё больше возрастает по сравнению с долей практически-реализуемых актов. Доля *внутренней*

работы субъекта над самим собой, работы, посвящённой всё более совершенному «отмериванию» и непрестанному воспитанию способности «отмерять», всё больше возрастает по сравнению с долей внешних, поведенческих поступков, когда приходится «резать» просто с той способностью «отмерять», какая есть налицо.

Согласно этому закону, над деятельностью, занятой изготовлением всяких актуально требующихся результатов, в человеческой культуре всё больше преобладает деятельность, направленная на развитие путей и способов получения этих, а, может быть, и совсем иных результатов, на преобразование самих причин потребностей в этих результатах, на воспитание человеческих способностей желать и созидать – созидать не только желаемые результаты, а и самого себя как нуждающегося, может быть, и совсем иного. При этом здесь, конечно, можно заметить и почти с математической строгостью зафиксировать тенденцию к перевесу развития средств дальнейшего развития, а среди них – средств второго, третьего и ещё более высоких порядков. Однако суть культурно-исторического, человеческого прогресса не в этом, а в том, что многообразные содержания, шаг за шагом вовлекаемые в сферу культуры первоначально в качестве средств, раскрываются человеком как обогащающие собою область человеческих целей. Речь идёт, разумеется, не об утрате человеком свих высоких, гуманистических критериев, не о его самопорабощении вещными средствами, которым он сам начинает служить вместо того, чтобы они служили ему, – короче говоря, не о самоотчуждении, – но именно об обогащении гуманистического смысла человеческого бытия благодаря открытию и созиданию принципиально новых его возможностей, прежде остававшихся за гранью всё-ещё-невозможного. Речь идёт не о перенесении целей с собственно человеческого на вещное, не о раздвигании границ «собственно человеческого», а о переходе от достойного к более достойному. Дело заключается, следовательно, не в таком преобладании развития самих человеческих созидательных сил над их применением, которое посвящает себя лишь экспансии в мир создаваемых и преобразуемых предметов, а в принципиальном преобразении самих человеческих сущностных сил, развитие которых, по словам Маркса, становится *самоцелью*²⁷⁾. В том, что задача развивать, совершенствовать и творить формы *самого мира* становится преимущественно переходящей в задачу самопрогрессирования челове-

ских способностей. Наиболее полная посвящённость активности унаследованным возможностям мира – тому, чтобы преобразовать его как универсум бесконечности многих бесконечных многообразий, становится всё более равносильной посвящённости её тому, чтобы универсализовать в ещё большей степени и поднять ещё выше сами сущностные силы человека-творца. Обращённость на себя в этом смысле становится не автаркическим самозамыканием, но, напротив, высшим резюме предельной открытости миру, погружённому в него, и приятия его существования внутри своего собственного смыслового существования. За умение *жить* миром он отвечает тем, что как бы начинает жить тобою, превращая *свои* возможности в твои собственные, в тенденции твоего восхождения. На философском языке об этом говорят: человек делает себя *субстанциальным* существом²⁸⁾.

Убогие на это возразят: всё это слишком трудно – так же трудно, как *быть богом*²⁹⁾. – Что ж, пусть таково будет ещё одно определение, метафорически поясняющее, что значит быть человеком до конца. Что значит быть по-человечески активным. И что значит прогресс этой активности.

Ах, вот что! – спохватится упростибельство, – прогресс активности! Коли этак, почему бы не реабилитировать чёткий лозунг: «Да здравствует дальнейшая неуклонная...!»

Дальнейшая?

Неуклонная?

Но ведь если подумать хоть чуточку, то это не что иное, как призыв всё решительнее и решительнее «резать», всё меньше и меньше удосуживаясь отвлекаться на какие-то там «измерения». Призыв, диаметрально противоположный тому действительному движению, которое мы назвали законом прогрессирования человеческой активности. Стало быть, призыв идти не *вперёд*, а *назад*!

Да и вообще не пора ли понять, что с завидным упорством пытаться превращать некое дело в «дальнейшее и неуклонное» значит оказывать ему медвежью услугу. Это значит не понимать, что не действием слепой силы инерции (единственной истинно прямолинейной силы!), не увековечиванием настоящего, не консервированием его тенденций, а только через уклонение от инерции, только через творческий пересмотр и критическую переделку действительности и всех её духовных достояний, только через отказ «резать» по одним лишь установившимся «мерилам» возможен действительный прогресс.

И ещё нельзя забывать о том, что упрости́тельство своей примитивной агитацией за активность не только свидетельствует о присущем ей глубоком безразличии к сути истории, к её человеческому смыслу. Не только, следовательно, само есть на деле *пассив* в самом дурном значении этого слова. Оно ещё и вызывает на себя крайне скверную реакцию – *скепсис* и *апатию*, опускание рук у всех, кому очень скоро становится противно от всех её подделок под прогресс, но кому всё же удаётся внушить, будто никакой иной, никакой настоящей человеческий прогрессе, не похожий на этот мнимый, – невозможен. А ведь апатия – это угасание всего человеческого в человеке, затухание жизненной энергии, закрытие мира для обессиленного духа. Это – предательство человеческого бытия и человеческой ответственности за бытие.

* * *

Наше изложение пора завершить. Если сказанное вызвало у читателя возросшую бдительность ко всяческим подделкам под человеческую активность, какими бы высокими словами эти подделки не прикрывались, – и в том числе в *своей собственной биографии*, – то автору удалось добиться желаемого. А чтобы не служить ни магии заклинаний, ни инфляции слов, поставим на этом точку.

**ДИАЛЕКТИКА БЕЗ АЛЬТЕРНАТИВЫ:
СУБСТАНЦИАЛИЗМ ИЛИ АНТИ-СУБСТАНЦИАЛИЗМ
(Критика панлогистского конституирования субъекта
лишь когнитивными отношениями, закрытости
образовательного процесса и логического
преформизма вообще)**

Величие философа лучше всего измеряется величию тех открытых им вопросов, которые духовно превосходят сформулированные им ответы и поэтому вновь возрождаются из них и после них. Однако сила мысли, поскольку она осуществляется как способность системной концептуализации, направляется на превращение всех унаследованных и тем более своих собственных вопросов – в имманентные, в переформулированные на языке ответов. Мощь отвечающего подавляет в философе глубину вопрошателя. Что касается Гегеля, то непосредственно он отвечает, конечно же, на им самим и ставимые вопросы. И тем не менее в нём ценнее всего то, что он отвечает в конечном счёте на знаменитые *кантовские* вопросы¹). Ни субъект, ставший в своё время трансцендентальным, ни субъект, слившийся с субстанцией, – никакие его отчуждённые перевоплощения – не способны окончательно заглушить голос, вновь вопрошающий: что и каким образом я могу знать? Что я должен делать? И т. д. А, главное, – *Кто* есмь я в отличие от своей непосредственной индивидуальности, от своей конечной эмпирической единичности? Через самоутрату в своих наделённых самостоятельностью ипостасях, через все драматические напряжения между ними – пробивается самообретение человека в процессе себя-выработки, в открытом жизнестроительстве. Благодаря этому мы с меньшим риском впасть в недопустимое насильственное навязывание Гегелю своих нынешних проблем можем продолжить наш диалог и спор с ним, полный поучительных уроков.

Подлинно нынешние собственно философские проблемы, пролагающие путь вперёд, резюмируются радикальным поиском такой диалектики, которая стала бы *более диалектической*, нежели

достигнутая, а именно – свободной от придающей ей закрытость Абсолюта, как бы он ни истолковывался... Каждый шаг на этом пути расширяет способность к благодарному отношению ко всем феноменам истории культуры, к созидательскому подходу.

В диалоге с гегелевским мировоззрением мы находим подтверждение тому, что больше всего способствует снятию притягательных на завершённость формообразований не противостояние им, а их укрепляющее развитие и максимальное обогащение содержанием. Именно восстанавливая и утверждая субстанциализм в более совершенной форме, Гегель тем самым внёс вклад в его самоисчерпание изнутри. Без такого самоисчерпания и его уроков критика субстанциализма вряд ли избежала бы опасности подменить творческий поиск лишь анти-субстанциализмом, ибо вряд ли выбралась бы из плена негативной зависимости от объёма критики.

Если бы были правы те, кто считает, будто закрытый характер гегелевского мировоззрения есть следствие его позиции по отношению к государству и т. п., то он не был бы великим философом. Его заблуждения суть заблуждения именно в принципах²⁾.

Гегель унаследовал тенденцию видеть в субъекте преимущественно *познающего и самосознающего* субъекта, принимая всё остальное содержание субъектности за нечто производное и подчинённое. Именно эту тенденцию он довёл до предела и завершённой полноты. Поэтому следует здесь сразу же заметить, что нынешнее истолкование субъекта как *техно-когнитивного* (*Ното faber* etc) уже не в состоянии внести в гегелевское понимание ничего принципиально нового, и его плоды – лишь всё более бездуховные модификаты (*Ното oeconomicus*). Суть всей этой концептуальной тенденции, если отвлечься от принадлежащих ей модификаций, состоит в том, что субъект оказывается *конституирован* в конечном счёте одними лишь познавательными отношениями: он строит себя тем, что открывает и *узнаёт как своё* всё то, что застаёт первоначально противостоящим ему, наращивает свой мир как мир знания, опредмечивая его, чтобы преуспеть в дальнейшем распредмечивании и т. д. Все иные измерения культуры, если вообще и затрагиваются в какой-то степени, то рассматриваются исключительно как снятые принадлежности этого единственно сущностного измерения. Собственно во всех «возможных мирах» не усматривается ровным счётом ничего сверх предметно-

сти для знания и технического освоения – то ли предметности потенциальной, то ли актуализованной. Субъект и есть не что иное, как такой «удваиватель» мира, или переводчик его из иной формы предметности в иную, которая лишь выявляет его сокровенную Истину. Многомерность и полифонирующее многообразие ипостасей культуры, всё богатство общения и творчества – ничто не остаётся устоявшим перед универсальной редукцией. Во всём царит одно лишь саморазвёртывание Понятия. Культура познавательно-логической Истины поглотила в себе всякую культуру. Но тем самым сама эта сфера Истины, само это односторонне развитое бытие субъекта, отдавшее себя всецело и только принципу себя-узнавания и себя-открывания, отрекается от высшей духовности культуры и склоняется к ниспадению на уровень не более чем цивилизации, или по меньшей мере внутренне подготавливает такое ниспадение, – даже в том содержании, которым оно обладает.

Атмосфера столь радикальной редукции субъектного бытия к одному лишь познавательно-логическому, атмосфера панлогизма обусловила саму постановку проблем *образовательного* процесса и их решение. Если Гегель и поставил проблематику образовательного процесса на гораздо более значительное место сравнительно с его предшественниками, то всё же ещё важнее увидеть границы, которых он не перешёл.

Гегелевский человек претерпевает становление – от простой эмпирической единичности до уровня всеобщих сил духа. То, что атрибуты субъектности не заключаются в необразованной индивидуальности, – это уже было установлено до Гегеля. Человек как личность не находит себя и свою сущность как единичную данность, но призван впервые обрести её, должен построить своё бытие и свою сущность, должен вырастить себя заново в процессе культурного становления – в образовательном процессе. Когда Гегель солидаризируется с тезисом, что человек обладает бесконечной ценностью³⁾, то подразумевает под этим – человека образованного, т. е. такого, который уже полностью совлёк с себя непосредственный способ бытия и положил себя тождественным с субстанциальным. Это – такой индивид, который уже не наталкивается ни на что вне себя, кроме себя самого, – т. е. кроме того, что он теперь *узнал* как свою собственную сущность.

Вся специфическая суть дела здесь в том, что образовательный процесс – именно потому, что он взят как процесс *узнавания*

Истины себя самого, – истолкован как решающий не *двуединую* задачу воспроизводящего творчества и творческого воспроизведения, а лишь *единственную*⁴⁾ задачу воспроизведения субстанциально заданного содержания образованности. В своём становлении гегелевский человек не столько созидает, сколько воссоздаёт в себе громаду прошлого содержания образованности; он не совершает ничего такого, что было бы дальнейшим становлением самой субстанции в нём, т. е. продолженным им возникновением культурных феноменов как особенных, выходящих за пределы прежней всеобщности и не предположенных в ней; он застаёт всё субстанциальное богатство, из которого ему предстоит себя выращивать, как то, с чем должно вступить в *познавательное* отношение. Воспитание оказывается в сущности не чем иным, как познавательным усвоением: становящийся индивид пьёт от *груди общей* «нравственности», пока не растворяется во всеобщем духе. Это, следовательно, не движение от особенного к более богатому особенному, а растворение особенного в уготованном всеобщем, как в единой унифицирующей Истине, перед светом которой исчезают все своеобразия познающих индивидуальностей. Своеобразно то, что ещё не возвысилось до уровня Одной единственной всеобщей Истины, и чем образованнее становится человек, тем меньше в нём остаётся чего бы то ни было уклоняющегося от всеобщности, противоречащего ей и нарушающего её собственную стихию. Особенное, не снятое во всеобщем и не поглощённое в нём, тем самым становится вообще вне культуры – ему отводится место только в области дурной индивидуальности, т. е. только в том, что идёт от вмешательства чего-то постороннего развитию и низкого, случайного и суетного. Будучи же снято во всеобщности, особенное есть лишь средство его собственного саморазвёртывания.

Поэтому гегелевский человек своим становлением не созидает какую-то новую действительность, но лишь предоставляет себя ритму субстанции-субъекта, не вырывается в будущее, но лишь погружается в логику Прошлого, не обретает себя иным и инаковым, а служит тому, чтобы посредством него субстанция-субъект углубилась внутрь себя самой и предалась вос-поминанию. Такой человек в мире есть *школьный ученик*, столь ревнительно образцовый в своём ученичестве, что всё дело его жизни состоит лишь в том, чтобы полностью отдаваться процессу вышколивания: рас-

познать и усвоить Истину своего бытия, стереть в себе всё неистинное и отдаться соблюдению её предначертаний, её логики. В наибольшей степени обладает действительностью то, что в наибольшей чистоте воплощает в себе всеобщность как окончательный предмет уразумения – как разумное. Мир неукоснительно реализует собой единственную и окончательную свою логику, подобно тому, как образцовая школа есть лишь беспрекословное осуществление учебной программы, единственной в своей разумности. Субстанциальностью и субъектностью здесь наделяется только всемирная школа, тогда как индивид есть лишь её дисциплинируемая акциденция. Насколько индивид вышколен и сделал себя не более чем предметной записью, хорошо вписывающейся в общий текст запрограммированного школьного бытия с его ритмом, настолько он стал «зрелым мужем»⁵). И при этом вышколивающей и дисциплинирующей силой, придающей всякому послушному ей качеству «зрелости», оказывается не какое-нибудь примитивное и грубо-материальное принуждение или деспотическое манипулирование, но в конечном счёте исключительно одна лишь сила Истины, сила Знания, мощь Понятия.

Работа познавательной способности, работа Понятия – это процесс решения проблем. Никто другой, а именно Гегель столь прекрасно показал, что действительность вся заселена и всецело пронизана проблемностью, т. е., говоря строже, она в себе самой полна *противоречий*, непрестанно разрешающихся и столь же непрестанно воспроизводящихся. Именно проблемность, именно противоречие есть постоянно пульсирующий источник⁶) жизненности Понятия, всего царства Истины. Однако само же это панлогическое царство, поскольку оно достигает абсолютной суверенности и единсущности, т. е. поскольку оно уже не принадлежит чему-то более конкретному, а напротив, само конституирует и самого себя и всё прочее как нечто, внутри себя снятое и себе подчинённое, постольку изначально и безусловно *есть* субстанция, а равно и субъект, *есть* всеобъемлющее и всёпреформировавшее в себе Всеобщее, заключающее в своих недрах универсальную Истину всех особенных и единичных проблем и всех их решений, всех начал и всех концов и *тем самым* имеющее в себе стоящую над всеми этими проблемами логику над-проблемности, безпроблемности. Так абсолютная победа царства панлогизма оборачивается его самоубийством: противоречия засыпают в про-

стом и чистом покое той Сверхистины, которая изначально знает их разрешение, знает, что проблемы – особенные и единичные – по мере восхождения ко Всеобщему стираются и распутываются, что их в высшем смысле вовсе и нет. А есть только царящая над всем логика, субстанция-субъект.

«Зрелый муж», этот ставший гегелевский человек, уже достаточно пропитан этим духом всеобщих сил, чтобы знать, что на самом деле проблем нет, и уповать на эту беспроблемную гарантированную собственной всеобъемлющей мощью истину как на абсолютный *Порядок*⁷⁾. Если несмотря на владычество этого всеобщего Порядка в мире, т. е. Миропорядка, имеют место де-факто разные проблемы, то именно потому, что слишком ещё много кругом незнания и недовышколенности. Только в том и состоят эти лишённые понятия проблемы, что их носители всё ещё *не узнали* и не сподобились знанию того, что этих проблем нет. Поэтому-то «зрелому мужу» и не приходит в голову мысль взяться за созидательные изменения в мире, за субстанциальные новации в нём. Ведь мир субстанциально *завершён*. Дело может идти только о том, чтобы привести эфемерные особенные и единичные проявления в более полное соответствие со стоящим за ними и над ними Порядком всеобщности, т. е. о том, чтобы довершить работу *упорядочивания*. Ибо природа познавательного отношения, как единственного и конституирующего субъекта-человека (посредством узнавания им себя в истине), предполагает единственность этой истины и тем самым *единственность* этого Порядка, под сенью которого он существует, образцовый выпускник всемирной школы Всеобщности.

Таким образом, закрытость сферы образовательного процесса предуготованным для него содержанием субстанции, что обусловлено редукцией образования к познанию своего абсолютного *Что*, в свою очередь обуславливает *закрытость* мира образованного человека, его замкнутость среди объектов его познавательного отношения и приложений этого познавательного отношения, среди одних только *Что*. Закрытый человек, поскольку он деятельно осуществляет своё мировоззрение, находит себя в той атмосфере *бессубъектности*, которую он же сам и создал вокруг себя и в которую вмуровал себя. Чтобы вырваться из неё и вступить в оправданное его мировоззрением и логически легальное для него субъект-субъектное отношение, он должен сначала радикально

покинуть исходную предпосылку – исходную редукцию самого себя к познавателю-узнавателю, должен принять ориентацию на самообретение в процессе не только узнавания-освоения предуготованной истины, но (в не меньшей мере и на каждом шагу) *равно и созидания-общения*, т. е. созидания взаимнообщего мира полифонирующего общения, не предуготованного, не преформированного, не предписанного никаким изначально таящимся в логике Всеобщего «сценарии». Это означало бы признание *субъект-субъектного отношения* за более конкретное, притом такое, которое в качестве более высокого объемлет собой и содержит в себе субъект-объектное отношение как свой собственный момент⁸⁾. Это означало бы необходимость начинать с субъект-субъектного отношения как с действительности взаимно адресующихся друг другу и взаимно приемлющих друг друга *Кто*, которые сами в состоянии начинать с самих себя именно потому, что они не находят себя под сенью какого бы то ни было Абсолюта и не вынуждены измерять себя никаким заранее установленным мериллом⁹⁾. Это означало бы, что познание не только не способно на деле конституировать субъекта и его мир как мир предметностей, как мир *Что*, но само должно быть взято как лишь абстрактный момент деятельностного общения¹⁰⁾. Ибо творческая открытость возможна либо как всецело принятая с самого начала, либо нигде и никогда; иначе говоря, либо она сама определяет всякие подходы и точки зрения, либо обнаруживается задним числом, что её нельзя постигнуть ни с какой закрытой точки зрения. Только внутри действительности общения-и-познания, только внутри открытого процесса, столь же воспроизводящего свои предпосылки, сколь и создающего свои формы впервые, – только в качестве абстрактно-одностороннего достояния этой действительности, не преформированной ни в каком Абсолюте, может быть адекватно взято также и познавательное отношение.

Следует обратить пристальное внимание на следующее: познавательное отношение внутри атмосферы открытости не только может, а и по необходимости должно быть взято. Его (и заодно с ним практически-технические отношения) никоим образом нельзя отлучать от действительности субъекта и подвергать философскому ostracismu. Между тем именно так поступала неоднократно иррационалистическая и вообще анти-субстанциалистская критика Гегеля. Верно, конечно, что попытки вникнуть

в собственно человеческую действительность предпринимались именно анти-субстанциализмом. Однако это всякий раз лишь негативные попытки, так что человеческое берётся в противовес деятельности, в противовес разумной самообязательности, преемственности в созидании, солидарности и историчности. Познание, поскольку оно приняло форму науки, вместе с его родственницей техникой, отлучается от мира человеческой духовности, от мира культуры и допускается только на уровне цивилизации или даже на утилитарном уровне. Поэтому и получилось, что анти-субстанциализм, так же как и субстанциализм, не знает подлинной человеческой деятельности как открытого строительства полифонизирующих личностных культур, как созидания людьми своих миров, населённых для каждого также и другими людьми-субъектами, т. е. *эйкумен*, – короче говоря, – *деятельности как универсально опосредствованного процесса взаимной себя-выработки*.

Анти-субстанциализм фактически занял ту ложную позицию, которую в своё время Гегель представил как якобы единственную альтернативу, противостоящую позиции человека-подсенью-субстанции. В противовес абсолютной Субстанции-Субъекту – ограниченная и конечная, дурная индивидуальность делается центром мира и провозглашается в её непосредственности и единичности сама себе субстанцией. В анти-субстанциалисте легко узнаётся модернизированный вариант «молодого человека», предъявляющего к миру свои неосновательные односторонние требования и стремящегося привести его в соответствие с ними. Мир для него – лишь фон для его собственной активности, лишь пластичный материал, в котором он намерен утвердить своё ничье, но экспансионистское «я»¹¹⁾. Тогда как гегелевский «зрелый муж» вверяет свою *монологическую* жизнь воздвигнутой им над собой всемогущей субстанции, которая становится вместо него (и вместо кого бы то ни было) закрытым абсолютным субъектом, а себя делает всего лишь *эхом* этого отчуждённого монолога, – анти-субстанциалистский «молодой человек» замыкает свою столь же *монологическую* жизнь в сфере дурной индивидуальности, а мир принимает лишь как *эхо* своего монолога.

Действительное же решение – в преодолении обеих этих монологических альтернатив такой диалектикой, которая свободна от альтернативы: либо убожество под сенью Абсолюта, либо самообожествление, – но которая постигает и осуществляет в себе

полифонию субъектов, посвятивших себя каждый преемственно-ответственной эйкуменической жизни. Отсюда понятно, что диалектика не только не отталкивает от себя и не отлучает от человеческого духа познание, но вырабатывает такой способ познавательной деятельности, который *одновременно есть также* и общение субъектов, т. е. который междусубъектен.

На такой основе мы в состоянии, не впадая в отвергательство, положительно расшифровать гегелевскую реставрацию субстанциализма. Дело в том, что у Гегеля яснее, чем у кого-либо прежде, субстанциалистское, монологическое бессубъектное здание выявляет свою внутреннюю зависимость от источников человеческой полифонирующей взаимной субъектности. Чем более грозно и неприступно нависает над индивидом-модусом колоссальное оружие Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого человека, отторгнутые у него, вернее, отчуждённые им самим и спроецированные во вне – на Абсолют. У Гегеля Абсолют весь изваян из материала человеческой жизни и непрестанно обнаруживает, что он есть произведение человека, есть совокупность имманентных форм его собственной мироосваивательской и мирозидательной деятельности. Чтобы человек вновь узнал себя в этом гигантском отчуждённом образе (гештальте) и вернул его в себя, надо, конечно же, гораздо более широкое и глубокое мерило для человека как «мира»¹²⁾. Сегодня читать и перечитывать Гегеля надо именно с точки зрения такого узнавания и возвращения. В высшей степени ценно уразумение и доказательство Гегелем того, что субстанция есть не состояние, но процесс, получающий свою конкретность лишь в обретении равно и субъектности, следовательно, скажем мы: лишь в прогрессировании человеческой неотчуждаемой субъектности. Не менее важно и то, что субъект не может быть, согласно Гегелю, субъектом, т. е. самим собой, если он не обретает субстанциальности, следовательно, скажем мы: он живёт в прогрессирующем до-страивании субстанции, её всё более глубокого и полного воспроизведения и обогащения – уже не в качестве самотождественного Одного Единственного Начала, а в качестве содержания способности *вновь и вновь начинать*, устремляясь в будущее. Ведь творческая открытость должна начинать заново, «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу» (К. Маркс)¹³⁾, и лишь в этом начинании находить возможность ещё

полнее и благодарнее синтезировать в себе всё унаследованное из истории культуры. Значит, действителен лишь открытый процесс становления субъектности, опосредствованный освоением субстанциальности, и одновременно процесс субстанциализации субъектов. Вот что такое диалектика субстанции-субъекта.

Философы лишь различным образом суррогатно *восполняли* ущербность человеческого бытия, но дело заключается в том, чтобы, достраивая мир, *созидать себя, строителей мира*¹⁴).

ПРОБЛЕМА ВСЕОБЩЕГО И ЕЁ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

В развитии всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу человек находится в абсолютном движении становления.

Карл Маркс¹⁾

Опять должны мы начать.
Кончить ничто мы
не можем.

Николай Рёрих²⁾

Многие философские проблемы обладают, согласно широкому признанию, непреходящим характером. Однако если этот их характер и в самом деле заслуживает имени «непреходящего», то, думается, не в смысле мнимой внеисторичности этих проблем, не в том качестве, которым отличалось бы некое навеки неприступное, ко всему мертвенно безразличное, сурово-молчаливое изваяние, отбрасывающее от себя прочь волны исторического времени, а, напротив, в их наиболее глубокой историчности, в их неразлучности с человечески-творческими устремлениями на всех уровнях и во все эпохи. С каждым новым плодотворным решением, с каждым результатом, обогащающим духовные силы человека, эти проблемы не исчезают, не превращаются в навсегда «закрытые», но воспроизводятся в обновлённой и утончённой форме, вобравшими в себя опыт освоения иных горизонтов культуры, а тем самым зовут к дальнейшим поискам и открытиям. Такова, по видимому, и проблема всеобщего.

Ограниченность в постановке проблемы бывает, как потом обнаруживается, симптомом доктринальной предвзятости и догматической узости. Если иметь это в виду, то стоит с самого начала

максимально критически присмотреться к условиям постановки проблемы, к её источникам, к тем силам, под действием которых к ней так или иначе обращаются или хотя бы по-видимости обращаются. Такие условия, источники и силы могут быть более чем разнородными.

С одной стороны, «жажда всеобщего» возникает или усиливается тогда, когда сказывается потребность истолковать особенные результаты и состояния, обретшие устойчивый, нетворческий, массовидно-повторительный способ существования, как нечто единственно возможное, универсально значимое или отвечающее требованиям окончательной, всемирной, абсолютной разумности. При этом вовсе не обязательно совершается прямое непосредственное возведение во всеобщность определённых частных обстоятельств, ибо это – слишком грубая и беззастенчивая апологетика наличного бытия. Сравнительно более усовершенствованным и эффективным решением той же самой задачи является апология не всего наличного бытия во всей его полноте, а лишь его устоев, и не путём прямого возведения во всеобщность, а путём конструирования такой всеобщности и такой родственно-интимной связи между нею и устоями наличного бытия, благодаря которым для последнего находится фиксированное место внутри целостного Миропорядка и универсальная санкция. Всеобщее оказывается именно такой наивысшей, абсолютной, «небесной» инстанцией, для которой «земные», частные обстоятельства оказываются удивительно хорошо соответствующими и подходящими! Такова в главных чертах апологетически-идеологическая «жажда всеобщего»³⁾.

С другой стороны, «жажда всеобщего», лишь на первый взгляд аналогичная охарактеризованной выше, присуща культурно-исторической человеческой деятельности не в той мере, в какой имеет место всеподавляющее торжество устойчивого массовидно-повторительного способа существования, а как раз наоборот, в той мере, в какой достигается уклонение от упрочивавшихся стандартов или, как минимум, обнаружение их внутренней самопротиворечивости и относительности. Деятельность, которая посредством творчества духовных ценностей созидает принципиально новые возможности человеческого бытия, низводит прежде господствовавшую парадигмическую ориентацию на всеобщее до положения лишь ограниченной в силу её фиксиро-

ванности. Она подвергает привычные, ставшие достоянием «здорового смысла», казалось бы, столь надёжные универсалии всесторонней критике – практической и теоретической. Практической – потому что вопреки кажущейся и общепринятой устойчивости и самодостаточности универсалий это деяние раздвигает «пространство» культурного мира и делает его более многомерным, чем прежде. теоретической – потому что вносит свой вклад в доказательство неправомерности попыток универсализовать и абсолютизировать какой бы то ни было формообраз, покинувший недра творческого процесса и застывший, затвердевший как нечто само по себе сущее. Одновременно с такой критикой и во взаимопроникновении с нею процесс созидания порождает позитивную потребность в обновлённой и обогащённой всеобщности – в форме целостного синтеза всей преднайденной и вновь построенной культуры, всех его унаследованных от прошлого и обрётённых в творчестве богатств. Ибо только в результате подобного синтеза открытые творчеством возможности человеческого бытия становятся ассимилированными и актуализированными достоянием целостного отношения человека к миру, достоянием его собственной действительности.

Что заслуживает самого пристального внимания, так это следующее: порождаемая творческим процессом потребность во всеобщих формах не только не созвучна пренебрежению к особенному и единичному, конкретно-неповторимому и уникальному или высокомерному воспарению над ними, не только не состоит в близком союзе с монотонной унификацией, которая всяческое многообразие грубо выравнивает, бесцеремонно упрощает и «порядка ради» подгоняет под своё собственное абстрактно-бедное мерило, а как раз совсем напротив, не имеет с ними ничего общего. Это – потребность во всеобщих формах не в ущерб особенному и единичному, не в противовес им, а именно из их собственной полноты жизни. И только там, где на деле в наивысшей степени ценится не что иное, как в себе и для себя конкретное и уникальное, – только там находит признание и понимание не суррогат всеобщего, а подлинное всеобщее. Такова *критически-революционная*⁴⁾ «жажда всеобщего».

Марксистская философия посвящает свои усилия удовлетворению именно такой, революционно-творческой потребности. Вместе с тем духу марксизма соответствует исследование и ис-

толкование культурно-исторического происхождения всякой потребности во всеобщем и, следовательно, смысла этой проблемы.

Разумеется, нетрудно заметить, что уже много раз случалось так, что попытки осуществить культурно-исторический синтез завершались лишь формированием новых парадигм, новых замкнутых внутри себя квази-целостностей, притязавших на окончательную универсальность и абсолютность. Однако никакие превратные судьбы результатов творчества, никакие факты, свидетельствующие об отчуждении этих результатов и превращении их в силу, враждебную своему же собственному источнику, не могут отменить или затушевать того, что революционно-творческая потребность во всеобщих формах не только должна быть отличима от потребности консервативно-идеологической, а и противоположна ей в своих проявлениях, и по существу даже не противоположна ей, но скорее вообще с нею не сравнима, не соизмерима.

Разграничение потребностей во всеобщих формах, каким бы существенным оно ни было, само по себе не может дать нам руководства к решению проблемы и даже к развёртыванию её позитивного существа. Но такое разграничение может дать нам негативный критерий, который позволит расширить поле для критических сопоставлений различных концепций или возможных концептуальных смыслов и при этом постоянно ставить их перед судом самого большого жюри – перед судом человеческой истории. Оно позволит нам постоянно предъявлять к концептуальным содержаниям требование, чтобы они заключали в себе культурно-исторические смыслы.

Что же касается позитивного *предметного* содержания форм всеобщности, то здесь всё зависит от уровня духовной культуры, недостаток которой нельзя восполнить или заменить никакими благими пожеланиями, никакой доброй волей или целеустремлённой решимостью. Если, скажем, познавательная культура – культура понятий – ограничена, то она может давать результаты, отвечающие совсем иной потребности и выполняющие совсем иную функцию, нежели имевшаяся в виду задача, ради которой эти результаты первоначально добывались. В истории философии достаточно часто случалось так, что смелые проницательные умы первоначально формулировали грандиозные мировоззренческие проблемы, даря человечеству гениальные замыслы и тезисы, кое в чём предвосхищавшие полифонию будущей духовной

жизни, но затем, при реализации этих замыслов строили такие философские системы, которые имели иное, одностороннее и обеднённое звучание. И нередко чем разработаннее и детализированнее становилась система, тем она оказывалась в более тесной зависимости – позитивной или негативной – от ограниченности горизонтов эпохи, среды, профессионально-профессионального положения автора и т. п. Возвращение в плен к такой зависимости может быть обусловленным именно действием односторонне развитой способности – односторонностью способа или метода реализации поставленных задач. Во всяком случае, задачи – не мнимые, а действительные задачи – остаются нерешёнными сколько-нибудь целостно до тех пор, пока не развита и не освоена достаточно высокая культура познающего разума – диалектическая культура мышления.

Применявшиеся в разное время различные формы отыскания всеобщих форм и соответствующие им способы их понимания, т. е. мировоззренческие концепции всеобщего, могут быть рассмотрены в рамках данной статьи без исторических подробностей – как абстрактно-логические возможности или *типы*, как главные концептуальные варианты истолкования всеобщего. Критическое сопоставление этих типов или вариантов, думается, поможет извлечь некоторые уроки.

Позволим себе не рассматривать здесь те архаические (хотя и возрождаемые позже) истолкования всеобщего, которые сводятся к более или менее рафинирующей обработке представлений *фольклорно-мифологического* уровня. Пребывающее на таком уровне мышление, ещё не поднявшееся до неудовлетворённости стихийными образами обыденного сознания, просто-напросто апеллирует к господствующим в этом сознании – явно или неявно – прообразам («архетипам»). Всеобщее там предстаёт просто как универсальный прообраз всех особенных образов, заранее содержащий внутри себя всю их многообразную совокупность. При этом ещё не выделяется какой-либо человеческий *способ деятельности*, который был бы ответственен за открытие и установление именно такого, а не иного всеобщего, за истинность его понимания.

Логически самый простой и общедоступный способ деятельности, посредством которого здравый рассудок обычно пытается извлечь всеобщее из пестроты и калейдоскопичности эмпириче-

ского многообразия, – это *изолирующее отвлечение* (абстрагирование) одинакового от различного. Применение этого способа предполагает, что в некотором, чётко очерченном круге объектов – в некоторой данной предметной области – монотонно повторяется один и тот же, гарантированно тождественный самому себе «признак», поддающийся фиксации, и что можно, как будто ничем не рискуя, отделить этот «признак» от различий, его сопровождающих и с ним сращённых, и представить в качестве чего-то самостоятельного. Поскольку такая процедура извлечения одинакового из различий приводят к успеху при определённых условиях (при которых она, как будет показано ниже, и должна быть успешной), постольку те, кто её совершают, становятся склонны к тому, чтобы практиковать и толковать её как применимую *везде и всегда* независимо от каких бы то ни было условий. Так формируется представление об иерархии предметных областей и соответствующей им иерархии абстрактно-общих «признаков»: чем ниже, тем они более локальны и ограничены, а чем выше, тем они ближе к универсальности. Может показаться поэтому, что обыкновенное восхождение посредством повторяющегося изолирующего абстрагирования есть верный путь к самым высоким «обобщениям» – к абсолютным универсалиям, царящим над всем сущим. Однако, как известно с давних пор, абстрактно-общие характеристики разных порядков, если они получены таким способом, подчиняются закону обратного отношения между объёмом и содержанием. И, следовательно, предельные обобщения предельно пусты и абсолютно бессодержательны. Кто ищет на таком пути сияющие вершины всемирной мудрости, тот находит лишь зияющие пустоты. Абстрактное бытие есть то же самое, что абстрактное ничто.

Тогда как фольклорно-мифологическое воззрение изображало *универсум* хотя и без «грехопадения» сознательно выработанной культуры логического понимания, но всё-таки содержательно, *рассудок*⁵⁾ с его изолирующими абстракциями вообще не справляется с задачей. И если обычно *рассудок* тем не менее оперирует универсалиями как просто *наиболее общими формами* (как бы они ни назывались при этом), то на деле он лишь совершает непоследовательность и привносит в эти пустые формы некое *особенное* содержание, почерпнутое из наук, искусств, нравственности и т. п. Если же такого содержания не хватает из-за трудности

возвести его во всеобщность, то получается построение *универсума* как целого из... универсальных банальностей.

Дело, однако, не в том, чтобы продолжить ту традицию, приверженцы которой всячески выражали своё презрение к рассудочной абстракции всеобщего, а в том, чтобы лучше понять, что такое абстрактно-всеобщее с точки зрения своего происхождения. Мыслительная операция изолирующего отвлечения не беспочвенна. Её истоки и её оправдание – в определённом типе деятельности, а именно в процессе нетворческого, репродуцирующего функционирования результатов прошлой деятельности, воплощённых в орудиях (в самом широком смысле) человеческой материальной и духовной культуры. Объекты, которые при этом взаимодействуют с определённым орудием, *практически* редуцируются к мере, навязываемой им этим орудием: они измеряются и оцениваются как различные только в аспекте и с точки зрения *этой* меры, а не с точки зрения их бытия в себе и для себя, обладающего собственной специфической мерой. (Для операции взвешивания *всё* определяется как всего лишь различные тяжести, не более того.) В социальных условиях, особенно в буржуазном обществе, где массовый характер приобретает стандартно-репродуцирующее, тиражирующее производство (не только вещей в самом грубом смысле, но и овеществлённых (реифицированных)⁶⁾ форм «готового знания», оценок, норм, юридических и т. п. символов), абстрактная всеобщность имеет прозаически земную реальность в жизни абстрактного человека, функционирующего как система ролей, масок и стереотипов сознания.

И тем не менее даже в самом абстрактно-всеобщем заключена диалектика, которая всегда есть диалектика конкретного. Если не ограничиваться третированием изолирующей абстракции одинакового, то можно увидеть, что прежде чем вступить в однообразное функционирование, орудие деятельности создаётся как некоторое *особенное*. И именно, будучи само обособленным, оно становится *средством* выполнения обобщающих процедур. За видимостью чисто повторительного существования одинаковых «признаков» таится господство особенного объекта, ставшего орудием, над другими объектами. Следовательно, форма абстрактно-всеобщего каждый раз подлежит критической дешифровке как лишь овеществлённая внешняя форма, под которой скрывается конкретное содержание, утилизируемое процессом нетворческо-

го функционирования просто как полезность. Критика овеществления культуры вообще, овеществления знания в частности, помогает убедиться, что в творчестве всеобщие формы возвращаются из призрачного квазисамостоятельного существования в лоно того особенного содержания, внутри которого они только и могут быть поняты.

Всякое особенное содержание, прежде чем оно вовлекается в сферу культурной жизни общественного человека и воспроизводится в этой сфере, есть первоначально достояние *природы*. Именно к природе и апеллирует тот способ выработки всеобщих форм, который получил название натуралистического *онтологизма*. С точки зрения последнего, активность человека в ходе поисков истинных форм всеобщности призвана всецело отдать себя в распоряжение объективных определений, войти в жизнь бытия, каково оно есть в себе и для себя, а для этого – полностью отвлечься от самóй себя, от всего человеческого, субъективного. В стихии преднайденного природного бытия человек с его культурой видится онтологизму как *часть* мирового целого, как *частность*, пусть интересная и существенная в своих границах, но не такого рода, чтобы ей, стоящей в ряду множества других частей-объектов, придавалось какое-то привилегированное значение. Ради последовательной и стоически мужественной объективности человек должен вести поиск всеобщих форм, забыв о себе и заглушив в себе голос своей субъективности. Слово предоставляется только бытию как таковому, которое само по себе безразлично к человеческому бытию.

Онтологизм притязает быть именно изъяснением самóго бытия, монологом *универсума*, всеобщие формы которого меньше всего поддаются под подозрение, что они нуждаются в такой частности, как человеческая культура. При этом, однако забывается, что сам онтологизм, даже если предположить, что он добился максимума возможного в своём стремлении быть лишь голосом безразличной абсолютной всеобщности, обречён быть феноменом культурно-историческим. И что успех его предприятия опирается не на неразвитость культуры, а как раз на её развитые возможности, позволяющие представить некоторые её достояния как ей самóй будто бы ничем не обязанные, к ней безотносительные, такие, в которых стёрт их человечески-деятельностный характер. Правда, за онтологизмом можно увидеть ту заслугу, что он начер-

тал на своём знамени лозунг погружения в объективно-всеобщее в противовес дурной, замкнутой внутри себя, «конечной» субъективности. Ведь *школа объективности* была, есть и будет чем-то таким, без чего не мыслим ни один шаг человеческого образования в самом широком и ответственном смысле – в смысле образования человеком самого себя. Без школы объективности, уроки которой неисчерпаемы, человек заточил бы себя внутри тавтологически тождественного самому себе мирка индивидуального или коллективного солипсизма. Только умение быть верным объективно-всеобщему и относиться к каждому особенному предмету с точки зрения *этого* всеобщего, а не со «своей», предвзятой, заранее данной точки зрения обеспечивает выход за рамки такого коллективного солипсизма – выход в мир, каков он есть на самом деле, в себе и для себя. Однако онтологизм выдвигает задачу погрузиться в объективно-всеобщее не ради обретения подлинной субъективности, а ради отрицания единственно известной ему дурной субъективности, не ради продления творческого движения культуры, а ради того, чтобы избавить всеобщие формы природы от их «испорченности» цивилизацией и восстановить их как нечто первозданное, изначальное, извечное.

Начав с радикального отвлечения от культурной истории, онтологизм предполагает уместным вспомнить о человечестве и его культурной истории лишь после завершения им здания всеобщих основ бытия, лишь в порядке перехода к «частным видоизменениям» и предложениям всеобщей схематики мироустройства. Однако нетрудно заметить, что всё это влечение к внеисторическому и внекультурному, бессубъектному и сверхсубъектному сопряжено с ложным отождествлением всякой субъективности с дурной субъективностью и со столь же ложным представлением о субъекте, как способном только «портить» действительность – и реально, и идеально – или, в лучшем случае, загораживать её от самого себя своей «спецификой», своей особенной, «частной» организацией. Чтобы воспроизвести действительность, какова она есть на самом деле, а тем более в её всеобщих формах, необходимо, согласно этому взгляду, «вычистить» из результатов человеческой деятельности всё то, что идёт от человека как субъекта, всё, что несёт на себе печать культурной истории. Так что всеобщее достигается человеком не благодаря, а лишь вопреки культуре.

Человек действительно воспроизводит природное бытие с преднаходимыми в нём всеобщими формами. Это воспроизведение или воссоздание есть его первое историческое дело. Но эта школа объективности с самого начала была также и школой субъективности. Ибо деятельное воспроизведение предмета природы никогда не может быть просто-напросто удвоением его (как и вообще культура вовсе не есть лишь дубликат природы, или её аналог, или «вторая природа»), его буквальным повторением без всяких прибавлений. Напротив, только в той мере, в какой человек «прибавляет» к природному предмету реализацию скрытых возможностей этого предмета и тем самым как бы достраивает предмет, – в этой же мере человек и преуспевает в отыскании и воспроизведении уже реализованных в предмете чисто природных его характеристик, каким он был, оставаясь не затронутым деятельностью (девственная природа). Человеческая деятельность, проникая в логику предмета, в отношении его к самому себе, в его собственную меру и сущность, вместе с тем раскрывает и «будит» в предмете такие «дремлющие» потенции, которые в пределах стихийно природного существования не могли быть актуализованы и нуждаются для своей актуализации в человеческой творчески-созидательной деятельности, берущей на себя задачу продолжить «самополагание» или саморазвитие предмета. Это продолжение есть одновременно и выявление потенций и трансцендирование границ природы, выход за её пределы. Подобно тому как освоение количественных определённости природы включает в себя конструирование эталонов и т. п. математических орудий, точно так же освоение всеобщих форм природы включает в себя созидание предметных носителей всеобщего – таких орудий, неутилитарное функционирование которых в составе культуры есть практически-реальное и в то же время идеальное обобщение. Благодаря этим орудиям всеобщему предоставляется возможность воплотиться в особенном реально-идеальном предмете, специально предназначенном для выявления этого всеобщего и для ориентации на него в деятельности. Таким образом, само воспроизведение всеобщей формы не обходится без переселения всеобщего из особенных конкретностей в чистый деятельностный процесс и тем самым – в символические предметы культуры.

Онтологизм, таким образом, начинает с игнорирования того фундаментального и решающего обстоятельства, что всеобщие

формы – даже если вести речь об их воспроизведении как чего-то преднайденного в природе – вовсе не остаются для человека лишь внешними условиями, существованием которых человек пользуется или созерцает их со своей, сутоубо «частной» точки зрения и со своей узко-утилитарной жизненной позиции, но становятся внутренними идеализованными достояниями человека как субъекта. Они нужны человеку не просто как средства, привходящие в его бытие, а как образующие собой само это бытие. Ибо лишь осваивая их, человек становится *всеобщим существом*, возвышающимся над эмпирической данностью любой непосредственной ситуации и целесообразно изменяющий эту ситуацию, насколько это ему позволяет уровень его деятельности, его культуры. Присутствие же всеобщих форм в утилитарно функционирующих орудиях, где оно превращается в абстрактно-всеобщее, есть факт *вторичный*, производный от творческого процесса и предполагающий этот процесс раньше себя. В этом смысле абстрактно-всеобщее всегда есть лишь паразит на живом конкретно-всеобщем, но такой паразит, который способен умертвить процесс, даровавший ему существование.

Несостоятельность онтологизма в проблеме всеобщего, следовательно, проистекает из того, что свойственный ему способ апелляции ко всеобщим формам радикально расходится с тем способом, которым эти формы действительно осваиваются и становятся достоянием всё более всеобщего существа – человека. Онтологизм уводит прочь от живого источника, в котором всеобщие формы принадлежат диалектическому процессу переплавки природных предпосылок в богатства культуры; вместо этого он пытается взять их как окаменевшие, мёртвые данности. Поэтому онтологизм не способен быть концепцией, ориентирующей творческие исследования этой проблемы, но является лишь догматизирующей системой, пригодной для упорядочения и каталогизации уже добытых философской мыслью результатов. Его собственное дело – это лишь опрокидывание форм, выработанных культурно-историческим процессом, включающим в себя также и освоение природы, обратно на природу, на вне-культурное и сверх-культурное бытие как таковое.

Как реакция и критическая оппозиция онтологизму возникают и утверждаются концепции *гносеологизма* и, позже, *аксиологизма*. Их общая типичная тенденция, вдохновляющая всю их

работу, – это стремление денатурализовать всеобщее, извлечь его из мертвящих тисков догматизирующих онтологических систематизаций и вернуть *деятельности субъекта* – познавательной, оценивающей и т. п. деятельности. Однако всякая концепция или концептуальная тенденция, которая противопоставляет себя некоторой крайности и утверждает себя не на заново созданной основе, а на негативной основе – как её преодоление, рискует сама впасть в крайность: логика негативной зависимости толкает её в объятия противоположного заблуждения или по меньшей мере создаёт возможность смены прежнего заблуждения новым, противоположным ему. Эта возможность превращается в действительность под действием таких существенных факторов, как разделение деятельности, расщепление культуры на квазисамостоятельные сферы, экстраэкция⁷⁾ этих сфер по отношению к человеческому индивиду и его развитию, наконец, такая форма участия индивида в функционировании этих сфер, при которой он созидает богатство или условия культурного развития как противостоящие его собственному бытию, отрицающие его суверенность и вовлекающие его в конфликт с самим собой, короче говоря – *отчуждение*.

К тому времени, когда уже созрели предпосылки для уразумения диалектики культурно-созидательной человеческой деятельности, а тем самым и для обоснования проблемы всеобщего этой диалектикой, – к этому же времени разделение и расщепление деятельности, её экстраэкция и отчуждение стали во всё возрастающей степени деформировать культуру. Разумно-познавательная способность как будто перестала быть *сущностной силой* человека и превратилась в институциональную, формализующуюся деятельность ради производства безличного, овеществлённого знания – в *собственно сайенс*⁸⁾. И стало казаться, что господствующий в ней бездуховный *рассудок* и односторонне-объектно ориентированный орассудоченный разум суть единственно возможные общественно развитые, «современные» и «подлинные» образы познавательной культуры человечества. Художественно-эстетическая и нравственная способности наделяются антагонизмом по отношению к познавательной способности и друг к другу. Более того, их общественный характер выступает не как имманентный индивидуальному развитию человека – субъекта своих собственных сущностных сил, – а как надындивидуальный, сверхчелове-

ский характер. Атрибуты культурно-исторического бытия человека предстают как самостоятельные субъекты, сам же человек, лишённый их, – как всего лишь «эмпирический» индивид, непосредственное существование которого подлежит регуляции со стороны этих Субъектов. Подобного рода Субъектов мы узнаём в образе трансцендентального субъекта познания или даже абсолютного субъекта.

На основе разделения и отчуждения деятельности возвращение всеобщих форм субъекту не могло не стать передачей их в ведение отчуждённому, над-человеческому Субъекту. Их денатурализация стала их субъективизацией. При этом высокомерное третирующее отношение природы как просто-напросто «кладовой» средств, отданных на поток и разграбление властно-хищной «цивилизации», как чего-то ничтожного и лишённого определённости, находит в себе адекватное выражение в толковании всеобщих форм, полностью отнимающем их у природы. Для утилизаторского отношения природа и в самом деле есть лишь сырьё, лишь материал для безжалостной переработки в формы, извне накладываемые и насильственно навязываемые материалу. Однако там, где над-человеческий субъект завладевает вверенной ему суверенностью и становится центром познавательных и оценивающих способностей человека вместо самого человека, где мир низведён до всего лишь фона для активности этого субъекта, – там и человек низведён до положения объекта по отношению к стоящим над ним отчуждённым сферам цивилизации. Всеобщие формы оказываются атрибутами господствующих над ним общественных сфер и институтов, сам же он живёт лишь более или менее «частной» жизнью, поднимаясь на уровень так называемых «всеобщих интересов» в качестве определённого безличного персонажа – научного работника, т. е. чиновника от Науки, религиозного деятеля, юриста, политика или какого-нибудь ещё функционера, вросшего в заданную ему социальную роль и вращающегося в её пределах.

До сих пор непревзойдённый всесторонний синтез, обнимающий отношения человека ко всем квазисамостоятельным безличным сферам общества и последовательно выражающий то, что человек находит свою собственную сущность как нечто готовое в этих сферах, в их объективно противостоящей ему Логике Целого, осуществлён в гегелевском панлогизме. Это – поистине фило-

софия «Дисциплины Всеобщего». Гегелевский взгляд пронзает каждый особенный феномен насквозь, подобно рентгеновскому лучу, и выхватывает из всей его конкретности его высшее основание, его окончательнейший смысл, средоточие всех начал и концов – всеобщее. В особенном и единичном он не ожидает встретить ничего такого, что не было бы заранее предусмотрено и *предложено* во всеумудрой Логике, в недрах Абсолюта. В этом смысле этот панлогизм заслуживает имени *логического преформизма*. Особенное и единичное не созидаются в творчестве, решающем никогда и никем не решённые проблемы бытия, а лишь выявляются из глубин царства всеобщности, извлекаются наружу субстанцией-субъектом. Собственно говоря, только субстанция, только царство всеобщего есть единственный подлинный субъект. И никакой человеческий, исторический субъект не способен тягаться с этой абсолютной мощью. Всё то, что кажется творчеством, на деле представляет собой лишь движение к ещё не выявленным достояниям абсолютной сущности и всеобщности, которая уже изначально содержит внутри себя всяческую действительность и возможность. Поэтому кажущееся творчество на самом деле есть не выход за пределы всеобщности, не движение, трансцендирующее сложившийся миропорядок, а лишь погружение вглубь этого, тождественного самому себе всеобщего миропорядка, – *Er-Innerung*⁹⁾. Историческая драма человеческой культуры поэтому хотя и не повторяет своих действий в духе какого-нибудь языческого «вечного возвращения», но всё-таки имеет изначально готовый, предначертанный в Абсолюте всеобщий «сценарий». Дело индивидуумов-акциденций – только его разыгрывать, но ни в коем случае не осмеливаться его редактировать.

Весьма любопытно, как эта «Дисциплина Всеобщего» применяется к мировоззренческой возрастной типологии индивидов в «Философии духа»¹⁰⁾. Молодой человек, по Гегелю, представляет точку зрения долженствования, т. е. субъективного всеобщего, которое, как идеал, противопоставляет себя сущему. Расхождение между законченным в себе, гармоничным долженствованием или идеалом, с одной стороны, и полной дисгармонирующей особенностью действительностью – с другой, пробуждает в Молодом человеке деятельную энергию и решимость изменить, переделать мир, дабы привести его в соответствие с идеалом, с субъективным всеобщим. Не объяснять мир, каков он есть, надеясь в сущем оты-

скасть оправдывающее основание, а именно *изменить* его, отказывая сущему в завершённости и целостности. Примирение же с сущим выступает как отступничество от долженствования, от всеобщего идеала. Такова позиция непризнания мира и суда над ним по кодексу субъективного всеобщего (критицизм).

Напротив, Зрелый Муж изживает в себе досаду и печаль по поводу состояния окружающего его мира, преодолевает в себе отвлечение к сущему и смиряется с ним. Это, правда, не означает вульгарной охранительности и грубой апологетики, принимающей всё наличное бытие за само собой разумеющийся порядок, достойный только оправдания и защиты от любых критических посягательств. Поскольку в эмпирии нет буквального совпадения единичных случайностей и многообразных особенных феноменов с таящейся над ними всеобщей Логикой, постольку возможна критика этих особенных феноменов – теоретическая и практическая. Возможно приложение сил к тому, чтобы добиться прогресса в частностях, к такой работе в этом мире, которая исходит из поставленных им условий. На этом поприще, полагает Гегель, и так ещё остаётся много простора для почётной, далеко идущей и творческой (!) деятельности... Философски изощрённая апологетика здесь состоит у Гегеля в том, что от неразумной и недействительной *эмпирии* (наличного бытия) он апеллирует к разумности и действительности всеобщих определений *той же самой эмпирии*. Всякая деятельность, возможная в этом мире, ограничена рамками субстанциальной завершённости, или законченности мира, его «закрытости». Мир изначально и принципиально «закрит», и логическим замком, посредством которого он замкнут, служит не что иное, как преформистски понятое всеобщее, прочно охватывающее внутри себя все мыслимые и осуществимые особенные содержания и единичные феномены. Поэтому мерой мировоззренческой зрелости индивидуума оказывается именно верность всеобщей логике. Необразованный и незрелый индивидуум ещё способен претендовать на творческое своеобразие своих деяний и создаваемых произведений. Но чем выше поднимается он в своём образовании, которое есть воспоминание и погружение вглубь субстанциальной всеобщности, тем меньше в его поступках и мыслях такого, что вызвано его индивидуальностью и свойственно только ему в отличие от остального мира. Он растворяется во всеобщих силах духа, отдаётся им без остатка и достигает, наконец,

совершеннейшей слитности с объективно-всеобщими определениями – достигает мудрости.

Примечательно, что при сопоставлении и противопоставлении позиций Молодого человека и Зрелого Мужа у Гегеля сохраняется неприкосновенной логика закрытой системы. Тогда как Зрелый Муж опирается на законченность объективно-реализованного мира и видит кодекс для суда над «частными» неполадками и несовершенствами во всеобщей логике *этого* мира, Молодой человек взывает ко всеобщности должностования, к идеалу, который *столь же закончен* и претендует на субъективное обладание окончательным кодексом для всяческой критической и преобразовательной деятельности. Нам предлагается выбрать между *двумя видами законченности* – объективной всеобщностью сущего и субъективной всеобщностью должного. Но субъективная решимость приводить мир в соответствие с должностованием, которое столь догматично, ещё опаснее и коварнее, чем умеренная апологетика. Она чревата слепотой, необузданным активизмом и авантюризмом в своих попытках навязать «глупому» миру свои доктринально готовые способы его осчастливливания и упорядочения (романтическая революционность и идеологическая ультра-левизна). Поэтому чтобы не поддаться влиянию гегелевского стремления заранее скомпрометировать *всякую* идею изменения мира, надо выйти за пределы предложенного им выбора между двумя альтернативами.

Культурно-историческая незрелость Молодого человека и Зрелого Мужа состоит в том, что оба они жаждут всеобщего как *беспроblemного миропорядка*, как логики Абсолюта: один апеллирует к абсолютизированной субъективности, другой – к абсолютизированной объективности. И тот и другой нуждаются во всеобщем как универсальном руководстве, верховном принципе, который может *гарантировать* правоту и *заранее*¹¹⁾ оправдать верность усилий (или недеяния). Всеобщее есть для них логически верховная инстанция, которая избавляет от необходимости каждый раз конкретно и со всей личностной ответственностью решать проблемы исторического бытия и брать на себя весь риск решений, – это инстанция, на которую перекладывается личностная ответственность за определённое мироустройство в деятельности (или бездеятельном соучастии в событиях), ибо всеобщее мыслится как окончательный логический контур однозначного миропорядка

(сущего или должного, реального или идеального). И этот миропорядок – разумный, прекрасный, справедливый – столь же однозначно противопоставляется всему, что может не согласовываться с ним или отклоняться от него, как неразумному, отвратительному и безнравственному, как *беспорядку*.

Культурно-историческая зрелость вообще не нуждается в Абсолютах и не мыслит альтернативы между абсолютами, потому что не ищет никаких метафизических гарантий, никаких сверхчеловеческих инстанций, на которые можно было бы переложить ответственность за решение проблем в человеческом проблемном бытии. Она принимает на себя ответственность не только за «частный», исполнительский, оправданный определёнными целями и принципами, идеалами и нормами уровень действий, но равно *также и за самый общий* уровень – за сами цели и принципы, за основоначала и критерии для познавательной ориентации и оценки. Ибо эти всеобщие формы не даны безоговорочно и однозначно, не продиктованы каким-нибудь объективным или субъективным Абсолютом как его собственное, авторитетнейшее, святое Слово, но освоены и выработаны в процессе действительной предметной деятельности людей, в творчестве ими своей истории.

Однако следует иметь в виду, что в кажущемся созвучии с революционно-творческим преодолением доктринального абсолютизма и потребности во всеобщем как в логике миропорядка, в логике гарантий выступает совсем иное явление – *отвержение всеобщего*. Это последнее есть новейший симптом, возникающий из системы отчуждённых отношений при срывах в процессе формирования личности, современная детская болезнь анархической и экстремистской «левизны» и бунтовщического нигилизма. Когда ещё не сложилась индивидуальность культурно-историческая, но средства массовой коммуникации уже включили индивида в широкое общение и позволили манифестировать ему свою позицию, тогда возникает возможность отрицания заодно с «дисциплиной всеобщего» также и самого всеобщего как логического атрибута культуры и, следовательно, личностного бытия. Всеобщее отвергается не с точки зрения иного его понимания, а с точки зрения его *не-понимания* и *не-приятия* вообще – с позиций той *единичности*, которая свойственна необразованной и невоспитанной индивидуальности. Эта утратившая, а вернее, ещё не обретшая всеобщую ориентацию единичность по своему значению и

месту есть неоварварство, стоящее за порогом культурной истории и выражающее воинствующее нежелание его перешагнуть (безыдейная левизна). Однако с этой далеко не безобидной детской болезнью нельзя по-варварски смешивать – несмотря на то, что в практически чрезвычайно осложнённой картине они иногда сами смешивают себя друг с другом – творческую потребность в подлинно *диалектическом* всеобщем, входящем в логику личностной ответственности, в логику проблемного, конкретного мышления и деяния.

Подлинно диалектическое всеобщее отличается тем, что оно не служит способом замыкания мира в завершённый логический Порядок, а наоборот, раскрывает его как субстанциально никогда не завершающийся и не поддающийся завершению процесс становления, как *открытую* действительность, природную и культурно-историческую, где созидаются принципиально новые возможности. Такое всеобщее конкретно не *вместо* особенного и единичного, не ценой узурпации у них присущей им конкретности, а в качестве имманентного момента особенного, *внутри* которого оно обретает всю полноту своей роли¹. Всеобщее есть одна из категориальных форм, посредством которых мир осваивается человеческой деятельностью как *мир проблем*, а именно проблем-противоречий. В движении от проблемы к проблеме, от разрешения противоречия к его воспроизведению в обновлённой ипостаси и новому разрешению, – в творческом движении, охватывающем всю познавательную, эстетическую и нравственную культуру, всеобщее не остаётся безразличной, равной самой себе универсалией, а включается в историческое обогащение особенного содержания. Оно само изменяется вместе с новым особенным, вместе с синтезом более конкретных форм в истории.

Когда К. Маркс провозгласил свой знаменитый тезис: «изменить мир»¹³, он подразумевал под этим не субъективистски-нормативистское или романтическое требование подогнать мир под доктринально постулированный образец или привести его в соответствие с догматически принятым «конечным состоянием», а именно творческое движение истории от проблемы к проблеме.

¹ Концепцию особенного не как момента, сверхпредопределённого (*superimposed*) всеобщим, но как заключающего в себе это всеобщее, можно найти у Н. Н. Трубникова (см.: *Трубников Н. Особенное // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 173*¹²).

В этом движении его всеобщая, объективная логика – логика пре-емственного прогресса деятельности – не содержит в себе никакого фатализма, никаких заменителей и суррогатов для личностных решений и для авторского участия в делании истории. Всеобщее не тяготеет над особенным, не образует собой готовых рамок, в которые должно укладываться особенное и конкретное, но каждый раз возрождается в новом, непрестанно обновляющемся особенном и конкретном как всецело принадлежащее ему, как его собственный, внутренний момент, не могущий иметь аутентичного самостоятельного существования вне конкретности особенного. Так понятое всеобщее никогда не превращается и не может быть превращено в некие оковы для полифонического творческого процесса, в некое унифицирующее начало, деспотически подавляющее собой жизнь уникальных феноменов. Напротив, такое всеобщее служит логическим элементом, помогающим творчеству избежать ложного пути, на котором активность, утратившая основательность и глубину надситуационного смысла, ниспадает до жалкой суетливой погони за новизной ради новизны, где чем больше поспешности и пустого оригинальничанья, тем меньше непреходящего смысла.

С такой, марксистской точки зрения, можно видеть, что всеобщее не только не образует собой чего-то враждебного личностному бытию и нравственной суверенности человека, но интимно необходимо открытому человеческому развитию, о котором Карл Маркс писал, что оно становится самоцелью¹⁴⁾. Не всеобщее само по себе, а лишь отчуждённая и превращённая, привходящая форма его присвоения и использования в классовом обществе выступает и функционирует как подавляющий унифицирующий принцип, принцип насильственного упорядочения и рассудочной утилитаристской рациональности. В ситуации всеобщее, извращённое таким способом, становится орудием господства инерции и овеществлённых мерил над творчеством, символом отречения от субъектного развития, от духовного богатства, от свободы и подлинной ответственности – в пользу обожествления нетворческого безличного существования и чуждых творчеству анонимных сил. Эту ситуацию очень метко охарактеризовал известный марксист Антонио Грамши: «...Любой индивидуум, видя, что, несмотря на его бездействие, постоянно что-то происходит, склоняется к мысли, что именно вне зависимости от отдельных индивидуумов

существует... абстракция коллективного организма, своего рода самостоятельное божество»¹.

Марксизм уделяет пристальное внимание анализу конкретных исторических корней подобного извращения продуктов коллективного взаимодействия людей и наделения их характером самостоятельных субстанций.

С точки зрения развития человека безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу¹⁶) всеобщее есть не препятствие для этого развития, против которого нужно бороться, а нечто, принадлежащее этому развитию. Дело, стало быть, не в том, чтобы бунтовать против всеобщности на манер духовного иррационализма или принять компромиссную позицию, допускающую превращение универсалий в «самостоятельное божество» с ограниченными правами, а в том, чтобы включить всеобщее в *sui generis*¹⁷) логику *открытого* культурно-исторического процесса. Высший смысл этого процесса нельзя подчинить никакой рассудочной формуле, никакому *a priori* предписанию. Ведь «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития...»²

Коммунизм выдвигает самый полнокровный, отвечающий глубочайшей проблемности человеческой истории идеал¹⁹). Но это вовсе не есть идеал конечного состояния, эсхатологического исчерпания истории. Он вовсе не есть предписанный будущему метафизический образцовый распорядок, который нужно только ввести. Коммунизм – это неограниченное развитие и творчество, это путь открытого полифонического прогрессирования человека и вместе с тем открытость его пути. Целостный человек перестаёт быть слугой своих орудий, своих общественных форм и особенных образов, своих односторонних ипостасей и ликов. Он «находится в абсолютном движении становления»²⁰). Он максимально полно осуществляет *к-другим-адресованность* своего деятельностного бытия и в то же время всегда готов стать *в-себя-принимающим* любое *инаковое* бытие (иные культуры, иные миры) таким, каково оно само по себе. Он не нуждается более в фатализирующих его жизнь обожествлённых силах, которые консолидируются в универсальные субъекты вместо самого человека²¹). Он более не нуж-

¹ Грамши А. Избранные произведения. Т. 3. М., 1959. С. 257 – 258¹⁵).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403¹⁸).

дается в силах, на которые он возлагал авторитет в бесконечных и вечных аспектах его жизни, тем самым тривиализуя ту часть своего существования, которая поэтому погрязла в бессмысленной суете «конечной» эмпирии. Он становится достойным суверенности и способным к суверенности субъектом своих сущностных сил.

КАТЕГОРИЯ ПРОТИВОРЕЧИЯ И ЕЁ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ

Самая очевидная функция критики состоит в том, что в ходе критического процесса выявляется ложность определённых представлений. Тем самым критика помогает уберечься от опасности впасть в заблуждения, присущие критикуемым взглядам. Правда, нельзя не помнить и о том, что никакие, даже самые блестящие, успехи в опровержении иных концепций в научном споре не дают одержавшему победу оппоненту какой-либо гарантии избавления от собственных настоящих или будущих заблуждений. Однако у критики есть и другие, менее очевидные и в то же время более существенные функции – творчески-поисковые, специфически исследовательские. Собственно диалектическое понимание места и роли критики в познании, да и вообще в духовной культуре отличается как раз тем, что оно чётко выявляет и связывает с идеей содержательного противоречия именно творчески-поисковые функции критического процесса, благодаря которым происходит обогащение и углубление позиции самого критикуемого субъекта. Дело в том, что существует достаточно обширный класс проблем, решения по которым не находятся посредством только чисто позитивного исследования, без обращения к критике. Тогда-то именно критика и может способствовать отысканию пути к истине, опираясь на анализ исторического опыта конфликтных взаимодействий между различными концептуальными тенденциями.

В истории диалектической мысли наблюдается ряд преемственно наследующих друг другу попыток ассимилировать поисковые функции критики сначала в составе диалогически организуемого размышления, затем внутри целостной и систематически построенной теории. Диалектическая мысль неотступно стремилась проникнуть в объективные основания, благодаря которым полемически конфликтующие точки зрения становятся необходимыми как предваряющие собой некую синтезирующую

и снимающую их в себе более развитую идею. Но этот процесс мог быть плодотворным лишь в том случае, когда за противоречиями, формулируемыми в процессе критики, открывались и действительные, объективные противоречия.

Когда сегодня обсуждается проблематика, концентрирующаяся вокруг категории противоречия, причём подразумевается достигнутым и освоенным тот способ постановки проблемы, который свойствен марксистской концепции противоречия, уместно поставить вопрос: правомерно ли видеть в ориентации на анализ объективных противоречий в составе сложнорасчленённых систем теоретического знания нечто такое, что лишает почвы и делает ненужным взаимно критическое взаимодействие *между* такими системами? Иначе говоря, может ли поисковая функция критического процесса быть *полностью* ассимилирована в способе построения теории и превратиться в исключительно *внутреннее* дело для теории? Или же, напротив, диалектика построения теории всегда будет лишь неполным выражением той более богатой диалектики, которая, опираясь на освоение природы и творчество истории, развёртывается как представленная в *социальном* (полисубъектном) характере человеческого познания (и не только познания, а и всей культуры)? И отсюда, следовательно, изображение объективных противоречий в теории должно быть ориентировано не на некое окончательное их исчерпание внутри самой системы знания, а на то, чтобы придать различным теориям внутреннюю способность положительно участвовать в никогда не прекращающемся и непрерывном процессе их взаимодействия.

Если верен этот тезис о полисубъектном характере познания, в противовес той моносубъектности, которая, например, в гегелевском панлогизме есть следствие того, что все атрибуты подлинной субъектности приписываются лишь одному единственному Субъекту – тому, который есть Субстанция, или Абсолют, если, далее, верно, что противоречия существуют внутри теоретических систем и присутствуют во взаимодействии между ними, то всё это относится также и к теории диалектики, в частности к концепции противоречия. Более того, это крайне существенно, как будет показано в последующем изложении, для раскрытия и осуществления мировоззренческой функции категории противоречия. Противоречие не может оставаться только тем, *относи-*

тельно чего теоретизируют, оно должно само присутствовать во всех реальных отношениях человека, пронизывать его сущность, пропитывать его духовность.

Когда говорят, что противоречие есть категория, тогда в марксистской диалектике подразумевают, что она есть органический сплав всеобщего и особенного, онтологического («закон объективного мира») и гносеологического («закон познания»). Другими словами, при этом подразумевают, что категорию противоречия нельзя свести *либо* только к онтологическому образу, *либо* только к специфически гносеологическому феномену, не имеющему объектно-содержательного наполнения и смысла. Однако совершимо ли снятие онтологизма и гносеологизма в диалектической логике как однажды – раз и навсегда – выполненный акт? Удаётся ли препроводить эти односторонние концептуальные тенденции в исторический архив? Или это снятие вновь и вновь ставится на повестку дня, поскольку воспроизводится социально-гносеологическая почва для этих тенденций, а значит, и сами они, хотя и в модифицированном виде?

Диалектика противоречий, содержательно разрешаемых и содержательно воспроизводимых, противостоит, с одной стороны, узкорационалистическому воззрению, которое стремится к беспроблемному порядку, к установлению завершённой расчётливой правильности и унифицированной простоты в логике мира, с другой – иррационалистическому по своей тенденции воззрению, которое отвергает всякую гармонию и всякий порядок, не признаёт разрешимости проблем-антиномий и берёт диалектику лишь в её негативистской проекции, лишь как отрицательную диалектику. Первое воззрение из концепции единства и борьбы противоположностей берёт лишь такие «противоположности», которые рассматриваются как сосуществующие без противоречий, без антиномий, просто как крайние стороны *отношения полярности*. Таков *поляризм*. Второе воззрение согласно с диалектикой противоречий лишь в том, что всякое содержание внутри себя антиномично, при этом из идеи¹ противоречия берётся только утверждение антиномий, представленных вне их разрешения и даже как неразрешимые принципиально. Таков *антиномизм*.

Когда мы подходим к проблематике диалектического противоречия только с точки зрения уже отодвинутого в прошлое

историко-философского процесса, то поляризм и антиномизм предстают как исторически необходимые ступени и вместе с тем как концептуальные предпосылки, положительная роль которых исчерпывается тем, что они *сняты* в марксистской концепции противоречия. Однако это, казалось бы, окончательно выполненное снятие сегодня вновь и вновь становится актуальной задачей, во-первых, в ходе изучения философии, во-вторых, в творческих дискуссиях, посредством взаимной критики различных точек зрения по этой проблематике. В ходе изучения философии указанное снятие оказывается необходимым по той причине, что полноценное освоение и основательное критическое преодоление концепций-предшественниц навсегда остаётся надёжным внутренним содержанием марксистской концепции. В творческих дискуссиях подобное снятие предстаёт как требующая новых решений задача благодаря тому, что действительные трудности и некоторые специфические особенности развития научного познания создают почву для воспроизведения если не «классического», старого поляризма или антиномизма, то некоторых их аналогов или модификаций. При этом нередко обнаруживается, что аргументация, которой было достаточно для критического преодоления старых концепций поляризма и антиномизма, не может служить целям успешной критики их новейших модификаций. Более того, посредством выдвижения идей, аналогичных поляризму или антиномизму, сегодня могут формулироваться новые проблемы, значимые для развития самой диалектической логики.

Марксистская теория диалектики предлагает обоснованную анализом огромного исторического опыта всеобщую форму для всякого проблемного содержания – *универсальную форму проблемности*. Такова, как известно, именно категория противоречия. Однако эта форма не может сама по себе обрести статус в «стихийной» повседневности познавательной деятельности, подобно формам научного «здорового смысла». Не существует никакого автоматизма, который бы своим действием гарантировал торжество этой формы в человеческом мышлении. Более того, в развитии научного познания существуют такие факторы, которые весьма затрудняют адекватное осознание и сознательное овладение категорией противоречия. Эта категория хотя и пролагает себе путь в судьбах познания и культуры вообще, но подчас заслоняется от

сознания обманчивыми и трудно осмысливаемыми *превращёнными* формами проявления. Однако и в настоящий момент было бы ошибкой предполагать, что факторы, затрудняющие освоение и развитие категории противоречия, могут отмереть сами собой, независимо от положительной работы, направленной на их последовательное преодоление.

Поэтому необходимо теснейшим образом связать положительную разработку марксистской концепции категории противоречия с задачей критической – с критикой новейших модификаций поляристских и антиномистских тенденций. Обоснованность самого ответа на вопрос, что такое противоречие, оказывается *зависимой* от обоснованности и успеха в критике указанных тенденций. Это особенно существенно для раскрытия мировоззренческой функции категории противоречия. Овладевая этой категорией, субъект принимает ориентацию на познавательную и – шире – общекультурную *самокритичность*. Благодаря ей *конкретный историзм* имеет силу не только во всех сферах применения диалектической логики, а и в построении самой этой логики. Ибо такая логика может быть только открыто-творческой, а не раз и навсегда закрытой системой (логикой субстанциализма). Для неё нет и быть не может такого содержания – будь оно единичное, особенное или всеобщее, – которое бы было лишено проблемности. Никакое знание, никакая нравственность, никакая художественность не могут притязать на завершённость. Не могут притязать именно потому, что всякое действительное обретение, как бы оно ни возвышалось над обретениями другими или прежними, не только не знаменует собой достижения некоего «конечного пункта», но и гораздо сильнее взывает к новому творчеству, взывает не чем иным, как своими противоречиями.

Противоречие как центральная категория всей логики диалектико-материалистического мировоззрения только тогда истине освоено субъектом, когда оно пронизывает собою, определяет и ориентирует все действительные отношения человека к миру. Это значит, что освоенное противоречие – это для него не просто знание о том, что мир всегда полон объективных противоречий, не просто способ, с помощью которого человек может так или иначе «считаться» с существованием противоречий вне его собственной сущности и только, но внутренне необходимый спо-

соб быть субъектом, быть человеческой личностью, посвятившей себя прогрессу.

Из сказанного понятно и то, что полнота мировоззренческой функции требует, чтобы категория противоречия (и, вероятно, не только эта категория диалектики) была целостно синтезирующей в себе познавательную культуру с нравственной и художественной, т. е. чтобы в ней было осуществлено взаимопроникновение этих трёх сторон духовной культуры.

Представляются желательными следующие четыре предпосылки, или четыре предварительных условия, которые могли бы послужить, если будут приняты, сужению предметного поля дискуссии и вместе с тем дали бы своего рода возможную шкалу для измерения степени сближения или несближения различных точек зрения, соответственно тому, какая часть предлагаемых предпосылок принимается тем или иным участником дискуссии:

1. Если мы хотим обсуждать противоречие именно как философскую *диалектическую категорию*, то всякий приводимый аргумент должен быть философским, опирающимся на теорию диалектики или отвечающим её духу. Аргументы, почерпываемые из какой-либо частной науки, подлежат либо философскому переосмыслению, либо остаются не более чем материалом. Нельзя признать оправданным простое перенесение критериев из какой бы то ни было специально-научной области в диалектику и приписывание им значения критериев философских. Такова предпосылка *суверенности* диалектики внутри теории диалектики.

2. Если мы хотим обсуждать противоречие как выступающее в познании в качестве общественно-содержательной категориальной формы, то мы должны брать противоречие не в эмпирическом, а только в *теоретическом* контексте, т. е. не как некие произвольно взятые фрагменты знания безотносительно к теоретическим системам, а как принадлежащие именно содержательным теоретическим системам. Формальные языковые системы являются для диалектики тем же, что и эмпирический уровень, – лишь потенциальным материалом, подлежащим теоретическому осмыслению. Такова предпосылка *содержательной теоретичности*.

3. Если мы хотим обсуждать противоречие как присутствующее в знании и явно формулируемое, а не просто имеющее-

ся в виду, то мы должны брать его в контексте только таких содержательных систем, в которых способ изложения включает в себя также и изображение логически очищенного способа исследования, т. е. того закономерного пути, на котором все понятия предстают [как] шаг за шагом вырабатываемые субъектом, т. е. в их становлении, в их генезисе. Когда же способ изложения исключает генезис понятий, тогда в статизированном, так называемом готовом, знании не остаётся соответствующего места для сформулированных и в то же время не разрушающих структуру готового знания противоречий. Противоречиям нужен контекст знания как процесса. Такова предпосылка *процессирования*, или знания-процесса.

4. Если мы хотим обсуждать противоречие в его активной функции внутри познавательного процесса (и вообще в духовной культуре), то мы должны усмотреть необходимую взаимную связь между противоречием в его неразрешённой форме – в форме антиномии – и результатом разрешения противоречия посредством синтеза. Только при *обоюдной* связи между *истинностью антиномии* и *истинностью синтеза* противоречие как живое целое, как процесс выполняет свои функции. Когда же антиномия предстаёт лишь как достояние ложной теории, как, следовательно, ложная антиномия, тогда задача состоит в том, чтобы суметь разыскать за этой ложной антиномией её истинную формулировку, т. е. освободить её из плена заблуждения и очистить от всего того, что делает её ложной. При совершении такой работы, конечно, может обнаружиться, что реконструированный путь к новой истине существенно отличается от суммы своих эмпирических проявлений. Но таково и есть требование логики историзма. Такова предпосылка *единства логического и исторического*.

Можно предполагать, что не все эти предпосылки покажутся приемлемыми для каждого участника дискуссии. Однако даже и в случаях их неприятия хотелось бы надеяться на то, что они пригодятся в ходе сопоставления точек зрения.

Перейдем теперь непосредственно к анализу поляризма и антиномизма. Поскольку цель такого анализа здесь исключительно логико-проблемная, а не историко-философская, постольку предметом рассмотрения явится не совокупность исторически реальных модификаций поляризма и антиномизма, а *условные теоретические модели*, достаточно абстрактные и тем самым да-

ющие нам в чистом виде нужные логические альтернативы. Иллюстрирующие примеры будут привлекаться только для того, чтобы выделить *крайние* случаи, обнажающие природу искомым логических альтернатив. От всего остального мы позволим себе отвлекаться.

Прежде всего поставим такой вопрос: при каком отношении субъекта к знанию или при ориентации на какую природу знания возникает и воспроизводится почва для того, чтобы настоящие диалектические противоречия из познания «исчезли» и остались одни лишь полярности? Это происходит тогда, когда мир знания предстаёт как самостоятельный, существующий вне познавательной деятельности, как мир знания не просто опредмеченного, но ещё и овеществленного¹. С такой точки зрения, т. е. с позиции овеществлённого существования результатов человеческой деятельности, схематическая формула развития познания такова:

Фонд готового знания, доступного для исполь- зования	→ Использование научно- познавательной рабочей силы	→ Конечный овеществлён- ный адресат: пополне- ние фонда используе- мого знания
--	---	---

В сокращённом виде этой формуле можно придать следующий вид: *знание* → *субъект как средство* → *знание*.

Присмотримся к тому, каков специфический характер воплощения знания при этой ориентации, к тому, что здесь составляет конечный результат познавательной деятельности, или форму его бытия в качестве так называемого готового знания. Здесь важна форма *используемости* знания, форма его доступности для какого угодно применения *безотносительно* к саморазвитию субъективных сущностных сил. Всё практически-действенное и созидательно-преобразовательное значение знания для человека сводится в этом случае к одной утилитарной приложимости, к объектно-вещной применимости знания. И поэтому знание обретает здесь форму, безразличную к тому, будет ли пытаться какой-либо субъект распредементировать таящиеся в знании понятийные

¹ В данном тексте сохранён неудачный термин «овеществление». Вместо него следовало бы применять термин «овещнение». – См.: Проблемы теории культуры. М., 1977. С. 93 – 96².

смыслы в их движении, в их диалектической противоречивости. Это знание, по сути дела, адресовано не субъекту, а миру объектов, который берётся внесубъектно и бессубъектно. Тот человек, который использует готовое знание, может, помимо акта утилизации, заняться ещё и распрямлением. Он может, если того захочет, вникнуть в те процессы, которые необходимо воспроизвести, чтобы подняться до уровня творца и открывателя. А может и не вникать. Он может присвоить себе знание просто как информацию, может подняться до понимания, до убеждения – всё это его собственное, так сказать, личное дело. Форма готового знания этому служить не призвана и к этому не направлена.

Овеществлённая форма тем и отличается, что в ней не представлены и не должны быть представлены те содержательные процессы, в которых предмет знания шаг за шагом последовательно *развёрнут* познавательной деятельностью и изображён именно *деятельностным* движением, его перерабатывающим, его реконструирующим в понятиях. Вместо знания-процесса, удерживающего внутри себя все возникающие в нём результаты, мы имеем здесь знание-результат, оторванный от процесса и противопоставленный ему, результат, несоизмеримый с процессом. Поэтому даже истинность знания приписывается ему не как идеально воспроизводящему предмет процессу, а как статизированной «картине». Кроме того, следует иметь в виду, что помимо деятельного характера из знания изымается при таком подходе его культурно-историческое содержание, его связи с мышлением нравственным и художественным, его духовная наполненность и многомерность. Форма овеществления делает знание всего лишь безразличной «знаково-терминологической» *вещью*.

Такая специфическая организация знания существенно обедняющая его содержательность, воспитывает особую *разновидность* того способа мышления, который известен в марксистской теории диалектики под названием мышления *рассудочного*. Это последнее способно постигать диалектические противоположности *только* как лишённые противоречивости, сосуществующие друг с другом полюсы. Это значит, что рассудок не видит в отношении между полюсами ничего кроме внешнего проявления, за которым скрыто единство взаимопроникающих противоположностей. Рассудок останавливается на отношении полярности как на чём-то самодовлеющем. Он подмечает:

а) взаимное предположение полярных крайностей, т. е. их обязательное сопричастие и сопровождение друг другом, их непрерывную корреляцию;

б) взаимное исключение их друг другом, их взаимную инородность и отмежёванность друг от друга, их антиподный характер.

Ничего большего за этим отношением рассудок не усматривает. Для него этим исчерпывается вся «диалектика противоположностей».

Выразительный пример доведения тенденции выдавать отношение полярности за последнее слово самой гибкой диалектики даёт нам американский «органицист» А. Бам. Здесь мы сталкиваемся со своеобразной попыткой реформировать рассудочное мышление, приспособить его к сложным условиям научно-технической революции. Как известно из истории познания вообще и из истории философии в особенности, сильной стороной рассудка всегда была его жёсткая определённость, его *не*-гибкость, т. е. своеобразная, пусть ограниченная, строгость. Однако стремление рассудочного мышления к жёсткой определённости обычно приводит к тому, что обнаруживается граница этого способа мышления – негативно фиксированные антиномии.

Рассудок не может положительно признать антиномические характеристики в составе знания и найти им место в нем, но он по крайней мере постоянно их обнаруживает и тем самым вносит свой посильный вклад в постижение диалектики. Отсюда и возникла идея так реформировать рассудок, чтобы он больше не способствовал открытию антиномий. Для этого пришлось сделать рассудочные абстракции принципиально нежёсткими и тем самым допускающими самое широкое приспособление. Это, так сказать, логика *универсальной приспособляемости* и гибкой изворотливости мысли, логика рассудочно-эклектической «микстуры», приготовляемой из всевозможных полярных крайностей, каждая из которых берётся в соответствующих конкретной ситуации дозах. На место мучительных проблем приходит всесторонний учёт полярных характеристик.

В качестве именно такой логики А. Бам предлагает для всеобщего использования и употребления именно логику полярностей, которую он именуется также «органической», или «диалектической», логикой. При этом он сулит ей в будущем «фундамен-

тальную роль». Вся суть её в учёте взаимности, взаимодействия и дополнительности полюсов. «Я рассматриваю полярность, – пишет А. Бам, – как ключевое понятие в раскрытии органической логики»¹. Что собой представляет это «ключевое понятие», лучше всего видно из его применения самим же автором. Тезис «Человек делает историю», таящий в себе столько проблем, берётся им как объект для всестороннего учёта наряду с противоположным тезисом: «История делает человека». «Каждый из этих двух противостоящих друг другу взглядов, часто толкуемых ошибочно, – как противоречащие один другому – выражает некоторую порцию более сложной истины»².

Дело, видите ли, в порционном сочетании крайностей, откуда и проистекает всепримирительная и всеоправдывающая гармония всего со всем. Разве это не подходящее мировоззрение для того, что К. Маркс называл «профессорской наукой», для деятельности в пределах роли кафедрального эрудита, излагающего конфликтующие истины «порциями»? Видимо, поляризм даёт самые широкие удобства для конформистского отношения к миру, для сглаживания реальных проблем в гибком схематизме невинных рассудочных обобщений.

Непосредственным оппонентом и антиподом поляризма, правда антиподом лишь на той же самой почве, выступает *антиномизм*. Антиномизм вырастает из неприятия рассудочных овеществлённых форм цивилизации и настроений типа «философии беспочвенности». Под овеществлёнными формами, под формами беспроблемности он обнаруживает напряжённое бореие смыслов, внутренний разлад, внутреннюю дисгармонию, полную неразрешённых противоречий. Его позиция – это позиция глубокой уязвлённости этими проблемами-противоречиями и принятия их в качестве достояния личностного бытия. Но чисто негативное противостояние рассудочным формам, или антирассудочность, накладывает на эту позицию печать негативной зависимости от отвергаемых форм. Поэтому в том живом творческом процессе, в котором противоречия непрестанно разрешаются и воспроизводятся заново, антиномист видит не сам процесс как

¹ *Bahm A. Organicism. The Philosophy of Interdependence //International philosophical quarterly. 1967. Vol. VII. P. 265.*

² *Ibid. P. 276.*

целостное движение, поглощающее формируемые им результаты, а лишь абстрактное, как бы застывшее состояние.

Конечно, всякое действительное разрешение проблем всегда означает одновременно и их обновлённое, равно как и открытие новых, ведущих творчество вперёд. Антиномист видит в этом воспроизведении только то, что для личности проблемы всегда остаются, т. е. что мир для неё тем не менее остаётся миром проблем, несомненно неисчерпаемым. Поэтому *неразрешённость* предстаёт перед ним как *неразрешимость*, а противоречивость – как непреодолимая антиномичность, как безысходная озадаченность. Он останавливается, как замороженный, перед миром проблем и лишь созерцает или переживает состояние иррациональной саморазорванности. Таково мировоззренческое умонастроение и С. Кьёркегора, и многих предшественников современного экзистенциализма, и «трагических» и «негативных диалектиков», и некоторых культур-антропологов.

Для антиномизма чем противоречивее знание, тем оно истиннее, ибо тем адекватнее выражен в нём скрытый трагизм бытия. Поэтому он не способен дать никакой творчески-конструктивной ориентации человеческому мышлению, зажатому в тисках действительных трудностей. Он может только оправдывать нагромождение противоречий и их иррационализацию, их превращение в средство для односторонне негативной критики рассудка, в средство отвержения вместо диалектического снятия. Это делает антиномизм бесплодным: он оказывается пригоден лишь как дающий пищу эстетическому и морализирующему нарциссизму, хотя бы и в превращённой форме самобичевания.

Однако с точки зрения диалектики у антиномизма по сравнению с поляризмом есть свои преимущества. Там, где поляризм усматривает всего лишь вне друг друга существующие полюсы-крайности, выступающие как разные сущности (дуализм сущности), антиномизм вскрывает внутреннюю антиномичность, пронизывающую как единую сущность всякого объекта, так и каждый наделённый самостоятельностью и внешним бытием полюс. За симметричным противостоянием внешних противоположностей он открывает проблемную напряжённость, в которой находятся тезис и антитезис, не поддающиеся разведению по различным (хотя бы и коррелятивным) «сферам влияния». Но антиномизм не развёртывает логики противоречия, логики его гене-

зиса, его процессирующего и разрешающегося характера. Ибо для постижения последнего необходимо развёртывание *истины как процесса*.

Из всего проведённого анализа следует, что верно понять природу категории диалектического противоречия можно, только беря её в неразрывном единстве с её мировоззренческой функцией, на основе адекватного ей отношения человека к миру (как природному, так и социальному) как к миру, полному проблем, или как к действительности, освоение которой неотделимо от её непрерывной проблематизации. Вместе с тем мы видим, что развитие теории диалектики не имеет по сути дела ничего общего с искусственной «диалектизацией» структур овеществлённого знания или с реформированием рассудка.

Кстати сказать, по-видимому, именно с попытками так или иначе «диалектизировать» рассудочное мышление связаны многие так называемые конфликты между диалектикой противоречий и формальной (а также математической) логикой – конфликты, возникающие из некомпетентного изложения либо диалектики, либо формальной логики, либо и того и другого одновременно.

Действительные споры возможны и необходимы не между философией и этой специальной наукой, а лишь между различными *философскими* истолкованиями проблемы противоречия или каких-то её аспектов.

Решающее значение в подходе к обсуждаемой проблеме имеет верная расшифровка того, что такое истина-процесс. Перейти от знания-результата к знанию-процессу – это вовсе не значит обратиться к предварительным стадиям исследовательской деятельности в противовес отработанным, завершённым результатам или отказаться от доведения познавательных усилий до высших итогов. Речь идёт не о ранних стадиях исследования, хотя и их ценность нуждается в известной реабилитации, правда, лишь с точки зрения наипозднейших результатов, а, напротив, о продолжении познавательной деятельности до такого целостного результата, до такой системы знания, которая сама организована внутри себя по законам процесса и которая представляет и развёртывает логически очищенный творческий путь выработки каждого понятия. Там и только там уместны и, так сказать, естественны диалектические противоречия, выступающие как движение от антиномии к её разрешению, к синтезу.

Истина-процесс, в свою очередь, предполагает, что знание опредмечивается как условие развития общественного человека, а не как лишь утилитарное «пособие» (средство и материал для приложения). Объективные противоречия берутся как ничем не заменимые основания, образующие для субъекта проблемные ситуации, т. е. те условия, в которых только и могут быть реализованы его способности, в частности познавательные. Противоречие в данном случае предстаёт движущим началом развития всех человеческих сущностных сил. Схематическая формула развития познания с этой точки зрения такова:

Субъекты, которым для развития их сущностных сил необходимо новое знание, включая знание объективных противоречий	→	Прогресс проникновения деятельности в предметы, реальное и идеальное их освоение	→	Адресат познавательной деятельности: субъекты с более высокой познавательной культурой
---	---	--	---	--

Сокращённо эту формулу можно выразить так: *субъект* → *познание* → *субъект*.

Обоснованный анализ проблемы противоречия не может не приводить к той философской проблематике, которая касается субъекта. Ведь подлинный субъект никогда не является только гносеологическим, а тем более в перспективе всестороннего и целостного развития каждого человека.

ПОЧЕМУ АНТИНОМИЯ РАЗЛУЧАЕТСЯ С ИСТИНОЙ

Концепция, для которой неприемлема и немислима связь между истинностью антиномии и истинностью результата её разрешения, получила в рамках данного диспута наиболее чёткое своё выражение, пожалуй, у В. Н. Поруса. Обращает на себя внимание следующий его тезис: «...процесс познания... может рассматриваться исключительно в своих объективированных формах»¹. Поскольку «объективированными формами» оказываются не что иное, как языковые формы мысли, или структуры «языка науки», т. е. знаково-терминологические средства воплощения «готового знания», постольку выявляется та решающая предпосылка, в силу которой становится неизбежным и обязательным безоговорочное разлучение антиномичности и истинности. Выявление предпосылок, которые прежде были скорее неявными, – это всегда плодотворное дело. А особенно ценно оно для полемики.

Однако прежде чем перейти к ней, сделаем два предварительных возражения.

Возражение первое – Э. В. Ильенкову¹), который утверждает, что «старая формальная логика была “снята” уже гегелевской концепцией» и что тем самым она была «похоронена» в качестве самостоятельной серьёзной науки. Если бы это было так, то была бы невозможна нынешняя формальная логика – математическая; невозможно было бы её по-своему достаточно плодотворное развитие. Сам же Э. В. Ильенков как будто не склонен отказывать последней в праве на существование, хотя, характеризуя её предмет, делает это с нарочитым пренебрежением к ней и изображает её чем-то карикатурно жалким. Правда, он признаёт за ней то достоинство, что всё более явно специальное научное содержание отделяется в ней, освобождается и отмежевывается от чужерод-

¹ Порус В. Н. Диалектическое противоречие и принцип отражения // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 233.

ных для него истолкований, притязающих быть новейшей теорией мышления, теорией познания и мировоззренчески-содержательной логикой человеческого духа в целом. Но дело в том, что последовательное признание этого размежевания обязывает распространить его также и на «старую» формальную логику, остающуюся и родительским лоном и условием существования логики математической, т. е. разграничить также и в старой формальной логике специальное знание и философское (или, может быть, нигилистически-философское) истолкование, с ним смешанное и переплетённое.

Ведь вопрос стоит так: *либо* сама формальная логика *вообще* (а не только её философское истолкование) снята и «похоронена», и тогда надо рассматривать её современную продолжательницу – логику математическую – как недоразумение, *либо* эта последняя вовсе не есть недоразумение, и тогда надо *положительно* уразуметь её специфическое отношение к научному знанию и признать ограниченность Гегеля, а именно то, что он не оставил места для этого специфического отношения, всё-таки существующего независимо от всех истолкований.

Уместно напомнить по меньшей мере два вопроса. Во-первых, может ли диалектика позволить себе игнорировать ту относительно внешнюю, «несобственную» форму знания, ту форму его опредмечивания в языке, которая безразлична к истине-процессу и которая образует рассудочную, внешнетерминологическую *статику* познания, т. е. не развёрнутую как процесс логику предмета с её *имманентно-динамичными* формами, а те специфические свойства, которые обретает язык, выражающий знание, включая и тавтологическое движение упорядочивающего свой материал рассуждения, безотносительного к творческому генезису, к порождающему процессу? Во-вторых, вправе ли диалектика не замечать с высоты своего духовного величия тех исторических особенностей развития науки, из-за которых статика познания, или, другими словами, структуры «готового знания», и движение внутри них приобрели громадное развитие и подчас даже господство над познавательным процессом, – особенностей *овеществления* и сопутствующих ему превращённых форм? Судьбы математической логики вряд ли можно верно осмыслить без исследования обоих этих вопросов. Сама эта наука, по-видимому, в существенной мере не исследует, а *выражает собой* и воспроизво-

дит в качестве невыявленной предпосылки *овеществление* знания (стало быть, и познающего человека), то овеществление, которое, однако, вряд ли можно понять как всего лишь следствие «плохой философии». Ведь влияние последней, в свою очередь, нуждается в объяснении.

Второе возражение – А. А. Сорокину²⁾, утверждающему, что в диалектике под противоречием имеется в виду то же самое, что и в традиционной логике, идущей от Аристотеля, что это – «одна и та же реальность». Конечно, он прав в том, что, вопреки различным ухищрениям изобразить диалектическое противоречие как лишь *иносказание*, за которым стоит лишь непротиворечивое отношение полярности, воспроизведённое в знании объективное противоречие включает в себя также и антиномическую формулировку, где антитезис высказывается как совпадающий с тезисом во всём, кроме одного – частицы «не».

Разумеется, что эта словесная формулировка, взятая *только сама по себе*, т. е. как *терминологический феномен*, фигурировала также и в традиционной рассудочно-рационалистической логике, причём оказывалась под абстрактным запретом (и в этом опять-таки прав А. А. Сорокин). Однако разве в признании или в непризнании этой формулировки – настоящая проблема? Разве на этом вообще стоит концентрировать серьёзный спор в диалектике? Думаю, что спор на эту тему был в своё время навязан диалектике теми, кто оказался (а может быть, и остаётся поныне) загипнотизированным непрерываемостью некоторых символических записей, скажем, в исчислении высказываний. Было упущено из виду, что на деле в математике вообще «всё отчётливее проявляется тенденция к ревизии устоявшихся представлений о непротиворечивости... как необходимом атрибуте любой математической теории»¹. Процитированное признание самих математиков – хотя оно, конечно, ещё вовсе не означает торжества искусственной «диалектизации» в их науке, ибо у них речь идёт совсем о другом, тем не менее могло бы дать пищу для поистине не напрасных размышлений и споров. Когда же ломают копья исключительно вокруг признания или непризнания формулы «и да, и нет в одном и том же отношении», остаётся только согласиться с В. Н. Порусом, что «перед нами... хладный труп, посмертная маска» живого, диалектического противоречия.

¹ Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 60³⁾.

В чём уже солидарны многие, в том числе Э. В. Ильенков и В. Н. Порус, – это бесновательность попыток вырастить некий гибрид диалектики с формальной и математической логикой. Равно несостоятельны как эксперименты, нацеленные на «формализацию» философских систем «от Фалеса до Гегеля», так и переложения некоторых разделов математической логики на язык (по словарю-минимуму, разумеется) диалектики. На деле эти области крайне *разнородны* и по предмету и по задачам. Да ведь и А. А. Сорокин, по-видимому, соглашается с тем, что *понимание* противоречия в этих областях разное. Но одинаково адекватное предметам разное их понимание возможно только тогда, когда и сами предметы, взятые уже не просто в их проявлении, а в их сущности, разные.

Нет, вовсе не об одной и той же реальности толкуют формальная логика и диалектика, когда упоминают «противоречие». И именно поэтому научной формальной (и математической) логике и *философской* диалектике, по существу, друг с другом спорить не о чем. Спор идёт лишь *между* разными философскими (теоретико-познавательными) истолкованиями философской проблемы. Да будет позволена такая аллегория: музыкальная мелодия, скажем в сонатной форме, воплощает в себе развёртываемый во времени живой, диалектический процесс, непрерывное становление напряжённо-противоречивого целого. Но существует ещё и техника нотной записи, которая, конечно же, «непротиворечива» и в этом своём качестве служит обеспечением правильности исполнения. Существует, наконец, конструкция фортепиано с её техническим «языком» и т. п. Однако ценителям музыки пока ещё не приходило в голову вступить в борьбу с «формализмом» нотописи или иной техникой, равно как и фортепианные настройщики пока ещё не предъявляли композиторам требований, чтобы те во имя модерн-прогресса изжили контрапункт в своих сочинениях.

Другое дело, если бы вдруг – представим себе такую условную антиутопию – началось некое движение за музыку без мелодии, без антиномичности, за техническую музыку. Тогда восторжествовало бы такое овеществление, привыкая к которому люди постепенно изжили бы у себя антропологические и гуманистические пережитки, вроде слуха, и вместо мелодической музыки обменивались бы технически-рациональными и функцио-

нально-полезными шумами или же просто нотными записями, разумеется, строго оформленными. Последние фигурировали бы как нечто самодовлеющее, достаточное само по себе, без всяких диалектических мудрствований о распредмечивании духовных смыслов, о духовности и т. п. «Музыка» стала бы тоже *вещью среди вещей*. Вот в антиутопическом мире духовной глухоты (и немоты) технические «непротиворечивые» алгоритмы действительно были бы превращены в угрозу для мелодического содержания культуры, для диалектики. Там, пожалуй, пришлось бы вести борьбу за право диалектически противоречивой сонатной формы звучать явственно и внятно, без омертвляющего перевода на язык овеществлённых функций. Почему же всё-таки дело выглядит так, будто в мире научного знания действуют факторы с тенденцией исключить или заглушить явственное и внятное звучание диалектических противоречий? И что это за факторы?

Прямое и непосредственное, самое острое столкновение тезиса и антитезиса, называемое *антиномией*, являет собой *всего лишь первое действие* той многоактной драмы, имя которой – диалектическое противоречие. Было бы весьма интересно ещё раз заняться последующими действиями этой драмы, значение которых уже неоднократно анализировалось. Однако обстоятельства полемики вынуждают сосредоточиться на другом – на причинах вычёркивания или непризнания именно первого действия, по меньшей мере в составе *истинного* знания. При этом, конечно, важно уяснить с самого начала, о какой истинности идёт речь. С точки зрения диалектики, как известно, истинностью не может обладать произвольно или искусственно выделенный фрагмент знания – само такое выделение уже нарушает в нём нечто очень существенное – принадлежность к органическому целому, или место в системе. Внутри системы знания, развёртываемой *процессом* восхождения и синтеза – процессом построения, – истинность различных положений определяется не независимо, не самостоятельно, а лишь опосредствованно⁴⁾ – только система знания в целом детерминирует, когда и на каком уровне данное положение становится сопоставимым с эмпирией и т. п. Истинностью знание обладает лишь в его системе, лишь в сугубо конкретных связях – как воспроизведение верно прослеживаемой логики предмета. Это вовсе не означает гарантированности от заблуждений в любом частном вопросе. Это не означает также и того, что нельзя

ставить вопрос об истинности и тезиса и антитезиса как вопрос производный, его ставить можно и нужно. Но это означает, что все конституирующие систему элементы связаны узами взаимной истинности – они предполагают верность друг другу. Следовательно, вопрос об истинности антиномии – это прежде всего вопрос об истинности той системы-процесса, которая строится на пути восхождения к конкретной целостности и внутри которой эта антиномия образует необходимый этап движения.

Надо помнить, разумеется, что речь идёт о том мыслительном деятельностном движении, в котором не имеют права присутствовать какие-либо влияния, идущие от случайных состояний и индивидуальных настроений исследователя, – это не то движение, которое имеет дело с наслоениями посторонних и чуждых предмету элементов, не движение, проходящее сквозь психологические факторы, предубеждения, установки и т. п., – это движение всецело объективное, чисто предметное. Это не подходы к истине, это сама истина как процесс её образования, процесс её выработки. Поэтому если здесь, в этом движении обнаруживается и необходимым образом формулируется антиномии, то её истинность, стало быть, равно обоснованная и «законная»; истинность тезиса и антитезиса, *предполагается* и служит обязательной предпосылкой истинности результата её разрешения. Предполагается не в меньшей мере, чем во взаимосвязи между причиной и действием, основанием и следствием, возможностью и действительностью и прочими категориями. С этой точки зрения немислима и невозможна как раз не взаимность, не обоюдность, а отделение антиномии от результата её разрешения. Принципиально невозможно получить истинное разрешение для антиномии, понимание которой фактически – пусть неявно, неосознанно, без регистрации в «готовом знании» – не является истинным. Ложные антиномии суть не что иное, как проблемы, формулируемые всё ещё ложно, всё ещё не адекватно природе предмета, следовательно, проблемы пока ещё не разрешимые. И только антиномия *истинная* даёт наконец объективную форму постановки проблемы – выявляет проблемность в её чистых предметных определениях, без привнесений от «дурной субъективности», от чьих бы то ни было случайно-психологических индивидуальных состояний и посторонних веяний. Антиномия – это выражение проблемности предмета на языке самого предмета.

Но почему же в таком случае эмпирический материал из истории научного познания даёт нам вовсе не как правило, а скорее *лишь* как исключение *эксплицитную* (в явной форме) сопряжённость истинной антиномии и истинного результата её разрешения? Почему история познания щедро снабжает нас богатейшими данными относительно ложных антиномий, но столь скупа по части истинных? Ответ на этот вопрос может быть получен не иначе как на пути обстоятельной и развёрнутой *культурно-исторической критики* развития науки и способов фиксации добываемых в ней результатов. Такая критика способна раскрыть те закономерности, согласно которым до сих пор тенденция овеществления знания не позволяла даже большим учёным – за редчайшими исключениями – адекватно воспроизводить весь путь от первоначальной постановки проблемы к её истинному переосмыслению и решению. Постановка впоследствии решённой проблемы, явно и чётко зафиксированная, сохраняется, как правило, в том виде, в каком она была в своё время впервые найдена и зафиксирована на предшествующем уровне познания в старых понятиях и в сопряжении с ними. А это и означает, что она выглядит как достояние ложного, исторически преодолённого знания. Механизм переосмысления остаётся скрытым от самого исследователя – он отодвинут в сферу так называемой интуиции, куда обычно относят всё непонятное и не поддающееся рассудочной рационализации, всю диалектику, и в особенности антиномику познания.

Значительно ухудшает положение дел сознательное принятие учёным несущей на себе печать овеществления парадигмы научности. Согласно последней, он рассматривает себя в качестве лишь умственной рабочей силы, функционирование которой сводится к пополнению фонда готового знания и обязывает придавать знанию форму универсальной используемости для приложений. В его самосознании фиксируются лишь те его характеристики как субъекта, в которых он противостоит миру объективируемого знания своими негативными способностями и недостатками. Как субъект он обладает ограниченностью, посторонними или мелочными побудительными мотивами, всяческими, могущими скорее мешать делу эмоциями, интересами, далёкими от объективной истины, склонностью всячески огрублять её и т. д. и, следовательно, стремится к максимальному отвлечению от самого себя как от существа, постоянно склонного к субъекти-

визму и привнесению в мир знания чего-нибудь такого, что там неуместно.

При этом посторонним для мира знания и чуждым ему оказываются не только предубеждения и прочий индивидуально-психологический балласт, лишь из преодоления которого вырастает человеческая личность и её духовная культура, но одновременно также и действительная личностная духовная культура и творческие устремления её саморазвития. И то и другое одинаково принимается за нечто негативное, подлежащее устранению. Так *всё подлинно субъектное в человеке сводится к субъективистскому, к дурной субъективности*. Отсюда понятно, что мир знания предстаёт после этого как совершенно бессубъектный, существующий самостоятельно по отношению к человеческой деятельности. Этот мир образован совокупностью «объективированных форм», которые так и следует рассматривать – «вне общего процесса предметной деятельности людей» (В. Н. Порус).

В овеществлённом, так называемом готовом знании, конечно, нет места для антиномий – там нет и быть не может никакого способа включения их в знание в качестве истинных именно потому, что структура готового знания есть всего лишь *статичный* «поперечный срез», в котором стёрты следы многомерного духовного процесса человеческой, субъективной, но не субъективистской деятельности. Только возвращая опредмеченные формы из их оторванности от мира субъекта обратно в деятельностный процесс, только восстанавливая всю многомерность этого живого процесса, можно создать ту познавательную атмосферу, в которой субъект обретает способность видеть истинное знание в его *динамике*. Только тогда знание может включать в себя и антиномии, и результаты их разрешения в их взаимосвязи, и переход одних в другие, включать в себя как в целостно-динамичную систему.

Такова природа не только знания, а и всех вообще предметных форм человеческой культуры – они выявляют свою социально-историческую и в этом смысле подлинно человеческую сущность лишь при их возвращении в лоно деятельностного процесса, лишь при извлечении их из изолированного или утилитарно-функционального существования в качестве мёртвых вещей, лишь при погружении в жизненный процесс, где они становятся моментами развития людей-субъектов. Чтобы понять культурную ценность, надо её распредетить, надо, так сказать, помножить её на дея-

тельность, развернуть её как живое творческое самостановление. То же относится и к знанию. Но, конечно, феномен овещствления знания в немалой мере затрудняет этот акт пробуждения диалектической истины-процесса в истине-структуре. И это требует специального анализа.

Итак, почему же антиномию разлучают с истиной? Потому разлучают, что истину представляют с точки зрения овещствления знания, а не как диалектический, развёртываемый деятельностью процесс и что антиномию отодвигают в сферу дурной субъективности, вместо того чтобы найти её в объективном составе распределённого знания. А ещё потому, что по недоразумению диалектическую идею противоречия воспринимают как рекомендацию «вставлять» антиномии в формализованное знание и терпеть их в его составе, что было бы, конечно, нелепостью.

Когда в ходе дискуссии выявляется новый результат, нечто такое, что не обнаруживалось разрозненными усилиями, тогда и в конечном счёте только тогда становится оправданным сам жанр полемики. Результат, прояснить который мне сейчас помогает именно развёртывание спора, весьма парадоксален, если судить, придерживаясь ставшего уже привычным размежевания точек зрения. Пока что это размежевание выглядело следующим образом. На одной стороне группировались стойкие и преданные защитники категории противоречия в её предельно обострённой, антиномической форме выражения. На другой – те, кто не приемлет этой обострённой формы. Получалось, увы, так, что вся борьба велась из-за статуса *словесной* формулировки (а именно антиномической), из-за прав гражданства этой формулировки в составе истинного знания.

Но вот сегодня у некоторых защитников категории противоречия характер и стиль аргументации начинают расходиться с тем, что, по моему убеждению, составляет глубочайший смысл существования этой категории, её общемировоззренческую функцию и адекватную ей духовную атмосферу. С тем, без чего «чистое противоречие» делается поразительно созвучным «чистому непротиворечию» (точь-в-точь как чистое бытие – чистому небытию⁵⁾, согласно доказательству Гегеля). Послушав изложение того и другого, хочется воскликнуть: «А какая же разница?»

По-видимому, порой думают, будто у диалектики есть свой безотказный пароль: достаточно только заверить, что признаёшь

«противоречие в одном и том же отношении», и тебе уже дано приобщиться к ней. Между тем в наше время диалектические слова могут в изобилии наслаиваться и на нечто, так сказать, более обычное, более обиходное. И вообще дело в определенной, целостной и всеохватывающей *мировоззренческой* позиции, в триединой – познавательно-эстетически-нравственной – культуре, логическим подытоживанием которой выступает развивающаяся открытая система философских категорий. Поэтому-то уместно поинтересоваться, находит ли себе противоречие, которое в области философской словесности торжественно признаётся и горячо отстаивается, адекватное смысловое и мировоззренческое наполнение как принадлежащее *конкретному* отношению субъекта к миру, как необходимый *человеческий способ бытия* в мире. Этот вопрос не должен оставаться в тени.

Противоречие и есть такая категория, которая требует от человека и освоения им всего, что он застал как существующее, как систему предпосылок своего бытия, и одновременно достраивания этих предпосылок, достраивания незавершённого мира, открытия и созидания принципиально новых возможностей, новых «измерений» действительности. Противоречие бросает вызов человеку и раскрывает ему мир как *пронизанный проблемностью*: все объективные определения выступают для человека как объективный состав его собственных *задач*, которые сами собой вовсе не решаются и не содержат в себе «универсальной шпаргалки», подсказывающей как их решать, но которые сам человек должен решать «на свой страх и риск», на свою ответственность как художественно-нравственно-познающий и посредством всего этого практически-творческий субъект. Этот процесс *вбирания* человеком противоречий мира в свой собственный мир и непрестанное разрешение и воспроизведение их есть не что иное, как процесс деятельности. Познание есть лишь момент этого многомерного процесса.

Отсюда понятно, что живущая в процессе деятельности и наполняющая его собой культура (напомним, что культура есть мир, хотя и не созданный никем из богов⁶), но созданный многими людьми) не должна быть сведена к одной из своих ипостасей. Дело обстоит так, что познание, художественность и нравственность одновременно и *снимают* друг друга в себе самих, и тяготеют друг к другу как к *неснятым*, порождая друг друга. И конечно,

противоречие есть категория и собственно логическая, и эстетическая и нравственная.

Упрекнувшей меня в сосредоточении лишь на противоречиях познания Э. Н. Глаголевой⁷⁾, которая видит необходимость выйти в сферу эстетики, приходится ответить, что её позиция мне представляется недостаточно последовательно преодолевающей сведение целостной культуры к познавательной. Надо бы идти дальше этого – к синтезу познавательной культуры также и с нравственностью. Однако нельзя не вспомнить здесь о серьёзной теоретической трудности на этом пути, а именно о том, чтобы не подменить синтез ни обновлённой формой унификации, ни простым суммированием безразличных друг к другу, дополнительных друг для друга «сторон».

Что касается возражений А. А. Сорокина, то, по его собственному признанию, они связаны с тем, что мне представляется предпочтительным апеллировать к проблеме овеществления знания, тогда как ему такая апелляция кажется неуместной и неприемлемой. Далее мой оппонент принуждает мои высказывания играть роль ответов на совсем не те вопросы, которые ставил я сам. Так, например, мне предъявляется вопрос: какую позицию я занимаю в конфликте между диалектикой и формальной логикой? Но мне уже приходилось высказываться о том, что я такого конфликта как действительного события не вижу, не принимаю всерьёз и, следовательно, в нём никакой позиции занимать не могу. Конфликты действительные были, есть и, вероятно, будут иметь место, но не между формальной логикой в её собственном специально-научном содержании и чем-то ещё, а между различными гносеологическими истолкованиями формальной логики, её возможностей и прочих проблем. В какой степени этим истолкованиям удаётся обрести достоинства диалектической мыслительной культуры, измеряется вовсе не решительностью, с которой они отрицают формально-логические утверждения и утверждают нечто обратное им, а тем, насколько они являют нам открытость человеческого мышления, его творческую динамику – в движении от антиномических провозвестников противоречий к содержательному разрешению этих противоречий, насколько в этом движении удерживается генетическое единство антиномий и результатов их разрешения в целостности истины-процесса. И насколько истина представлена в её внутреннем родстве и взаи-

мопроникновении с нравственной и художественной культурой, с жизнью всех сущностных сил целостно развитого человека.

Однако, если судить по тому, что А. А. Сорокину, по-видимому, представляется заслуживающим внимания в моих работах стремление обосновывать «противоречивый характер развития мышления», ему следовало бы обратиться от вопроса о формулировках и статусе антиномий к проблеме разрешения их, которая позволила бы перейти к анализу процесса *деятельности*, проявления сущностных сил человека в творчестве, для которого мир существует как полный противоречий, как мир проблем. Между тем на этом пути, как мне кажется, А. А. Сорокину мешает именно неприятие им культурно-исторического подхода к категории противоречия и к тем специфическим особенностям и превращённым формам, внутри которых она выступает на определённых этапах истории познания и не только познания. Внимание же к этим специфическим особенностям подвело бы к раскрытию того, что без проблемы овеществления тут никак не разобраться.

Что же такое овеществление знания? В отличие от опредмечивания как такового овеществлённость знания означает не такое воплощение познавательной деятельности человека, которое остаётся принадлежащим контексту субъект-субъектного общения, а такое, которое из этого контекста как бы выталкивается, наделяется квазисамостоятельным существованием и выступает как некое наличное бытие – как особенное объективное бытие, фиксированное в языке. Овеществлённое знание обращается как вещь среди прочих полезных вещей в мире, который построен человеческой деятельностью и принадлежит общественному бытию, но от человеческого своего характера отрёкся, скрыл этот характер под превращёнными формами. При этом и происходит распадение тесного единства познания, нравственности и художественности.

Как динамический процесс, знание есть не застывшая «картина», а скорее «картина», непрерывно преобразуемая, обогащаемая в глубь самой себя, как картина того же самого предмета, как погружение в его логику. Напротив, овеществлённое знание выступает вне процесса своего генезиса, как плоская однозначно фиксированная картина, допускающая лишь тавтологическое движение на этом уровне – движение в одном и том же языке. Здесь статика не есть снятый, подчинённый момент динамическо-

го процесса, но сама господствует над ним, подавляет его, оставляя его творческий ритм и многомерность вне пределов своих застывших структур, своих формообразований.

Однако всякое воплощение в языке ограничено небесконечностью пластики языка. И вообще возможности опредмечивания в языке вряд ли сто́ит оценивать как безграничные. Ведь язык не обладает сам по себе тем содержанием, которое в нём запечатлевается. Терминологический фетишизм начинается уже с того, что полагают, будто языковые тексты или речь могут быть *полным* «переводом», исчерпывающим богатство живой творящей способности. Вопреки этому я и в самом деле думаю, что есть «вещи», не поддающиеся опредмечиванию, особенно в языке слов. В противном случае торжествовало бы довольно ущербное представление о человеческой духовной жизни и самоустремлённости. Наконец, А. А. Сорокин пытается отыскать какую-то рассогласованность в том, что я, с одной стороны, отвожу принципу непротиворечия определённую сферу, а именно рассудочную статику знания, с другой – формулирую следующую антиномию: «диалектическое противоречие необходимо должно быть высказано в формальной антиномии и столь же необходимо – не в формальной антиномии». В этой формулировке А. А. Сорокин ищет и резюме моей позиции. Но на самом деле тут формулируется только постановка проблемы, решение которой – в анализе разрешения антиномии. Там и только там следовало бы искать «сведение концов с концами». Когда мы вступаем в многомерный мир динамики знания, тогда оказывается, что непротиворечивость характеризует – и обязательно – лишь «поперечные сечения» познавательного генезиса истины, а не переходы к новому содержанию, опредмечиваемые посредством изменения и обогащения языка теории.

КУЛЬТУРА, ПРИРОДА И ПСЕВДОПРИРОДНЫЕ ФЕНОМЕНЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Как свидетельствует история философии, соотносению мира культуры с миром природным, с так называемым естественным бытием, достаточно часто придавалось значение не просто важное, но и принципиальное, затрагивающее основание и способ построения мировоззренческих систем. В теориях культуры такое соотношение, как правило, входит в состав их наиглавнейших проблем. И это не случайно. Ибо суть дела не в прочерчивании или уточнении внешней границы культурного мира, а скорее в выявлении внутреннего состояния самого этого мира при его *встрече* с тем, что для него выступает как некультура. Суть дела – в развитости субъектов культуры, в их способности или неспособности к культуросозидательному отношению при встрече с чем бы то ни было в действительности вне их самих, а равно и внутри них самих... Заслуживает пристального внимания вот такая тенденция или, может быть, закономерность: чем меньше некий социальный организм продвинул и развит как организм культурный, тем меньше способен он находить вне себя что-то такое, с чем он может вступать в отношения и обращаться как с *тоже* культурой. Чем примитивнее этот социальный организм и чем ниже его место во всеобщей эволюции, тем более свойственно ему видеть в чём бы то ни было – и даже в самом себе – всего лишь природу, всего лишь разновидность естественного бытия. И наоборот: готовность открыть даже в самых неожиданных и нарушающих порядков предварительных расчётов феноменах – феномены культуры или культурные достояния, готовность вступить в дружеское полифонирование с неведомыми субъектами может быть свойственно лишь достаточно высокому историческому развитию. Конечно, экономически слабый социальный организм просто-напросто вынужден шире практиковать утилитарный подход к миру вне себя, так что ему свойственно сводить значения природы для него к её утилитарному значению в качестве кладовой полезностей в

границах хозяйственно-экономических задач. Однако господство подобного рода утилитаристской редукции также и за пределами упомянутых задач связано уже не просто с бедностью, но с качеством развития – с отсутствием внутренне выработанной способности к *над-утилитарному* отношению к миру.

По тому, как именно обращается социальный организм со всем тем, что для него есть природа, а особенно по тому, доводит ли он своё существование до экологического кризиса и как именно пытается с ним бороться, можно судить о степени его развития в качестве организма *культурного*. Характер отношения к сфере так называемого естественного бытия и широта границ этого отношения есть для каждой определённой культуры тот пробный камень, с помощью которого подвергается критическому испытанию её внутреннее существо, её состоятельность. Если субъекты, притязающие быть носителями культуры, тем не менее привыкли воспринимать всё то, что выходит за пределы их социального обихода, а равно и за пределы предусмотренных этим обиходом средств и ценностей, либо положительно утилитаристски, либо с безразличием, легко переходящим в недоверие и враждебность, то законен вопрос: оправданы ли их притязания? И не являются ли они собой кого-то вроде тех, кого Карел Чапек столь символично изобразил как «саламандр»¹⁾? Позиция «саламандровости» как раз и заключается в том, что допускается исключительно нечто пригодное для заранее наличествующих или хотя бы заранее запланированных потребностей. А то, что нельзя потребить и израсходовать, отвергается с порога. Отсюда и представление о мире, как содержащем в себе только то, что может быть взято в «практическое» распоряжение, только пассивно мёртвое или умертвимое. Какой бы крайней ни казалась эта позиция, она выглядит как доходящее до карикатуры домысливание реальных устремлений техно-сциентистской тенденции, которая с самого начала руководствуется девизом: *всё действительно объектно, и только объектно подлинно действительно*²⁾!

Когда этим девизом прочерчивается граница между тем, что имеет право на существование, и тем, что лишено такого права, тогда, естественно, всё над-утилитарное, всё, лежащее по ту сторону сферы объектных средств и материалов, воспринимается как недействительное. Если же это нечто, не достойное признания, всё же не удаётся теоретически отринуть и практически зачер-

кнуть, то оно выступает как угрожающее: против него включается некий механизм охранительной агрессивности или, скажем строже и точнее, механизм *антагонирования*. А между тем допущение над-утилитарных феноменов и – шире – допущение феноменов не объектных есть абсолютное условие прогресса культуры в человеческой истории и прежде всего в истории становления человеческой личности. Поэтому-то столь симптоматично всё то, что касается отношения социального организма к тому, что для него есть некое вне- и докультурное бытие. Поэтому-то столь важно установить границы способности к над-утилитарному, культуро-созидательному отношению со всем встречаемым в мире. Скажи, как ты относишься к природе, и станет ясно, кто такой ты сам!

И.-В. Гёте в своё время мудро заметил, что и свой собственный, родной язык начинаешь впервые по-настоящему понимать лишь после того, как изучишь языки иные, непохожие... Вот и возникает законный вопрос: не пытается ли культурный субъект избежать самокритичного постижения самого себя и испытания своей собственной состоятельности, когда неразборчиво зачисляет всё пока ещё им не освоенное (и, как удобнее думать, никем другим тоже не освоенное), непредусмотренное в обиходе и далёкое от него под рубрику «натура»? А всё натуральное, в свою очередь, отождествляет с бессубъектной действительностью, где одно только объектное («кладовая объектов») реально? Не найдётся ли разгадка некоторых трудностей в проблематике встречи и взаимопонимания с иными, таинственными и далёкими цивилизациями здесь, на земле – в нашей культурно-исторической самокритике?

На последовательное осуществление культурно-исторической самокритики как раз и ориентирует Марксова концепция истории. В составе последней не только трактуются различные и многосложные аспекты взаимоотношения между культурой и природой, но и содержится весьма интересная проблема, касающаяся таких особенных исторических феноменов, которые суть, вне всякого сомнения, всецело продукт исторический, продукт социально-определённой деятельности людей, но в то же время реально уподоблены природным, естественным явлениям. В этой проблеме с наибольшей отчётливостью и остротой предстают теоретические трудности, касающиеся взаимоотношения культуры с природой. Тексты Марксовых сочинений дают нам бога-

тый материал, позволяющий уяснить его понимание подобных псевдоприродных феноменов. Это понимание в то же время выступает как теоретическая критика этих феноменов, необходимая для проникновения в существо культуры. Само собой разумеется, что при этом решающее значение должно придаваться тому, как Маркс реально воплотил своё понимание проблем во всём многомерном системном *контексте* своего исследования и какие тенденции дальнейшего движения понятий сделал необходимыми при всякой предметной реинтерпретации.

Говоря о культуре, необходимо прежде всего подчеркнуть, что она есть такая особенная действительность, которая категорически не подводится под Гераклитову характеристику космоса: «Мир, не созданный никем из людей...»³⁾ Ибо несозданность есть характеристика мира как только *природного*. В противоположность последнему культура есть мир созданный – созданный именно людьми. Более того, он не просто однажды произведён и затем сам собой сохраняется, существуя вне и независимо от породившего его человеческого созидания, но в противоположность природе необходимо нуждается в непрерывном воспроизведении. Бытие культурного мира возможно исключительно благодаря процессу человеческой деятельности, которая своим ритмом поддерживает и обеспечивает его существование. Вне деятельностного процесса и без него культура, так сказать, засыпает, переходя в состояние потенциальное, а если совершенно выпадает из сферы деятельностных устремлений, то превращается в археологические останки, в руины...

Мир культуры – это «мир человека»¹. Таково было Марксово видение уже в период становления его философских взглядов². Что же касается классического периода его творчества – периода создания «Капитала», – то там видение мира культуры как деятельностного мира человека получило фундаментальное обоснование в целой системе понятий, важнейшие из которых суть: производство, духовное производство, универсальный труд (*allgemeine Arbeit*). В наибольшей степени существенна категория *производства*, понятая, разумеется, не узкоэкономически, не как изготовительство, а во всём том её философско-историческом

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 414.

² См.: История общественной мысли. М., 1972. С. 78⁴⁾.

смысловом наполнении, которое впервые открыл и которое придал ей сам Маркс.

Эта категория схватывает диалектику общественного прогрессирования как диалектику продуцирования и репродуцирования людьми *всей их действительной общественной жизни*, т. е. не только вещного богатства, не только средств существования, но (даже и посредством потребимых благ) *всего богатства человеческого развития*, всего мира человека. Тем самым категория производства чётко выявляет *ненатуралистический* характер Марксовой теории исторического процесса, а соответственно и теории культуры.

Натурализм в истолковывании культуры, взятый в наиболее широком смысле и наименее карикатурном виде, заключается в том, что культуру *сводят* к одной из ступеней или к одному из формообразований в ряду прочих ступеней *естественной* эволюции, занимающих каждая своё место в заранее построенной чисто онтологической схеме, или иерархии. Получается, что культура есть всего лишь ещё одна форма движения материи *наряду* с прочими формами её движения, каждая из которых отличается частной качественной спецификой. В культуре не видят при этом чего-то большего, нежели одну из нот в онтологической октаве бытия, чего-то большего, чем часть природы. Отсюда и притязание на право экстраполировать общие законы природы на сферу общественной и культурной жизни, что и характеризует методологический натурализм.

В противоположность всякому натурализму Маркс утверждает историзм, требующий принципиально иного, нежели к природному бытию, подхода к культуре. Именно категория производства и раскрывает принципиальную инородность подхода к культурному миру по сравнению с внекультурным (для каждого конкретного культурного мира). Культурный мир строится человеческой деятельностью не как ещё одна разновидность природного бытия, дополняющая и продолжающая собой предшествующие, но как *сущностно* иная действительность, которая необходимо включает в себя воспроизведение любых – а в тенденции, в перспективе всех – форм движения материи, любых и всех форм природы, однако никогда не сводится к такому их воспроизведению. Культура движется не только в тех возможностях, которые реализуемы до неё и без неё в природе, а ещё и в таких, которые *созданы исторически* и которые до человечества и

вне его деятельности невозможны. Творческий ритм культурного мира сопряжён с непрерывным передвиганием границы между возможным и невозможным, между натурой и культурой грядущего. Культурный мир живёт деятельностным устремлением в грядущее.

Этот принципиальный историзм и эта ненатуралистичность культуры отнюдь не есть нечто такое, что само по себе могло бы предполагать, содержать в себе или влечь за собой изолированность от природных предпосылок и богатств естественного бытия, замкнутость и отгороженность от них, а тем более враждебность и разрушительность в отношении природы. Совсем напротив, именно в той мере, в какой культурный мир освобождает себя от слепой сопринадлежности к чему-то унаследованному от природы – человек как субъект культуры впервые обретает способность к настоящей, универсальной близости к ней. Он обретает способность приобщаться к её тайнам и проникать в её тенденции, не скованную никаким априори предписанным требованием собственной природы, никаким диктатом специфической врождённой избирательности. Тогда он приходит вовсе не как носитель своего собственного масштаба, своей меры и своей сущности, которые более или менее инородны и чужды каждому особенному феномену природы, – он приходит не ради привнесения в неё определённого ограниченного порядка, не ради своей предустановленной корысти, не для того, чтобы *навязывать себя* природе. Тогда он способен вникать в конкретное многообразие её собственных, в себе и для себя сущих мер и сущностей, её собственных масштабов, чтобы бережно и заботливо охранить её реализованные и нереализованные возможности, её тенденции и стихии, а тем самым вовлечь природу в качестве участницы в тот творческий прогресс, где человек и себя обретает обновлённым и обогащённым. Чтобы взять природу под свою стратегическую ответственность и бескорыстную заботу, человек должен быть максимально последователен в качестве субъекта принципиально ненатуралистических сил, в качестве субъекта культуры, он должен быть максимально продвинут *культурно-исторически*.

Если же исторически определённые общества вели и иные ещё ведут себя в лучшем смысле с невозмутимым безразличием к природе, какова она есть в себе и для себя, а, как правило, обнаруживают свою разрушительную и невозвратно губитель-

ную беспощадность к ней, практикуя не ведающий внутренних запретов утилитаризм (природа – отданная на разграбление кладовая полезностей), то объясняется это, по Марксу, сугубо специфическими социальными и классово-определёнными тенденциями (такими, как овещнение и т. п.). Человек становится губителем природы не потому, что он слишком далеко ушёл от неё, не потому, что сделался чрезмерно внеприродной, далёкой от естественности и простоты, самодеятельной и самопрогрессирующей силой, но, как раз, напротив, потому что он в пределах некоторых специфических социальных отношений ведёт себя аналогично безответственно грубой природоподобной стихии. Разрушительность цивилизаций по отношению к их экологическому окружению и естественным предпосылкам вообще коренится не в их культурно-исторической выделенности из природы, а, наоборот, в недостаточной выделенности человека из стихийного, неконтролируемого бытия, подобного природному, в недостаточной продвинутости по путям творческого самовоспитания. Природа страдает от хищничества и потребительства там и тогда, где в первую очередь страдает сама культура.

Именно в качестве культурного субъекта человек научается обращаться с природой так, как не способна в принципе никакая естественно-натуральная, внекультурная сила. Ибо он встречается с ней не как лишь утилизатор, но как осваиватель её во всех измерениях своего культурного мира – объектно-познавательных, художественных и нравственно-духовных. Ибо он именно в качестве культурного субъекта научается включать природные феномены в сферу своего полифонизирующего, или, по меньшей мере, диалогического, отношения.

Культура не есть часть природы, не есть её дополнение, продолжение лишь её собственных имманентных возможностей. Культура сугубо «искусственна», сугубо исторична. Однако вполне последовательно провести и довести до всех выводов этот Марксов историзм в понимании культуры невозможно без его распространения равно и на понимание природы. Дело в том, что на самом деле отношение человека к природе тоже всецело исторично, а не натуралистично. Другими словами, задача состоит не только в том, чтобы оградить теорию культуры от неисторизма и натурализма, но ещё и в том, чтобы искоренить натурализм в той сфере, которую он считает своей опорой и надеждой, – в сфере отношения к природе.

Тем не менее проблемами, составляющими наибольшую трудность, оказываются вовсе не те из них, которые связаны с культурно-историческим и социальным истолкованием техники и естествознания как сфер практического и теоретического отношения человека к природе. Здесь как раз достигнуты немалые успехи в направлении к раскрытию исторического характера всего технического прогресса, глубоко социальной его детерминированности и фундаментально гуманитарного содержания, таящегося под внешне чисто сциентистской оболочкой. Наука и техника суть сферы человеческой культуры – и по своей сущности, и по своим тенденциям и перспективам. Никакие антигуманитарные веяния не могут заслонить этого обстоятельства.

Что заключает в себе истинно трудную проблему, так это форма самих социальных процессов – в том числе и тех, которые налагают свою печать и на характер научного познания, на стиль мышления в естествознании, на судьбы технического развития, а именно такая форма, которая *реально* уподоблена стихийно-природным феноменам.

Речь идёт, во-первых, о действии социальных закономерностей в масштабах целых крупных общественных организмов, таких, например, как капиталистическая формация, во-вторых, о ситуации, в которой оказывается человек перед лицом достаточно жёстко детерминирующих его факторов внутри экономики и вне её – в различных институциализированных и иерархизированных структурах. И в масштабах целых формаций, и в масштабах детерминации индивидуальной человеческой жизни общественная закономерность может выступать не только как непосредственно культурно-историческая, имманентная человеческой предметно-преобразовательной деятельности, а и как якобы внедеятельностная, внечеловеческая сила, которая лишь приложена к жизни людей *извне*, подобно тому как бывают приложены естественные силы к природным организмам. Это в действительности вполне исторические силы – их создала и воспроизводит человеческая деятельность, и тем не менее они выступают в облике сил естественных, стихийно-природных. Если принимать их *некритически* такими, каковы они в их явном непосредственном облике, то возникнут достаточно веские основания рассматривать закономерности человеческого общества как всего лишь частный случай и модифицированное продолжение законов природы.

Дело, таким образом, заключается в том, чтобы научиться, опираясь на опыт Марксова анализа, критически исследовать подобные псевдоприродные феномены, прослеживая, как и почему их историческая сущность получает форму действия и проявления столь превратную.

К. Маркс в предисловии к первому изданию «Капитала» писал, что он смотрит на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс¹. Не заключается ли в таком соединении двух разнопорядковых характеристик некая антиномия? Отнюдь нет, поскольку речь идёт здесь лишь о том, что развитие общества носит закономерный характер и что у него есть своя собственная, действительная, ни от какого произвола не зависящая имманентная логика. В этом, разумеется, общественно-экономическое развитие *подобно* развитию чисто природному, поскольку оно *тоже*, хотя и по-своему, закономерно. В пределах такой уподобляющей *абстракции* исторический процесс выступает как процесс *тоже* естественный. Но и только. За этими пределами обнаруживаются принципиальные различия сравниваемых процессов, их сущностная инородность.

Следует вместе с тем иметь в виду, что культурно-исторический процесс имеет дело с природой не только как с чем-то вне себя, но одновременно также и внутри себя – как с природой *снятой*, преобразованной и включённой в его собственную сферу. В своём общественном производстве люди, осваивая природные условия и естественные предпосылки своей жизни, обращают их во внутренние, снятые условия и столь же снятые предпосылки. Тем самым внутри исторического мира складывается и разрастается целое царство естественных потребностей. Как бы ни было обширно это царство, в принципе и в конечной тенденции, в деятельности своём назначении и стратегической перспективе оно остаётся подчинённым моментом внутри самодвижения культурно-исторического. Однако лишь немного можно сказать об этом царстве, беря его только в принципе и в конечной тенденции, ибо для такого рассмотрения приходится абстрагироваться от конкретной истории. Так, Маркс имел основания заметить: «Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороть-

¹ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 10.

ся с природой (выражение «бороться» здесь не следует, разумеется, понимать буквально или в смысле антагонирования. – Г. Б.), так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения»¹.

Совсем другое дело – дело конкретной истории, – как именно осуществляется включение «царства естественных необходимостей» в контекст исторического мира, каков конкретный способ этого включения. Наделяет ли человечество вполне реально практически сферу производства средств существования, т. е. *собственно* материальное, экономическое производство, господством над собой, над всеми иными сферами своей культурно-исторической жизни или не наделяет, от этого зависит и место упомянутого царства в контексте истории. Если наделяет, то всё человеческое развитие, всё культурно-историческое созидание человеком самого себя посредством предметных форм, всё *производство возможностей и средств развития* оказывается подчинённым своему же собственному условию и моменту: *производству средств существования*. И на развитие налагается печать внешней необходимости и столь же внешней экономической целесообразности². Если не наделяет, то происходит свободное *самоцельное* (от «самоцель») развитие сущностных сил человека, самоцельное развитие культуры. В первом случае «царство естественной необходимости» хотя и остаётся чисто историческим, но тем не менее уподобляется природным феноменам, т. е. оказывается псевдоприродным. Это маскирует его историчность и как бы переносит ответственность за его содержание с социальных действий человека, социальных групп, классов на некую стихийно-естественную судьбу. Во втором случае упомянутое царство выступает условием и снятым, воспроизведённым в историческом самодвижении человечества его моментом.

Итак, именно недостаточно глубокое освоение природы человеком делает возможным – но и только! – такую историческую

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

² См.: Там же. С. 386.

ситуацию, при которой человек ещё не выделяет своей собственной культурно-исторической, всецело деятельностной сущности во всей её внеприродности и всём богатстве творческих потенций и сил. Ни сама подлинная природа в её первозданной девственности, ни процесс её освоения и снятия внутри исторического мира, т. е. утверждение и нарастающее расширение «царства естественных потребностей» внутри этого мира, в принципе не могут быть виновниками возникновения и функционирования псевдоприродных феноменов в обществе.

Присмотримся теперь поближе к самим этим феноменам.

Прежде всего следует иметь в виду тот наиболее явно и полно проанализированный в «Капитале» слепо-стихийный способ социальной регуляции, который связан с опосредствованием исторической необходимости *рыночными* зависимостями, в равной степени характерный не только для собственно экономической области, но и для рынка идей, для рынка ценностей. Этот способ включения частей и подразделений общества в связь друг с другом Маркс называл *атомистическим*, поскольку замкнутые внутри себя, возведшие себя в самоцель и относящиеся ко всему вне себя исключительно как к средству члены социального целого («атомы») вступают здесь в чисто внешние, утилитарные взаимоотношения, пользуются «другим» как средством. На основе анализа этой ситуации Маркс пришёл к выводу, что при капитализме «... рыночные связи и определяющие их условия всё более принимают характер независимого от производителей естественного закона, становятся всё более неподдающимися контролю»¹. Такая же картина складывается и в духовном производстве, точнее в обездуховленном производстве объективированных форм сознания, где людям прививают, в них растят и им внушают чуждые всякому человеческому саморазвитию потребности, формируют вкусы, насаждают нормы и обычаи, враждебные всем высшим потенциям субъектного личностного мира. И всё это предстаёт как власть как бы *естественной* стихии с её течениями, приливами и отливами, волнами и капризами моды и т. п. Рыночно-стихийные зависимости начинают торжествовать над самыми сокровенными силами человеческого духа, вытесняя его и заменяя стандартной продукцией утилитаристских протезов и эрзацев для мысли,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. I. С. 268.

чувств, способности принимать решения и т. д. Даже самая контролируемость условий и средств жизни становится лишь выражением её неконтролируемости силами человеческого личностного развития: контроль есть, но это контроль рыночной стихии над человеком.

Обобщённая характеристика буржуазного производства у Маркса в третьем томе «Капитала» такова: «...массе непосредственных производителей противостоит общественный характер их производства в форме строго регулирующей власти и построенного как законченная иерархия общественного механизма процесса труда, – причём, однако, этой властью носители её пользуются лишь в качестве олицетворения условий труда (т. е. не в качестве суверенных личностей, а в качестве исполнителей функций. – Г. Б.) в противоположность самому труду... – среди самих носителей этой власти, среди самих капиталистов, которые противостоят друг другу лишь как товаровладельцы, господствует полнейшая анархия, в рамках которой общественная связь производства властно даёт о себе знать индивидуальному произволу только как всемогущий закон природы»¹.

Так собственный мир человека, мир его социальных отношений выступает как всего лишь среда, как условия, извне детерминирующие все его жизненные проявления. «...Эти условия... хотя они порождены обществом, представляются как бы *природными условиями*, то есть недоступными контролю индивидов...»² Но представляются они такими не в силу чьего-то заблуждения, не в силу иллюзии, а в точном соответствии с их реальной формой бытия, явной для производителя. Эти условия «возникли лишь в результате некоторого исторического процесса, но для него самого выступают как необходимость природы»³, ибо этот исторический процесс *придал* им псевдоприродную форму бытия.

Уже в простом товарном производстве налицо чисто *атомистические* отношения между звеньями социальной системы⁴. Всё основано на разделении труда, представляющем собой «...естественно выросший производственный организм, нити кото-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 453 – 454.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 107.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 446.

⁴ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 103.

рого сотканы и ткуются далее за спиной товаропроизводителей»¹. Атомизация расщепляет и разъединяет решительно всё. Частные интересы – будь то интересы атомизированной эгоистической индивидуальности или интересы класса, клана, отрасли, организации – выступают как *безразличные* к иным и инородным интересам. Каждый извлекает из каждого полезные для себя эффекты. Мир есть фон и кладовая полезных эффектов – только бы их успешно извлечь, присвоить, потребить! Общий же, или взаимный, интерес никем не принят в себя, он – ничей интерес. «... Общественный интерес... не является мотивом, а осуществляется, так сказать, лишь за спиной рефлексированных в самих себя отдельных интересов...»² Каждый частный интерес притязает на самодовлеющее значение и на самоцельность лишь внутри себя. И именно поэтому они все погружены в постоянно нагнетаемую вновь и вновь атмосферу непризнания чего бы то ни было самоцельным и самоценным – атмосферу цинического низведения ценностей до уровня полезностей, самоценных содержаний – к функциональным носителям заранее установленных утилитарных целей, к средствам для последних. В этой атмосфере не признаётся ничего нередуцируемого, не поддающегося нивелировке и измерению в единицах полезности, по шкале наперёд установленных величин полезных эффектов. Всё безразлично ко всему, а если нечто обнаруживает свою несговорчивость, то ему это безразличие навязывается всепроникающим давлением потребительского интереса.

Самое существенное при этом – нивелировка и низвержение всех ценностей в качестве ориентаций человеческих устремлений, в качестве личностных достояний и мотивов: все устремления и мотивы низводятся на уровень вполне конечных, вполне ситуативных потребительских интересов. Эти последние диктуют человеку его поведение, притязают на роль критерия актов сознания и воления в качестве именно «частно-индивидуального интереса», интереса голой индивидуальности, отъединённой от мира культуры, который весь целиком только и может на самом деле быть миром человека – человека как личности, как субъекта. Однако именно «индивидуально-частный интерес» выдаёт

¹ Там же. С. 116.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 191.

себя за истинный голос человеческой личности, за её истинную «природу»¹.

В сфере собственно материального производства, воплощающего господство средств существования над средствами развития (в силу чего само развитие понимается не как общественно-человеческое, а как приумножение и обновление фондов средств существования), охарактеризованное выше безразличие атомизированных частей социального целого к другим и ко всеобщему выступает конкретно как система безразличных друг к другу видов труда. Различные отрасли и виды деятельности осуществляются не как деятельное общение, выполняемое посредством своих произведений – своих опредмеченных форм – общение между людьми, но, напротив, как принципиально разобщённые и лишь вторичным образом вступающие в *вынужденную* взаимосвязь – в *связь-средство* – «социальные атомы». Их собственный всеобщественный характер представлен лишь вне их существующей социальной средой, которая столь же внешняя для каждого из них, как и природная. Их единение и взаиморегуляция есть для них не их собственное внутреннее дело, а лишь вынужденное уступание давлению этой якобы природной среды, в качестве которой выступают они же сами для каждого единичного «социального атома». Они лишь используют друг друга через обмен, и К. Маркс показывает, что «обмен, опосредствованный меновой стоимостью и деньгами, предполагает... всестороннюю зависимость производителей друг от друга, но вместе с тем он предполагает и полную изоляцию их частных интересов и такое разделение общественно-

¹ «...Поскольку меня определяют и насилуют мои собственные потребности, насилие надо мной совершает не нечто чуждое, а лишь моя собственная природа, являющаяся совокупностью потребностей и влечений (иначе говоря, мой *интерес*, выступающий во всеобщей рефлексированной форме)» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 192). В этой ситуации – ситуации овещённых отношений – что бы то ни было могущее побуждать человека к действию или бездействию, всякая мотивация и всякое устремление рассматриваются как всего лишь «конечное» состояние непосредственной индивидуальности, её «натура», её «природа». Отсюда и проистекает чрезвычайно расширительное употребление термина «потребность», которым обозначают все упомянутые состояния индивидуальной «природы». «Потребностная» точка зрения, в свою очередь, составляет почву для многих видов натурализации и биологизации человека.

го труда, при котором единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и эта взаимная дополняемость были каким-то природным отношением»¹. Так в системе капиталистического разделения труда созданное и воспроизводимое самими людьми регулирующее взаиморавновесие и взаимовлияние частей социального организма через рынок наделяется псевдоприродностью: «правило... действует лишь *a posteriori* [задним числом], как внутренняя, слепая естественная необходимость...»². Творимая людьми их собственная судьба наделяется свойствами природного рока³.

Когда не сами люди-субъекты заняты регуляцией своего общественного процесса жизни посредством предметных моментов и воплощений этого процесса, а лишь относятся к этой регуляции и её закономерностям как к некоей социальной псевдоприроде, тогда субъектные функции переносятся на предметных посредников как носителей этой регуляции и её закономерностей, на *социальные вещи*. Эти последние поэтому выступают не как принадлежности личностных миров людей, а как особый мир наряду с людьми, мир, который сам себе принадлежит и которому в конечном счёте принадлежат также и люди, мир *вещных социальных заместителей людей* (такowymi служат как грубо собственно вещи – товары и пр., так и, казалось бы, неосязаемые вещи – институты, овещнённые организационные формы и т. п.). Эти посредники, «узурпировавшие» власть тех, кого они опосредствуют, и воплощают интересы социального целого, его тенденции и закономерности. Они – эти «вещи-субъекты» – воплощают в своём теле связи между звеньями общественной и культурной жизни; они представляют всем связуемым звеньям, изолирующимся друг от друга и замыкающимся в чисто физическое время, лик времени социально-исторического: они повсюду и везде господствуют как универсальные эталоны и масштабы для соизмерения всех возможных достояний исторического процесса. Им люди вверили себя самих со всеми упованиями и надеждами и ощущают себя внутри мира вещного как в поезде без машиниста, в кото-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 101.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 368.

³ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 101.

ром они обречены ехать всю жизнь. Эти-то вещи они и называют Обществом – в противоположность своим собственным «частным миркам». Таков по К. Марксу, мир, овещнённых форм¹.

Феномен овещнения несёт, согласно К. Марксу, первоочередную ответственность за наделение социальных, созданных чисто исторически в процессе человеческой деятельности форм характером мнимой естественности, псевдоприродности. Соответственно этому анализ псевдоприродных симптомов в историческом процессе должен быть основан на Марксовой критике капитализма как общественной формации, пронизанной овещнением².

Без критического преодоления псевдоприродных феноменов в теории последняя не может ориентировать достаточно верно ту практику, которая – в её устремлённости к коммунистическому будущему – призвана реально преодолевать эти феномены в жизни людей, в социальной действительности. Человеческая культурно-созидательная деятельность, человеческая *самодеятельность*, по Марксу, есть не что иное, как тот процесс, «...где обусловленная природой необходимость исчезает в своей непосредственной форме»³, где культурно-исторические действия людей совлекают с себя окончательно и полностью формы, уподобляемые естественным явлениям, и где способ детерминации деятельности сбрасывает с себя опосредствование псевдоприродными фактора-

¹ К. Маркс в своих классических произведениях строго различает, с одной стороны, то, что он называет опредмечиванием (*Vergegenständlichung*) и что характеризует всеобщий необходимый момент всякого деятельностного процесса, а с другой – *овещнение* (*Verdinglichung*, *Versachlichung*), представляющее собой лишь исторически преходящий и сугубо специфический феномен, преодоление которого входит в задачу коммунистических социальных преобразований. Первое понятие, дающее нам одно из фундаментальных определений диалектики деятельности, незаменимо ценно в марксистской теории культуры. Второе выражает антигуманистические тенденции, коренящиеся в как бы перевёртывании отношения субъекта к своим объектам и в подмене между-субъектных связей объектными; оно охватывает меру действия такого процесса, который враждебен культурному восхождению человечества, понятому в его коммунистической перспективе.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 453. Здесь Маркс расценивает овещнение как одну из главнейших особенностей капитализма.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 281.

ми, где, наконец, не собственно материальное производство, воспроизводящее «царство природных необходимостей» в качестве сферы «внешней целесообразности», но производство средств *развития* непосредственно станет той областью, где конституируются определяющие производственные отношения между людьми, – областью, заслуживающей, чтобы её назвали «царством свободы»¹.

Овещнение порождает псевдоприродные феномены не только на уровне макромасштабов социального прогресса. В качестве псевдоприродных выступают также и институционально-ролевые формы поведения индивида как персонификатора экономических категорий или производных иных социальных категорий. Именно эта сторона дела самым интимным образом связана со всей философской проблематикой теории культуры. Ибо нельзя понять, что такое культура, до тех пор, пока до конца не выяснено, насколько далеко простирается влияние псевдоприродных деперсонифицирующих сил, порождённых овещнением. Подобно тому как «...царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, ...по ту сторону сферы собственно материального производства»², точно так же человек как личностный субъект культуры начинается *по ту сторону овещнённых* ролевых форм и характерных масок, внутри которых он действует и мыслит всего лишь как представитель социальных вещей – капитала, бюрократических ступеней аппарата буржуазной власти, как всего лишь их одушевлённая функция.

Беспощадность и сила Марксова анализа сказались в том, что он со всей резкостью обнажил дегуманизацию и деперсонификацию, происходящую со всяким носителем овещнённых ролевых форм и масок. Где есть овещнение, там имеет место и персонификация овещнённых форм – формирование таких способов поведения и мышления индивидов, в которых они суть не более, чем одарённые заданной волей и заданным сознанием выразители и осуществители чисто безличностного и бессубъектного закона социальных вещей. А там, где имеет место персонификация вещей, там вытесняется личность.

¹ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 386 – 387.

² Там же.

Где ответственность возложена на вещи, там человек относительно безответствен. Поэтому Марксова критика капиталистического способа производства завершается критикой соответствующих ему классово определённых типов персонификаций экономических категорий. Задача революционного преобразования исторического мира, таким образом, конкретизируется, в частности, как задача преодолеть механизм персонификации вещей и деперсонификации человека.

Марксов критический анализ овещнённых ролевых форм чрезвычайно важен для теории культуры, в особенности во всех тех проблемах, в которых эта теория взаимодействует с глубинными процессами практики и перспективными устремлениями коммунистического воспитания. Стратегическая цель коммунистического воспитания – всестороннее и целостное развитие личности *каждого* члена общества как необходимое условие всестороннего и свободного развития *всех* – выполнима не иначе, как на пути целостного освоения культуры. Только целостно культурный субъект в состоянии стать принимающим всю громаду задач исторического процесса за непосредственно личные, свои собственные задачи. Только духовная глубина культуры даёт ему возможность видеть эти задачи во всей их диалектической сложности, понимать их суверенно-творчески, созидательно-критически. Между тем целостное развитие каждого предстаёт при его конкретизирующем развёртывании как заключающее в себе немалые трудности.

Прежде всего ясно, что нет и не может быть никакого целостного развития вне освоения множества общественно сформированных (и существующих в виде достояний различных институтов) ролевых функций – различных сторон, лишь соединение которых внутри личностного мира создаёт предпосылки для целостности человека. Но даже если принять во внимание то обстоятельство, что не всякие общественно сформировавшиеся ролевые функции войдут в целостное развитие личности мира каждого (и что, напротив, предполагается их отмирание), всё же мы обнаружим такое постоянно усложняющееся множество подобных функций, самая структура которых вряд ли допускает их личностное освоение. С точки зрения самих этих функций, реалистично говорить лишь о *многоролевом* воспитании человека. В то же время высшая культура самостоятельного принятия решений мировоззренче-

ского и общесоциального уровня, т. е. те способности, без которых не может быть и речи о вполне самостоятельной, выросшей из ролевых одежд социального инфантилизма и по-настоящему нравственно и исторически суверенной личности, в принципе не сводимы ни к какой совокупности ролевых функций. Даже самый совершенный многоролевик отнюдь ещё не есть целостно развитый человек.

Эта трудность – отнюдь не чисто теоретическая. С одной стороны, современная научно-техническая революция несёт с собой, несомненно, необходимость в усвоении целых систем весьма различных и разнопорядковых ролевых форм поведения, сообразных с непрестанно усложняющейся иерархией институтов внутри многомерной общественной жизни. От каждого всё настоятельнее требуется добротное и компетентное владение социальной ролью, принятой к исполнению. А число таких ролей множится неотвратимо. Но, с другой стороны, именно растущее множество социальных ролей чревато накоплением в них таких сил инерции, преодоление которых, жизненно важное для творческого решения кардинальных проблем прогресса, невозможно иначе, нежели посредством надролевого контроля со стороны личностей. Самоё существование систем ролевых функций станет всё больше зависеть от того, насколько каждый человек способен не только исполнять точно и строго свою роль, но и становиться над любой ролью, чтобы принимать социально-творческие решения.

В этом обострённом виде проблема и напоминает нам о том, пониманию чего учит нас Марксов анализ: личностный субъект начинается лишь по ту сторону ролевых форм. Способность человека действовать надролевым образом вовсе не означает простого отбрасывания любых ролей. Ролевые формы сохраняются и прогрессируют. Но они не сохраняют того овещённого характера, который неотъемлемо сопровождает их в условиях социально-антагонистического разделения деятельности и атомистического способа включения частей социального целого в связь друг с другом. Это указывает на чрезвычайно важное различие, разделяющее роли овещённые и роли, сознательно рассчитанные не только на внутриролевое, но и надролевое поведение человека. Первые захватывают человека в свои объятия и удушают его личностное развитие. Вторые предусматривают способность челове-

ка выходить по ту сторону их собственного формального зафиксированного содержания становиться субъектом-творцом.

Стратегия целостного развития человека ориентирует на то, чтобы всегда преобладало надролевое, творческое содержание – преобладало как в повседневной ткани жизненных отношений, так и, особенно, в процессе воспитания на всех его стадиях. Дело тут вовсе не в количественном перевесе, дело в принципиальном подчинении любых социально-институциональных средств развития человека, любой социальной «техники» – высоким целям духовного возвышения каждого человека, т. е. всему тому, что Маркс называл самоцельным развитием человеческих сущностных сил.

Однако понятие о самоцельном развитии осталось бы всего лишь некоей неоправданной отвлечённостью, если бы не находилось в нерасторжимом единении с идеей о превращении труда в *самодетельность*, т. е. в такую деятельность, которая обладает всей полнотой и многомерностью смыслового, духовного устремления в действительный мир, всей полнотой и глубиной посвящённости его диалектике. В переводе на язык обыкновенного рассудка самодетельность есть труд, ставший первейшей потребностью всей человеческой жизни, или, говоря чуть строже, – труд, ставший высшим и самоцельно развивающимся самоустремлением человека. Значит, самоцельное развитие отнюдь не следует понимать как удовлетворённое самим собою действие в пределах наличной ситуации «здесь и теперь», как отвержение идеальных программ-проектов и идеалов, зовущих выйти далеко за эти пределы, как ослабление целевой устремлённости и замыкание её внутри себя самой. Правда, в обыденных представлениях и в ходячем словоупотреблении «самоцель» часто обозначает именно самозамыкание и самодостаточность, сопряжённые с отказом от смысловой, духовной посвящённости чему-то далёкому, лежащему вне заранее установленных границ. Но когда Маркс говорит о самоцельном развитии человеческих сущностных сил, то подразумевает не только не ослабление его устремлённости, но радикальное усиление и свободное развёртывание именно благодаря тому, что преодолевается подчинение человека, подчинение человеческой культуры диктату «внешней целесообразности». Самоцельное развитие превыше всякого средства, всякой суммы объектных обстоятельств, оно никак не задано функционально или служеб-

но, не является функцией от каких-то наличных потребностей или соображений полезности. Но оно обладает устремлённостью столь широкой и глубокой, принявшей в себя мир столь полно и диалектически конкретно, что мощь этой устремлённости несравнимо превышает всё, к чему только вообще может быть способна деятельность, сообразованная с вонне избранной или извне заданной целью, т. е. внешне целесообразная деятельность. Ибо самодеятельность не только присваивает мир и не только ценностно осваивает его, но ещё и *посвящает* себя ему как внутренне *приятному в себя*. И именно потому, что она приемлет в себя мир, она свободно развёртывает *авторствующее* отношение субъекта ко всему, что он встречает в мире. Эту-то мысль и высказал Маркс, когда предвидел, что способность каждого человека быть не только исполнителем, а равно и автором своей исторической драмы наиболее полно расцветёт именно в «царстве свободы», царстве самоцельного развития, где человек «производит себя во всей своей целостности», где «...он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹. Это «абсолютное движение становления» включает в себя безграничное обогащение смысловой, духовной *посвящённости* человека творческой диалектике мира.

Идея самодеятельности есть бесценный ключ к самому сокровенному существу культуры, к её внутренней диалектике. Во-первых, оно позволяет видеть, что адекватное *понятие культуры* должно быть формулируемо – в свете коммунистической перспективы исторического процесса – не как понятие объектное, толкующее о некоей «ничьей», бессубъектной реальности, но как такой теоретический «образ», который имманентно включает в себя действительные междусубъектные отношения. Огрублённо говоря, это должна быть не только *мысль о культуре*, но равно и внутренне культуросозидательное *отношение*, не только форма теоретического воззрения на предметные воплощения творчества, но и актуальное *бытие* самого творчества как духовной работы, как действительного ритма культуры.

Во-вторых, идея самодеятельности направлена на слияние, казалось бы, полярно⁵⁾ противостоящих друг другу явлений: предельно высокого в деянии творцов культуры и самого повсед-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

невного в жизни каждого человека. «Часто с понятием культуры ошибочно связывается представление о чём-то сверхобычном, почти недоступном в сумерках обыденной жизни. Между тем как, наоборот, культура тогда таковой в сущности и будет, когда войдёт во все дни жизни и сделается мерилom качества всех наших действий»¹. Эти прекрасные рёриховские слова удивительно точно созвучны лейтмотиву ленинских высказываний о культуре в последние годы его жизни, а именно – призыву сосредоточить силы на деле культуры. Мы находим здесь существенный принцип, определяющий отношение к культуре с позиций целостного развития человека.

¹ Рёрих Н. К. Твердыня пламенная. М., 1932. С. 151.

ТЕЗИСЫ НЕ К ФЕЙЕРБАХУ

Карл
МАРКС

ТЕЗИСЫ К ФЕЙЕРБАХУ,

*дополненные наиболее
существенными фрагментами из
других текстов
их автора.*

1837 – 1845; 1845 – 1883.

§ 1 а¹⁾

Главный недостаток всего предшествовавшего материализма (включая и фейербаховский)²⁾ в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*; не субъективно.

Поэтому *деятельностная* сторона, в противоположность материализму, развивалась абстрактно идеализмом – который, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой.

Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, – действительно отличными от мысленных объектов, но самоё³⁾ деятельность он берёт не как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматри-

ИОАНН¹⁾
Б.²⁾

ТЕЗИСЫ НЕ К ФЕЙЕРБАХУ,

*посвящённые попытке
извлечь светлый смысл
из объятий мрака.*

1974 – 1980.

§ 1 б

Главный недостаток всего субстанциализма³⁾ (включая и материалистический) – в том, что для него действительно только то, что *объектно* и с чем невозможно вступить в междусубъектное общение. Это относится и к монологически-абстрактному псевдосубъекту, ибо в нём – лишь абсолютизированное *низшее и простейшее*, к которому редуцируется всё высшее и творческое. Редукционистская Субстанция-Субъект есть символ самозамкнутого *бессубъектного* мира.

Анти-субстанциализм, напротив, притязает утвердить человеческое бытие. Однако он берёт его вне *общительства*⁴⁾, вне со-причастности с Другими, вне полисубъектности. Так он делает человеческое бытие *безмирным*, самозамкнутым, *своецентричным*.

вает в качестве истинно человеческой только⁴⁾ теоретическую деятельность, тогда как практика берётся и фиксируется только в грязно-иудаистской [утилитаристской]⁵⁾ форме её проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

— — —

Производство создаёт также и субъекта⁶⁾... (МЭС. 46, I. С. 28) ...В качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает... сам человек... (МЭС. 46, II. С. 222) ...История [общества] есть... история развития сил самих индивидов⁷⁾ (МЭФ. С. 88), — ...история их индивидуального развития... (МЭС. 27. С. 402 – 403)

§ 2 а

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолированного от практики, есть чисто *схоластический* вопрос.

— — —

От чрезмерного уважения к идеям они их не осуществляют.

И субстанциализм и его отрицатель едины в неведении деятельности как *работы общительства*⁵⁾, как многомерного субъекто-образующего и преобразующего процесса. Для них обоим деяние редуцировано к *объектной активности*⁶⁾, где субъект хранит себя самогó постоянной величиной и весь направлен во вне — на своемерное изменение мира. Для них *предметно* лишь *вещное*. Первый утверждает деятельность, на деле же — объектную активность, — и получает бессубъектный мир. Второй отвергает деяние — из-за того, что оно для него — объектная активность, и получает безмирную субъектность.

Быть поистине субъектом возможно только внутри *междусубъектного* отношения, только во встрече с Универсумом, в общительстве. Замкнутому субъекту и мир замкнут, самораскрывающемуся же — бесконечно раскрывается.

§ 2 б

Вопрос об истине остаётся всего лишь техническим, если познание дополняют практикой лишь *в пределах* объектной активности, в пределах субъект-объектного отношения. Само познание полнокровно только в многоликом содружестве со всеми иными ликами культуры: художественностью, нравственностью, общительством, *включая и культуру высшего общения*⁷⁾. Дело не в том, чтобы накоплением знания подменить самообретение, а в том, чтобы исследование включить в искание бытийственное. Выработывая себя,

Они делают идеи предметом культуры, но не культивируют их (МЭС. 1. С. 74).

§ 3 а

Материалистическое учение об изменении обстоятельств и воспитании, забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно вынуждено поэтому делить общество на две части – из которых одна возвышается над обществом.

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения⁸⁾ [NB: С 1888 по 1924 это понятие оставалось вычеркнутым из тезисов – рукою Ф. Энгельса]⁹⁾ может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика.

— — —

...Изменение самого себя совпадает с преобразованием обстоятельств (МЭС. 3. С. 201). Сам непосредственный процесс производства выступает... только как момент. Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами – их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый мир богатства (МЭС. 46, II. С. 222). ...Люди косвенным образом производят и саму свою материаль-

человек не только познаёт, а и *живёт* в истине, добре, красоте и общительстве.

§ 3 б

Субстанциализм делает объекты-вещи главными, первичными воспитателями людей. При этом всего лишь посредницей оказывается такая ущербная деятельность, из которой изъято её более высокое содержание: субъектное *самоизменение*.

Анти-субстанциализм же утверждает субъектное самоизменение, но только отринув творческую беспредельность – зовущий космический Первообраз и Адресат⁸⁾ этого самоизменения. Поэтому он замыкает его внутри человеческой ограниченности, внутри антропоцентристских⁹⁾ целей и ценностей.

Когда предлагают: *сначала* преобразовать мир обстоятельств, а *потом* этот обновлённый мир исправит и людей, – тогда ставят вещи, в том числе социальные институты – *над* людьми. Тогда забывают, что всякое изменение мира объектных обстоятельств есть лишь то, *посредством* чего сами люди изменяют себя. Тогда забывают, что критерий каждого шага на пути изменения вещей – в служении человеческому самосовершенствованию. Если же претворение такого критерия откладывается на будущее, то весь процесс извращается. Так максимально радикальное *решение* задач исторического восхождения подменяется бунтом *против* условий этих задач. Вместо созидательства приходит антагонирование и разруши-

ную жизнь. ...Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д... Производство и самой формы общения... ...Обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства (МЭФ. СС. 23, 29, 88, 52). В самом акте воспроизводства не только объектные условия изменяются..., а и сами производители изменяют себя тем, что вырабатывают в себе новые качества – посредством производства развивают самих себя и преобразуют, создают новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык (MGr. S. 394. Ср.: МЭС. 46, I. С. 483 – 484¹⁰).

тельство – в форме «ре-эволюционности». Отвержение космического смысла человеческого саморазвития узнаётся по его плодам: цивилизованному одичанию и вооружённой деградации.

Диалектика Универсума есть ненавязчиво явленная неисчерпаемая Школа беспредельного совершенствования для всякого субъекта. Раскрывается эта Школа – лишь посредством *высшего общения*. Истинный Учитель встречается только тому, кто зовёт его в самоотверженном искании и устремлённости в *путничество*¹⁰. Призвание человека – быть вечным *учеником* у беспредельной диалектики Универсума¹¹. История земного человеческого общества есть лишь *подготовка* наша к дальнейшим, более высоким ступеням космической эволюции¹². Это – подготовка к тому, чтобы стать достойными космического сотворчества в беспредельной диалектике Универсума.

§ 4 а

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный и земной. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Но то, что земная основа отделяет себя от самой себя и строит себе некое самостоятельное царство в облаках может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя должна не только быть в самой себе понята в своём противоречии, но и практически революционизирова-

§ 4 б

Человеческая жизнь и вся человеческая земная история всё-таки вовсе не есть нечто отъединённое и изолированное от остального космоса. Люди, как ни старались, не смогли оторвать все узы взаимозависимости с иными, ныне невидными мирами. Да и внутри себя эта жизнь и эта история отнюдь не есть нечто самодостаточное, однородное, заключающее в себе лишь то, чем она обязана самой себе. Дыхание ритмов беспредельной диалектики Универсума всепронизывающе.

на. Следовательно, после того, как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть теоретически и практически уничтожена [вариант в Энгельсовой редакции: ...должна быть... революционно преобразована]¹¹⁾.

— — —

Религия есть с самого начала сознание *трансцендентности*... (МЭФ. С. 100).

Критика религии освобождает человека от иллюзий, ...чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начнёт двигаться вокруг себя самого.

Задача истории, следовательно, – с тех пор, как исчезла правда потустороннего мира, – утвердить правду постустороннего мира.

Критика религии завершается учением, что человек – *высшее существо для человека*... (МЭС. 1. Сс. 415, 422) ...Квинтэссенция всякой истины – люди... (МЭС. 2. С. 87).

...*Мораль* зиждется на автономии человеческого духа, *религия* же – на его *гетерономии* (МЭС. 1. С. 13).

Признание Прометея:

По правде, всех богов я ненавижу,

есть её [философии]¹²⁾ собственное признание, её собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством.

Рядом с ним не должно быть никакого божества (МЭС. 40. С. 153 – 154).

В каждой точке своего бытия человек мог бы встретить свидетельств своей со-причастности инаковым слоям и уровням, – вместо того, чтобы искать космических братьев чисто технически, в трёхмерном пространстве... Человек всегда нуждается в *над-ситуативных* критериях-эталонах: в *универсальных* смыслах и *абсолютных* ценностях. Нуждается – дабы не обратиться в раба своих средств-сил, не стать поглощённым вещами-институтами, не редуцировать свои цели к функции от инерции системы средств. Постепенное же раскрытие универсальных смыслов достигается лишь постольку, поскольку человек (не страшась «удвоения» и даже множественности миров и не держась за свою «земную основу») восходит к высшему общению. Посредством общительства – через междусубъектные отношения – можем принять мы тот *пример*, который ненавязчиво подаёт нам гораздо глубже вникнувшие в беспредельную диалектику Универсума – подаёт с безграничным уважением к самостоятельному слаганию судьбы каждым, включая и опыт блуждания во зле... В своём превосходстве они не утверждают себя, не накладывают готового мерила, не присвоительствуют... Их мудро-сдержанная мощь мягка до кротости, когда они являют нам собой образ нашего великого космического Будущего. Для нас такое общение – это приобщение к Будущему. Во все эпохи все подвижники и творческие гении культуры поднимались к высшему общению, дабы поведать нам его желанность, его целительность для страшных

Песни...

Мне напел их дьявол в уши,
Дьявол такт мне отбивает,
Он – смычок мой направляет.

.....
Служите богу, коль хотите –
Из недр его вы поднялись,
Меня вы с ним не примирите,
Мы с ним навеки разошлись.

Пусть боль, борьба... (МЭС. 40. С.с. 19, 550).

...Человек... борется с бушующей жизнью, бросается в волнующее море и по праву Прометея добывает жемчуга из его глубин¹³⁾... (МЭС. 40. С. 531).

«Что есть сущее?»... и Маркс серьёзно и торжественно ответил:

«Борьба!» – ...послышалось эхо отчаяния¹⁴⁾... (МЭС. 45. С. 480).

...Мы все, все являемся Фаустами, поскольку мы не знаем, какая сторона правая и какая левая, наша жизнь поэтому представляет собой цирк, мы бежим по кругу...

«**He**» – «**Н и ч т о**» – «**не**» –

это наглядное понятие троицы... (МЭС. 40. Сс. 529, 536).

...Корнем является для человека сам человек (МЭС. 1. С. 422). *Generatio aequivoca* [самопроизвольное зарождение]¹⁵⁾ является единственным практическим опровержением теории сотворения. ... Субъектом всегда остаётся человек. ...Так как... *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, ...то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего порождения самим собою, *процесса* своего возникновения

язв наших, его спасительность для всего лучшего и светлого в нас. Во все не знать этого может только обделённый культурой. Отвергать же такое общение сознательно – тёмное безумие¹³⁾.

Человеческое бытие многоуровнево¹⁴⁾.

Есть в нём *поле полезностей* (или «потребительских стоимостей» в самом широком смысле). Здесь что бы то ни было выступает как заранее измеренное изначальным мерилom субъектных *потребностей* – масштабом *требований* к миру. Здесь господствует вектор «*К С Е Б Е*», присвоительство и редукционизм мира к миру объектов-средств. Здесь субъект есть *центр сил, направленностей, уз, знаний, оценок*. Поэтому здесь горизонт опыта ограничен социальной парадигмой. Границей доступности для такого отношения и очерчивается исторически относительное «*посюстороннее*». Остальное для такого отношения как бы не существует.

Есть и *поле устремлённостей*, где что бы то ни было предстаёт в своей значимости для бесконечного движения субъекта *навстречу* миру – к избранным им *определённым ценностям-святыням*. Здесь царит вектор «*О Т С Е Б Я*» к встречаемому Универсуму. Здесь в каждом самостоятельном предмете субъект находит нечто, не покрываемое готовыми мерилами. Делая свою собственную жизнь предметом своей воли, он изменяет себя так, чтобы стать верным *также* и мерилу вновь встречаемого содержания. Он достигает этого, поскольку он – свободен. А свободен он потому именно,

(МЭС. 42. Сс. 125, 126, 126 – 127. Ср.: МЭФ. С. 35).

Чем иным является богатство, как не ...абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному мерилу¹⁶⁾ (МЭС. 46, I. С. 476). По ту сторону его [царства необходимости]¹⁷⁾ начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своём базисе (МЭС. 25, II. С. 387).

Коммунизм... подчиняет предпосылки власти объединившихся индивидов¹⁸⁾. [...] Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который делает невозможным всё то, что существует независимо от индивидов... (МЭФ. С. 86).

...Изображать... людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы... (МЭС. 4. С. 138).

Человек... относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному. [...] Человек... делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли... его собственная жизнь является для него предметом...

...Человек... в истинном смысле слова только тогда и производит, когда свободен от физической пот-

что он – *над всякими* своими потребностями.

Есть ещё и поле *созидания* таких устремлённостей, поле *сотворчества*. Здесь даже и ценности-святыни не просто предъизбраны и определены, но во всей их инаковости рождаются и полифонизируют друг с другом. Здесь субъект непрерывно раздвигает границы своего опыта, непрерывно переходит рубеж между «посюсторонним» и «потусторонним». Особенно важна способность субъекта быть верным инаковому *также* и в его *скрытых* возможностях. Превыше же всего – верность всей беспредельной диалектике *также* и в том, что не является как *закон* сущего и что нисколько не вынуждает считаться с ним, как с «упрямым и упругим бытием» или требованием необходимости. Такова верность тому, чего в *объектном бытии нет* и что нельзя принять только извне, но что сам субъект *по своей свободе* может затребовать от себя и создать в себе – ради более глубокой гармонической взаимности с беспредельной диалектикой Универсума. Вот так именно открываются врата к содружеству с высшими... И тогда любое «своё» Солнце меркнет перед лицом беспредельной Солнечности... Тогда любое своецентричное активничание в слепой безотносительности ко всем инаковым оказывается чем-то жалким по сравнению с гармоническим Служением, которое есть со-творчество в беспредельной диалектике Универсума.

Чтобы делать себя *достойным* всё более высокого со-творчества, субъект не остаётся однажды про-

ребности¹⁹⁾... [...] ...Всюду человек умеет предлагать к предмету самому предмету присущую меру; в силу этого человек созидает также и по законам красоты²⁰⁾ (МЭС. 42. Сс. 92, 93, 94).

В чём же... заключается *положительная* возможность... эмансипации? ...В образовании класса, ...который не есть класс... такой сферы, которая представляет собой *полную утрату* человека и, следовательно, может возродить себя лишь путём *полного возрождения* *человека*. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть *пролетариат* (МЭС. 1. С. 427 – 428). ...В пролетариате человек потерял самого себя... (МЭС. 2. С. 40). Его дерзкий вызов: *я – ничто, но я должен быть всем!*²¹⁾ (МЭС. 1. С. 426).

...Большинство индивидов, от которых оторваны эти [производительные]²²⁾ силы, ...лишённые всякого действительного жизненного содержания, стали абстрактными индивидами, но лишь поэтому они и получают теперь возможность вступить в связь друг с другом как *индивиды* (МЭФ. С. 93).

...Коммунизм... в его первой форме... выступает как *всеобщая частная собственность*. ...Категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей²³⁾... ...Весь мир богатства... переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, ...всеобщая и конституирующаяся как *власть зависти* представляет стяжательство себя лишь *иным* способом

изошедшим. Как *вечное Дитя Универсума он продолжает происходить* – он продлевает свой генезис, благодарно углубляя свои «корни», обогащая сферу преемства. Таково *путничество*.

Однако в земной истории существует тенденция – всю жизнь редуцировать к полю полезностей, к полю потребностей и присвоительства. Так космос объявляется всего лишь «кладовой» объектов-средств. Человек же притязает быть сам себе «корнем» и «солнцем». В своих целях и ценностях он пытается вести себя безотносительно к Универсуму и возводит своё мерило в абсолютное. Он взирает на космос сверху вниз, как на периферию. Он отходит от *геоцентризма* только в трёхмерной астрономии, во всём же остальном он держится именно геоцентризма: как господин мироздания он хотел бы «вращаться только вокруг самого себя», ибо он – центр Вселенной. Таков *антропоцентризм*.

*Пассивный антропоцентризм*¹⁵⁾ утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности – теоцентризма. Это – своемерное признание Высших Сфер, включенное *внутри* той же самой самозамкнутой жизни, того же самого ограниченного кругозора. Такова *потребительская* религиозность: она не зовёт человека преодолевать своё несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать своё бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, «священный» инструмент и облачение. Таковы – законничество, ревностный

удовлетворяет²⁴). [...] Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования... У него – *определённая ограниченная мера...* из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к неестественной простоте... грубого ...человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос до неё (МЭС. 42. С. 114 – 115).

Измождённый телесно и огрубевший духовно, он – только машина для производства чужого богатства (МЭС. 16. С. 147). ...Накопление богатства на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, муки труда, рабства, невежества, огрубения и моральной деградации на противоположном полюсе... (МЭС. 23. С. 660).

...Образчик казарменного коммунизма! Всё тут есть: общие столовые и общие спальни, оценщики и конторы, регламентирующие воспитание, производство, потребление, словом, всю общественную деятельность, и во главе всего... «*наш комитет*» (МЭС. 18. С. 414).

Всякая эмансипация состоит в том, что *возвращает* человеческий мир, человеческие отношения *самому человеку* (МЭС. 1. С. 406). ... Социальная революция... стоит на точке зрения *целого*... (МЭС. 1. С. 447).

Ф. ЭНГЕЛЬС:

...Бог – это человек. Человек должен лишь познать себя самого, сделать себя самого мерилom всех жизненных отношений, дать им

формальный ритуализм, фанатизм и *фатализм*, самоуничтожение и раболепство ради неприятия ответственности, покорность силе ради приспособления, нетерпимость и групповая исключительность.

Активный же антропоцентризм есть агрессивное своемерие, навязывание себя космосу. Эта гордыня ни перед чем не остановится – всё подлежит *освоению*. Так она «по праву Прометея» похищает нечто высшее, дабы обратить его в средство для низшего, в вооружение. Такова хитрость: минуя труд самоотречения и самообретения, насилием и антагонизированием достичь самообоженья. Отсюда – богоборческий *нигилизм* к Высшему, облачённый в *редукционизм*; волюнтаризм, прикрытый культом Порядка. Отсюда – идеология разрушительного бунтовничества, – *ре-эволюционность!*

Отсюда и обман: живое космическое общение смешивается с потребительской и социально-функционалистской религиозностью.

Оба антропоцентризма сходятся в том, что бытие Высших – унижает: оба воспринимают их силу как своё бессилие, их помощь как эквивалент своего бездействия, их богатство как свою нищету, их чистоту как свою грязность, их божественность как своё убожество¹⁶). Такова логика своемерия. Оба они лишь сакрализуют свою ограниченность. Оба на деле отвергают живое высшее общение как побуждающее к действительному возвышению.

Люди не мечтали бы об «истинном царстве свободы», если бы оно не гнездилоь *внутри* каждого, как *Искра*¹⁷). В это царство нельзя вор-

оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно человечески, согласно требованиям своей природы... Истину следует искать не в призрачных потусторонних областях, ...а гораздо ближе, в собственной груди человека. Собственная сущность человека много величественнее и возвышеннее, чем воображаемая сущность всех возможных «богов»... (МЭС. 1. С. 593 – 594).

§ 5 а

Недовольный *абстрактным мышлением*, Фейербах требует *созерцания*; но он не рассматривает чувственность как *практическую*, человечески-чувственную деятельность.

— — —

Эта деятельность, этот непрерывный чувственный труд и созидание, это производство служит... глубокой основой всего чувственного мира... Конечно, при этом сохраняется приоритет внешней природы, и всё это, конечно, неприменимо к первичным, возникшим путём *generatio aequivoca* [самопроизвольного зарождения]²⁵⁾ людям (МЭФ. С. 35).

Если бюрократия, с одной стороны, есть воплощение грубого материализма, то, с другой стороны, она обнаруживает свой столь же грубый спиритуализм в том, что хочет *всё сотворить*, т. е. что она возводит *волю* в *causa prima* [первопричину]²⁶⁾... Для бюрократа мир есть просто объект его деятельности (МЭС. 1. С. 273).

ваться насилием, его нужно выработать *каждому* – таково условие его наступления для всех. Оно не может быть обретено как следствие из низших предпосылок, как функция от них. К нему можно приблизиться только *вместе* с высшими, в сотрудничестве и гармонии с ними, в искреннем приятии их зова – зова к путничеству¹⁸⁾.

§ 5 б

Главное – не в том, чтобы за поверхностным слоем сознания-хотения-удовольствия найти слой мышления в истине, добре и красоте как произведениях, а за ним – слой делания самого субъектного бытия, *предметную деятельность*. Главное – в том, есть ли эта деятельность некая окончательная, последняя сущность человека, субстанция-субъект, или же она есть лишь *способ раскрытия* через творчество *неисчерпаемых потенциальных глубин* как самого субъекта, так и Универсума в их взаимном встречании. Первая антропоцентристская альтернатива делает невозможным встречу человека с самим собой: первенство отдаётся опредмечиванию, и деятельность вырождается в объектную активность. Вторая – отдаёт первенство распредмечиванию и притом отнюдь не только объектов-вещей. Человеку, полному энигм, также и Универсум энигматичен.

Признание же приоритета «внешней природы», низведённой до «кладовой полезностей» и мертво-объектной среды-фона, не

Поскольку человек заранее относится к природе, этому первоисточнику всех средств и предметов труда, как собственник, обращается с ней как с принадлежащей ему вещью, постольку его труд становится источником... богатства. У буржуа есть очень серьёзные основания приписывать труду *сверхъестественную творческую силу...* (МЭС. 19. С. 13).

...Общественная сущность²⁷⁾... является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью... (МЭС. 42. С. 23).

§ 6 а

Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть ансамбль общественных отношений²⁸⁾.

Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство обособленно и предположить абстрактного – *изолированного* – человеческого индивида;

2) сущность может поэтому рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов *природными* узами.

— — —

Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопостав-

лять только не избавляет от антропоцентризма, но даже укрепляет его. Это признание прикрывает собой *отказ Универсуму в приоритете* во всех других отношениях и «измерениях» – в художественности, нравственности, общительстве, в целях и ценностях, критериях и принципах. Эта же космическая неблагодарность оборачивается также и отказом обрести в беспредельном Универсуме окончательный итог и абсолютный смысл жизни, обрести её высший Адресат¹⁹⁾.

§ 6 б

Человек есть *ансамбль* взаимоотношений, образов жизни и ликов. Но это взаимоотношения отнюдь не только с ему подобными, «своими». Узы со-причастности и взаимовлияния простираются неограниченно далеко в космос. И в самом человеке – иерархия уровней, разнородных потенциалов, лишь некоторые из коих актуализируются на определённой ступени его бесконечного становления²⁰⁾. В человеке, в каждом его жизненном проявлении сказываются накопления всей предшествующей космической эволюции, а ближайшим образом – плоды работы всей человеческой всемирной истории, – и эта работа продолжается в процессе сознательной *выработки* субъектом самого себя. Множество разнородных образов жизни и типов социальности несёт в себе каждый человек потенциально, но только очень немногие из них актуализируются внутри определенных со-

лять «общество», как абстракцию, индивиду (МЭС. 42. С. 119).

Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу (МЭС. 46, I. С. 214).

Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей (МЭС. 27. С. 402).

Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением *общественной жизни*. ...Если человек есть некоторый *особенный индивид...*, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества... (МЭС. 42. С. 119).

Абстрагированная и фиксированная в виде самостоятельного существа самость, это – человек как *абстрактный эгоист*, это – *эгоизм*, поднятый до своей чистой абстракции... (МЭС. 42. С. 160).

...Люди в процессе деятельного осуществления своей *сущности творят*, производят человеческую общность (Gemeinwesen)²⁹, общественную сущность... [...] Каковы индивиды, такова и сама эта общность³⁰ (МЭС. 42. Сс. 23, 24).

Человеческая сущность и есть *истинная общность* людей (МЭС. 1. С. 447).

...*Человеческие* сущностные силы... *Образование* пяти внешних

циальных отношений. Всё остальное не находит себе места в наличной среде, усредняющей и унифицирующей индивидов согласно некоему простому образцу²¹). Богатая конкретная индивидуальность оказывается заслонена и оттеснена системой социальных ролей. Субъект предстаёт в его безличном поведении и безличных масках – как человек-*вещь*, более или менее полезная остальным своей функцией. Он выступает как лишённый его собственного действительного мира – мира поступков-решаний и созидательства, мира произведений и ценностей, многомерного мира реально претворяемого добра, воплощённой красоты, практикуемой истины и, главное, – того высшего богатства, которое заключается в полноте глубинного общения²²). Такой, безмирный субъект становится реально подменённым, а поэтому и теоретически редуцированным – к непосредственному *существованию*, к живой особи-организму, к самости. Отныне этот «мир человека», эта человеческая действительность выступает как всего лишь «искусственный» нарост, или напластование на существе, как его социализованность, в принципе вторичная и орудийная для него.

Под всеми формами извращения и подмены человека может и должен быть разыскан человек действительный – тот, который вовсе не есть особь, или замкнутое в себе существо и который лишь обитает в своём существе-организме. Он не просто снабжён и вооружён культурными достояниями, как неким

чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории (МЭС. 42. С. 122).

...Сущность «особой личности» составляет не её борода, не её кровь, не её абстрактная физическая природа, а её *социальное качество*... государственные функции и т. д. – не что иное, как способности существования и действия социальных качеств человека (МЭС. 1. С. 242).

Человек – это *мир человека*, государство, общество (МЭС. 1. С. 414). ...Человек более бесконечен, чем *гражданин государства*... (МЭС. 1. С. 447).

G E M E I N S C H A F T³¹):

...Община выступает в качестве субстанции, индивиды же как всего лишь акциденции её или её составные части... (МЭС. 46, I. С. 465).

...Единичный индивид столь же мало в состоянии отделяться от пуповины, связующей его с племенем или с общностью, как и индивидуальная пчела – от своего улья (МКар. I. S. 350).

...Основой развития является *воспроизводство заранее данных*... ставших традиционными... отношений... (МЭС. 46, I. С. 475).

...Совокупный труд как целостность не является делом отдельного рабочего... ..Рабочие не сами себя комбинируют, а комбинированы... (МЭС. 46, I. С. 460); он³² выступает в сущности не как труд различных субъектов, а напротив, различные работающие индивидуумы выступают как простые органы этого труда (МЭС. 13. С. 17).

отличным от его сущности багажом, он *сам образован культурой*, он сам *есть* не кто иной как *субъект культуры*. В одном лишь низшем поле – поле полезностей – его *низшее* я выступает как «точечное», как центр средств присвоенной цивилизации. Другие, более высокие поля, которым должно быть подчинено это низшее, отнюдь не отгорожены частновладельческим забором и не организованы вокруг неподвижной точки, как периферия вокруг своего центра, но образованы чистым движением устремлённостей в беспредельность и созиданием таких устремлённостей. Эти смысловые поля развёртывается в свободном взаимном проникновении судеб в истинном *общении*, возможном лишь по ту сторону всякого присвоительства и своемерия, лишь в меру возвышения над ними. Как субъект культуры, каждый вырабатывает и строит себя не ради самого себя как самоцели, но *ради друга друга*, а посредством этого – ради ставимой превыше всего, универсальной, всё вмещающей, диалектической Сверхгармонии. Однако в форме *объектного* бытия и его закономерностей эта Сверхгармония являет одни лишь самые низшие и грубые свои уровни. Иные же, более высокие уровни она являет исключительно *внутри и посредством междусубъектных отношений общительства*. Это значит, что встретить и обрести их перед собой субъект – способен только *начиная с самого себя*, с внутреннего возвышения до них. Лишь подобное встречается с подобным, лишь многомерное – с многомерным, лишь креативное –

Предъединённый труд подлежит непосредственной кооперации индивидуумов (МКар. III. S. 126).

G E S E L L S C H A F T:

...Отношения... чисто атомистические (МЭС. 23. С. 102 – 103).

...Гражданское общество смогло³³⁾... порвать все родовые узы человека, поставить на их место эгоизм, своекорыстную потребность, претворить человеческий мир в мир атомистических, враждебно друг другу противостоящих видов (МЭС. 1. С. 411– 412).

...Человек как обособленный индивид предоставлен только самому себе... (МЭС. С. 46, I. С. 486).

...Различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для её частных целей, как внешняя необходимость (МЭС. 46, I. С. 18), всего лишь средство опредметить свою³⁴⁾ индивидуальность (МЭС. 46, II. С. 449). ...Эта независимость вообще есть только иллюзия, и её правильнее было бы называть безразличием в смысле индифферентности... (МЭС. 46, I. С. 107. Ср.: С. 190).

...Каждый достигает своей цели лишь постольку, поскольку он служит средством для другого... (МЭС. 46. I. С. 190).

...Поскольку меня определяют и насилуют мои собственные потребности, насилие надо мной совершает не нечто чуждое, а лишь моя собственная природа, являющаяся совокупностью потребностей и влечений (иначе говоря, мой *интерес*, выступающий во всеобщей рефлексированной форме) (МЭС.

с креативным по способу своего бытия²³⁾. Так Сверхгармония раскрывается в восходящем общительстве – как *Сверхкультура*.

Итак, человек в его сущности и назначении есть *субъект универсального общительства*. Быть же таковым – значит жить в свободном, со-творческом *единении* с Универсумом, во всё более полной сопричастности ему, в возрастающем искусстве приобщаться и всё глубже *связывать* (= религáре; йога)²⁴⁾ себя с ним по логике междусубъектности.

Подмена человека-ансамбля – субъектом потребностей, подмена субъектного Я – точкой-самостью – это крайне опасная дезориентация. Она угрожает губительным выпадением из космической эволюции. С нею человеку нет будущего.

Ансамбль общественных отношений внутри субъектного мира каждого включает в себя разнородные связи²⁵⁾.

ОРГАНИЧЕСКИЕ связи – узы со-принадлежности Целому, беспредельному или определённом. В этих узах каждый индивид – не свободный участник-сопричастник, но всего лишь *часть* Целого. Они воспроизводятся так, как если бы для своего существования вовсе и не нуждались в воспроизведении каждым. Они вновь и вновь полагаются как предположенные, в форме якобы непосредственной предуготованности и наперёд заданности. Ибо воспроизводящая их деятельность сама выключается и наделяет их вновь и вновь первичностью по отношению к самой себе, не-энигматизируемостью. Традиция как бы продлевает сама себя. Всю жизнь свою индивид застаёт как бы

46, I. С. 192).

...Несомненным остаётся тот факт, что существуют рефлектирующие индивиды, полагающие, что в рефлексии и посредством неё они возвысились надо всем, тогда как в действительности они никогда не возвышаются над рефлексией (МЭС. 3. С. 248).

...Общественный интерес... не является мотивом, а существует, так сказать, за спиной рефлектированных в себя отдельных интересов (МЭС. 46, II. С. 452).

Система всеобщей полезности:³⁵⁾ ...даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает в качестве носительницы этой системы всеобщей полезности, и нет ничего, кроме самого этого круговорота общественного производства и обмена, что выступало бы как *само по себе высшее*, как само по себе правомерное (MGr. S. 313). ...Природа становится... всего лишь полезной вещью... а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям... (МЭС. 46, I. С. 387).

ЦАРСТВО СВОБОДЫ:

...Развитие универсального труда человеческого духа (МКар. III. S. 126), – свободной деятельности, не определяемой, подобно труду, под давлением той внешней цели, которая должна быть осуществлена и осуществление которой является естественной необходимостью или социальной обязанностью... (МЭС. 26, III. С. 265 – 266).

предопределённой и предзаложенной внутри Целого. И каждый свой поступок вменяет не самому себе и не под свою ответственность, но Целому и под Его ответственность. Не он принимает решение, но в нём претворяются регулятивы Целого. Не он сам судит себя, но вместо этого приемлет суд Целого над собой. И даже его ценности выступают не как им самим принятые, но как власть Целого над ним. Здесь человек не может сам отнестись к другим, объединиться и сблизиться с ними, ибо принимает изначальную соотнесенность и срущенность с ними.

а) *Беспредельные*, ни на что конечное не замкнутые – *разомкнуты*-органические связи – суть узы первоначальной, досвободной укоренённости виртуального²⁶⁾ бытия человека и его первичных традиций во всей беспредельной диалектике Универсума. Что бы то ни было катафатическое, конечное и преходящее здесь выступает всего лишь как символ со-принадлежности несравнимо более высокому.

б) *Замкнуты*-органические связи – узы *исключительной и изолирующей* принадлежности определённому социуму – некоей конечной инстанции, возведённой в Субстанцию-Субъект и Центр всякого бытия. Всё остальное оказывается внешним, безразличным, обратимым в средство. Такая принадлежность равносильна выпадению из диалектики Универсума.

АТОМИСТИЧЕСКИЕ связи – узы взаимозависимости между индивидами, или группами, где каждый выступает как сущностно самодостаточное *целое*, не желаю-

...Там... прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью... (МЭС. 25, II. С. 386).

...Отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством – также и духовным – всего мира... со всем, что создано людьми³⁶⁾... (МЭФ. С. 49).

...Развитие³⁷⁾ всей полноты производительных сил единичного человека, а потому также и общества... (MGr. S. 595).

Вместе с превращением деятельности индивидов в непосредственно универсальную... индивиды воспроизводят себя как уникальных, но как общественно уникальных³⁸⁾ (MGr. S. 716); во всей целостности... (МЭС. 46, I. С. 476).

...Свободное духовное производство... (МЭС. 26. I. С. 280).

Всё человеческое развитие... состоит исключительно в использовании... свободного времени и предполагает его как свой необходимый базис (МЭС. 47. С. 212).

...Богатством оказывается свободное время (МЭС. 47. С. 213).

...ничему принадлежать, кроме самого себя. Каждый негативно свободен, и всё наследуемое им выступает в форме независимой избираемости или даже заново сотворённости им самим для себя. Ибо все предпосылки как бы погашаются или выключаются и наделяются формой производности, или *вторичности* по отношению к «атомарной» деятельности. Вся жизнь индивида-«атома» центрирована внутри себя, возложена только на себя и несёт ответственность только перед своим собственным высшим для неё, центральным судом. Даже несвободные поступки вменяются только себе, даже вынужденные решения приписываются своей ни с кем не делимой суверенности. Даже ценности здесь выступают как присвоенные «атомом» себе, как внут-ренние регулятивы самоопределения. Само признание абсолютного оказывается производным от своецентрического суда над ним. «Атомы» в принципе не могут стать близки друг другу – они далеки именно в силу своецентризма и *монологичности* каждого из них.

а) *Безразлично-атомистические связи*²⁷⁾ – *вынужденные* узы «атома» с миром, ему аксиологически безразличным, узы своемерия и утилитарности. «Атом» – сам «Мерило Всем Вещам», всему прочему, всему внешнему миру как фону и средству. Инаковое Мерило и Другой Центр здесь возможны только вопреки и в ущерб своим. Это – связи чуждых, сделка корыстных, компромисс своемерных, со-существование взаимно непричастных.

б) *Разомкнуто*-атомистические связи – узы между индивидами в состоянии кризиса и перехода к инаковости, блуждания и самостоятельного поиска. Здесь не безразличие к миру вызывает атомизацию, а наоборот, отторгнутость от других и упование лишь на свои собственные решения влекут вынужденный монологизм совести, вкуса и ума. Это – связи разобщённых и своецентричных, но уединившихся лишь ради Встречи, Приобщения, Единения во многоликости.

Замкнуто-органические и безразлично-атомистические связи суть лишь две стороны одного и того же антропотеистического противления диалектике [Универсума] и тёмного бунта против неё.

СО-ТВОРЧЕСКИЕ связи – узы многоликой сверх-гармонии и гармонизации каждого с каждым *внутри* диалектики Универсума и во имя неё. В этих узах каждый – уже не часть, но субъект: целостность, умеющая себе принадлежать и собой обладать, – однако именно благодаря этому каждый есть участник-сопричастник беспредельного Целого. Служение Абсолютному здесь не требует принуждения индивидуальной воли через закон и регуляции извне, через подчинение чужезаконию, но само вызывает к свободе собственной воли. Свобода здесь не становится негативной, своемерной, своезаконной, закрытой, но сама устремлена к полному приятию других, к безусловной гармонизации с ними, с диалектикой со-творчества. На место альтернативности между несвободным служением и свободным неслужением

приходит истинно свободное, *агапэ-ическое*²⁸⁾ Великое Служение. Бытие каждого центром суда над собою и своих решений не исключает и не отталкивает иных центров, не делает каждого монологическим своецентристом, но, напротив, раскрывает и притягивает каждого навстречу каждому другому. Самоустремлённость каждого есть прежде всего его устремленность к вбиранию в себя полицентричности и полифонии всех. Своеобразный путь каждого здесь ведёт его к бес-своемерному приятию ценностей и путей других – ради единения их на беспредельном Пути. Что сделаешь своему другому, приемля его мерило, его суд, его путь, – тем послужишь всей беспредельной диалектике Универсума.

§ 7 а

Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть общественный продукт и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, принадлежит к определённой общественной форме.

— — —

... Результаты немецкой философии, как они даны у Фейербаха, а именно, что «Человек», «чистый истинный человек» есть якобы конечная цель всемирной истории, что религия есть отчуждённая человеческая сущность, что человеческая сущность есть... мера всех вещей... (МЭС. 3. С. 491).

Каким образом получается, что в рамках самого этого процесса, в котором личные интересы приобретают самостоятельное существо-

§ 7 б

Если что и оказывается продуктом и функциональным придатком социальных организмов, то вовсе НЕ сама по себе культура Высшего Общения, а только всё то, чем она бывает подменена и вытеснена – её *превратные* формы. Ответственны за них отнюдь не создатели и воссоздатели этой культуры, а её своемерные потребители, подменяющие её превратными формами. Именно потребительство, т. е. не вражда извне, но грубая, снижающая приверженность, нанесло этой культуре огромный ущерб. Так на место светлого содружества исторически многообразных ликов культуры, своеобразных путей духовного восхождения приходит тёмная вражда; на место взаимного обогащения опытом и открытого приятия –

вание в качестве классовых интересов, личное поведение индивида неизбежно претерпевает овещнение [versachlichen]³⁹⁾, отчуждение, и одновременно существует как не зависящая от него, созданная общением сила, превращаясь в общественные отношения, в целый ряд сил, которые определяют, подчиняют индивида и поэтому являются в представлении как «святые» силы? ...В рамках известных, от воли, конечно, не зависящих, *способов производства* над людьми всегда становятся чуждые практические силы, не зависящие не только от разрозненных отдельных лиц, но и от их совокупности... (МЭС. 3. С. 234).

Идентичными являются положения, что человек отчуждён от самого себя и что общество этого отчуждённого человека есть карикатура на его *действительную общность*⁴⁰⁾, на его истинную родовую жизнь; что его деятельность оказывается в силу этого мукой, его собственное творение – чуждой ему силой, его богатство – его бедностью, *сущностная* связь, соединяющая его с другим человеком, – несущественной связью, и, напротив, его оторванность от другого человека оказывается его истинным бытием; что его жизнь оказывается принесением в жертву его жизни, осуществление его сущности оказывается недействительностью его жизни, его производство – производством его небытия, его власть над предметом оказывается властью предмета над ним, а сам он, властелин своего творения, оказывается рабом своего творения (МЭС. 42. С. 24).

групповая исключительность и своецентризм, нетерпимость и антагонистическая воинственность к инаковому, гордыня касты и эгоизм самозамкнутой конфессии. Так культура универсального общения подменяется идеологией и практикой *разобщения*. Так приверженцы делают то, чего не могут сделать противоборцы. При наивной искренности своего неистового ревнительства, они притязают быть монополистами-ортодоксами – собственниками на Абсолютное. Так они снижают высокую символику, присваивают неприсвоимое, утилизируют не утилизируемое, обращают Универсальное в монополично-частное достояние своего *самозамкнутого*, самодовлеющего, сутобо земного обихода, включая не только все обычные мирские занятия, а и омертвело-формалистическое профессиональное культослужительство. Чем сильнее последнее сосредоточивается на своей исключительности и монопольной ортодоксальности, на своей кастовой отчуждённости от всего инакового, тем больше символика, взятая из культуры общения, выхолащивается до законнической формалистики, до закрытого внутри себя ритуализма и обрядоверия. Эта выхолащенная формалистика становится всего лишь облачением для того самого содержания, которое и было у присвоителей-потребителей, – для содержания закрыто-социального, классового, группового. Так под новым, освящающим облачением воцаряются те же потребности, те же предпочтения и неприятия, та же логика наград и наказаний,

Человек... превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования* (МЭС. 42. С. 93).

...Посредством отчуждённого труда человек порождает не только своё отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, – он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в своё выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую (МЭС. 42. С. 96).

...Труд выступает не как самоцель, а как слуга заработка (МЭС. 42. С. 97).

...Более высокое развитие индивидуальности покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву (МЭС. 26, II. С. 123). ...Только ценой величайшего ущерба, наносимого развитию *каждого*⁴¹⁾ индивида в отдельности достигается их общее развитие... (МЭС. 47. С. 186).

...Сам индивидуум разделяется... превращается в частичного человека⁴²⁾ (МЭС. 23. Сс. 373, 660).

тот же образ жизни с его авторитарным господством и атмосферой насилия всех над каждым, отчуждением, эксплуатацией, попранием человеческого развития и низведением субъекта до вещи, до средства. Неимоверно тяжело под бременем этих исторически-земных наслений хранить и животворить наследие универсального и Высшего общения. Трудно носителям такой культуры – святым и подвижникам. Находит себе место подлинное общительство в человеческой истории или вытесняется превратными формами – формами разобщения, – это зависит от того, какие именно связи между человеком и миром преобладают в каждом и как они соотносятся. То, чем оказывается на деле некий социальный институт, может быть весьма различным, смотря по тому, каким типом связи тот включается в него²⁹⁾.

В *разомкнуто-органических* связях человек *гетерономен* к той общности, которая представляет для него от всей беспредельной диалектики Универсума. Он здесь застаёт себя предсодержащимся внутри первичного лона, и его бытие – *внутриутробное*, *внутриколыбельное*, *космическое предбытие*, воспроизводимое в его истории в качестве абсолютной *авторитетной традиции*. Через принадлежность этой традиции и через верность ей он со-принадлежит первичному лону. Эти узы подобны пуповине – они несвободны, и человек в них неса-мостоятелен. Он в них есть *наследник-восприемник* всех неизбранных им *Даров* его жизненной судьбы. И он здесь изначально предъединён

[Перевертывание иерархии:]⁴³⁾ ...В сфере религии Христос, посредник между богом и человеком... становится их единством, богочеловеком и, в качестве такового, становится важнее самого бога; святые – важнее Христа, попы – важнее святых (МЭС. 46, I. С. 288).

...В находящемся в плену у религии процессе мышления продукт мышления не только претендует на господство над самим мышлением, но и осуществляет это господство (МЭС. 26, III. С. 286). Как в религии над человеком господствует продукт его собственной головы, так при капиталистическом производстве над ним господствует продукт его собственных рук (МЭС. 23. С. 635).

Если человек своему отношению к своей собственной природе, к внешней природе и другим людям придал самостоятельность в *религиозной форме*, так что эти представления приобрели над ним господство, то он нуждается в *жрецах* и их труде (MTübM. III. S. 493).

Религиозный способ освоения действительности [наряду с] художественным, практически-духовным, научно-теоретическим⁴⁴⁾ (см.: МЭС. 46, I. С. 38).

Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы (МЭС. 23. С. 383. Примеч. 89).

Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они –

с другими единством первичного лона. Однако эта предъединённость и несвобода принадлежности к традиции охватывает – должна охватывать – *только* досвободное, *виртуальное*³⁰⁾ бытие человека, только его ещё не пробуждённые к субъектности внутренние потенции, но отнюдь не сферу его свободы и самостоятельности. Критерий подлинности этих связей как раз и состоит в том, что они *не посягают* ни на что выходящее за пределы виртуального бытия в человеке. Тогда они – безусловная и постоянно воспроизводимая предпосылка Высшего Общения: они дают ту предприобщённость, которая пестует собою и возвращает последующую, опосредствованную автономией и свободную само-приобщённость.

В *замкнуто-органических* связях, напротив, *гетерономия* человека отдаёт его *конечной* общности, которая не может не посягать на сферу свободно-деятельной жизни. Здесь авторитет становится авторитарным, традиционность – принудительной. Это – регуляция *извне* вместо саморегуляции, суд над человеком *вместо* его суда над собою, навязывание опыта *вместо* самостоятельной выработки его. Такие связи не только не пестуют свободу, но и вампиризируют её возможности и губят её. Подменяя универсальную со-принадлежность – частной, они лишают члена группы Истоков абсолютного наследия и Даров.

В *безразлично-атомистических* связях такое самолишение Истоков совершается уже индивидуально. Здесь индивид как абсолютный центр Универсума и Абсолютное

превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, ...его логика... его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она превращает⁴⁵⁾ в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что истинная действительность (МЭС. 1. С. 414).

...Человек, выступая против существования бога, тем самым выступает против своей *собственной религиозности* (МЭС. 2. С. 90).

...Разложения определённой формы сознания было бы достаточно, чтобы убить целую эпоху (МЭС. 46, II. С. 33).

Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездуховных⁴⁶⁾ порядков. Религия есть *опиум народа* (МЭС. 1. С. 415).

Мерило Всем Вещам есть сам себе высший судия и законодатель: он *автономен*. Вполне беспримесная, последовательная автономия, или принцип своезакония, не содержит внутри себя и не может родить из себя, не жертвуя собою, никакого положительно обязательного и свято ценимого Другого, с его *инаковой автономичностью*. Если и допускаются *инаковые автономии*, то лишь при холодной, *вынужденной терпимости* к ним.

Замкнутая гетерономия, низводящая человека до покорно раболепствующего функционального придатка, и безразличная автономия, направленная на воцарение над всей вселенной, на хищное господство над нею, суть *две формы бунта* против беспредельной диалектики Универсума: пассивная, коллективная и – активная, индивидуальная.

Напротив, в *разомкнуто-атомистических* связях атомизация – вынужденная. Это – ничему не верность, кроме себя, но лишь ради найденной Верности и Доверия. Это – отрозненность и потерянности во блужданиях, дисгармоничность с другими, но лишь ради чаемого возвращения и обретения, ради свободного Единения всех в Сверхгармонии. Это – необходимая *преходящая и относительная* атомизированность *искаательства*. Это – бытие человека уже в тенденции к самостоятельности и к самоответственности, но ещё не со-причастное, ещё не нашедшее абсолютного Адресата своей ответственности. Без такого состояния разобщённости и в то же время открытости и тяготения к встрече, не может быть

и самой встречи, самого Высшего Общения.

Однако имманентное содержание общительства сродни лишь связям со-творческим агапэическим. Когда критика превратных форм озабочена очищением и спасением живого Высшего общения, она есть светлое дело, при всей её суровости. Но когда критика приписывает превратные формы самой культуре общения, ради её разрушения, тогда она есть преступление против космического предназначения человека, против дела Света, против Сверхгармонии.

Сама по себе культура общения никогда не может быть таким мировоззрением, которое бы выражало собою, оправдывало, восполняло и санкционировало этот, «посюсторонний» мир, каков он есть. Напротив, она есть культура *НЕ ОТ МИРА СЕГО*. Она есть не только ненавязчивый ЗОВ выйти за ограниченные пределы этого мира, а и приношение сострадающего Сердца в наш недостойный и бессердечный мир.

Нигилизм есть духовная *отрава* народа.

§ 8 а

Всякая общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят своё рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

— — —

Религиозное отражение действительного мира может вообще

§ 8 б

Всякая общественная жизнь, как и жизнь каждого человека, сколько бы она ни раскрывалась исторически, всегда будет таить в себе также и ещё не раскрытые уровни и аспекты. Субъект всегда будет встречать вне и внутри самого себя действительного нечто *ещё более высокое*, нежели уже обретенное им мерило, – нечто пока ещё недос-

исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни будут являть людям прозрачно-разумные связи их друг с другом и с природой (МКар. I. S. 85).

...Неверно *применять* более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы... (МЭС. 1. С. 74).

§ 9 а

Самое большее, к чему приходит созерцательный материализм, т. е. материализм, который не постигает чувственность как практическую деятельность, это – созерцание отдельных индивидов в гражданском обществе⁴⁷).

— — —

...Глаза и уши... отрывают человека от пут его индивидуальности, превращая его в зеркало и эхо вселенной... (МЭС. 1. С. 75).

...Человек... вбирающий в себя и излучающий из себя все природные силы... (МЭС. 42. С. 162).

Общение... имеющее целью опять-таки общение⁴⁸); человеческое братство в их устах не фраза, а истина... (МЭС. 42. С. 136).

§ 10 а

Точка зрения старого материализма есть гражданское общество, точка зрения нового материализма есть человеческое общество или обобществившееся [в обычных переводах – «общественное»]⁴⁹ человечесество.

Предположим, что мы производили бы как люди. [...] Я был бы

тупное ему, сокрытое, *таинственное* (= мистическое, оккультное). Граница эта подвижна, и человек сможет раскрывать всё новые и новые тайны. Но он никогда не обратит своё бытие в нечто исчерпанное и прозрачно ясное *до конца*. Ибо оно не исчерпаемо вглубь самого себя – как и беспредельный Универсум.

§ 9 б

Самое большее, к чему приходит субстанциализм, ассимилировавший идею предметной деятельности, – это ориентация человека на то, чтобы быть вечным *учеником Универсума* хотя бы на *объектных* уровнях его беспредельной диалектики, т. е. на уровне «природы».

Самое большее, к чему приходит анти-субстанциализм, – это постановка проблемы *другого субъекта*, проблемы диалога судеб и т. п., – хотя бы среди людей-землян. Дело же в том, чтобы весь Универсум предстал как абсолютный ДРУГ-ой.

§ 10 б

Призвание философии, посвятившей себя беспредельной диалектике Универсума, – находить и развёртывать возможности человеческой культуры во всех её категориях *навстречу* культурам более высоким. Такова философия встречания и путешествия.

Её девиз – безграничное уваже-

для тебя *посредником* между тобою и родом и сознавался бы и воспринимался бы тобою как дополнение твоей собственной сущности, как неотъемлемая часть тебя самого, – и тем самым я сознавал бы самого себя утверждаемым в твоём мышлении и твоей любви (МЭС. 42. С. 35, 36).

Наше производство было бы для каждого из нас в равной мере тем зеркалом, из которого навстречу друг другу светили бы наши сущности (MEGA. I. Abt. Bd. 3. S. 547).

...Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех (МЭС 4. С. 447). ...Основным принципом более высокой общественной формы является полное и свободное развитие каждого индивидуума⁵⁰⁾ (МЭС. 23. С. 605).

§ 11 а

Философы лишь различным образом *истолковывали* мир, но дело в том, чтобы *изменять* его [а НЕ «изменить» – МЭС. 42. С. 263]⁵¹⁾.

— — —

Они [филистеры]⁵²⁾ берут этот мир таким, каков он есть... Они берут себя самих такими, какими они себя находят... (МЭС. 1. С. 373).

...Они желают оставаться тем, что́ они есть, требуя в то же время от общества изменения, которое может возникнуть лишь из их *собственного* изменения (МЭС. 3. С. 480).

— — —

...Самоцелью... [является эта]⁵³⁾ целостность развития... всех

к достоинству каждого субъекта как слагающего свою собственную судьбу, включая и отрицательный опыт. Свободное восхождение *каждого* есть больше, нежели условие, – это смысл свободы всех.

Её жизненное правило – всегда стремиться поступать так, как поступил бы гораздо более совершенный.

Её живительный исток и высшее духовное устремление – универсальный *агапизм*.

§ 11 б

Философы истолковывали мир и человека, но дело в том, чтобы, *изменяя* мир обстоятельств, *изменять* *самих себя*³¹⁾.

— — —

Безотносительность саморазвития ко всем *инаковым* мерилам – это на деле есть несвобода от заранее установленного *своего* *собственного* мерила: это – *своемерие* и *своецентризм*.

— — —

Позиция борьбы – это позиция подчинённости и господства, человеческое же призвание – возвыситься до *со-дружества* и *сотворчества* с диалектикой Универсума.

человеческих сил как таковых, без относительно к какому бы то ни было *заранее установленному* мерилу⁵⁴⁾ (МЭС. 46. I. С. 476).

— — —

«Что есть сущее?» «Борьба!» [...] — ... слышалось эхо отчаяния⁵⁵⁾... (МЭС. 45. С. 480).

Как первобытный человек... должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства (МЭС. 25. II. С. 387).

— — —

Человек... не стремится остаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления (МЭС. 46. I. С. 476).

СОКРАЩЕНИЯ:

МЭС — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [Тт.1 — 50. М.: Политиздат, 1955 — 1981].

МЭФ — *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М.[: Политиздат], 1966.

МЕГА — *Marx K., Engels F.* Historisch-kritische Gesamtausgabe. [I. Abt. Bd. 1 — 7. Frankfurt a/M; Berlin; Moskau; Leningrad. 1927 — 1935].

MGr. — *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin [: Dietz Verlag], 1953.

MTübM — *Marx K.* Theorien über den Mehrwert. [Vierter Band des «Kapitals»]. Тl. 1 — 3]. Berlin [: Dietz Verlag], 1959.

МКап. — *Marx K.* Das Kapital. [Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I — III.] Berlin [: Dietz Verlag], 1960.

— — —

Чтобы не замыкать своё становление горизонтом своецентризма, человек должен восходить и рождаться инаковым в беспредельной диалектике Универсума — *не во имя своё, но во имя Неей самой.*

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЦЕЛОСТНО РАЗВИТОГО ЧЕЛОВЕКА, КАК ЛОГИКА ЕГО ТВОРЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ И К САМОМУ СЕБЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ

1. Вряд ли найдутся явные возражатели против того, что диалектику как своего рода концептуальное средоточие философской культуры *надо развивать*. Скорее с этим согласятся все. Но как же это делать? Каким способом? Предпочитая ли интересы упорядочения достигнутого или же – устремление собственно творческое? Если предпочтены интересы упорядочения, интересы цементирования *системы результатов*, то задача развивать диалектику, даже при, казалось бы, максимально полном приятии её, низводится до чего-то лишь второстепенного, побочного или подчинённого, до чего-то лишь прикладного. И, главное, решение этой задачи заранее втискивается в предустановленные, так сказать, парадигматические рамки: на него уже загодя накладывается некий вполне определённый, «заранее установленный масштаб». Сам принципиальный *способ развития* тем самым оставляется *вне развития*, ибо он наперёд задан.

Если же предпочтены не интересы упорядочения, а устремления собственно творческие, то задача развивать диалектику тем самым и только тем самым обретает полную, не скраденную и не ущемлённую самостоятельность, утверждаемую со всею последовательностью. Если на первое место бескомпромиссно ставится не системность результатов, не инерция полученных достижений и не философизированная сила привычки, а устремлённость, свободная от инерции, то и наш подход к задаче развивать диалектику тем самым и только тем самым делается вполне диалектическим. Если эту задачу мы выводим из-под ограниченный и уз любой функциональности по отношению к *Прошлому*, то тем самым и только тем самым утверждаем её в атмосфере и под животворящим дыханием *Будущего*. Это-то и означает, что *точка зрения диалектического развития есть точка зрения творчества как*

«абсолютного движения становления»¹. И что, поскольку дело касается *объектных* характеристик, диалектическое развитие, не находящееся по самой своей сути ни в положительной, ни в отрицательной зависимости² от ставшего Порядка, от присущих ему прошлых «масштабов», совершается «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»³.

Однако эта объектная безотносительность к любым прошлым масштабам, эта объектная незаданность диалектического развития вовсе не означает *субъектного* безразличия – безразличия к богатству *иных* возможностей, безучастности к ним и утверждения *своего* масштаба, ибо это было бы равносильно сквернейшей *самозамкнутости* и субъективизму. Недалёк был бы субъект-путник, оставивший неизвлекаемый якорь в своей собственной самости как в абсолютном сакрализованном масштабе. Недалёкой была бы та попытка к творческому бытию, которая ставила бы себя саму себя в центр Универсума. Тогда преодоление заданности любых предустановленных масштабов было бы всего лишь негативным и предельно чуждым открытости самонавязыванием миру – накладыванием на всё и вся лишь *своего* масштаба: я – мера всех вещей! Я – самоцель!

Действительное творчество, напротив, совершенно *не* своецентрично, не «организовано» вокруг самости – ни индивидуальной, ни коллективной, – и именно благодаря тому, что оно не затаивает внутри себя никакой априорной меры для всех вещей мира, именно благодаря своему самоотвержению и открытости оно способно встречать диалектику Универсума как *открытую*. Будучи абсолютным движением становления, она обретает мир как абсолютное движение становления.

Итак, задача развивать диалектику – это задача создать атмосферу *развития самого способа развития*. В ней какие бы то ни было

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 476.

² Преодоление положительной (через подчинение), и отрицательной (т. е. через противостояние) *зависимости* не только не означает утрату преемственности, но как раз и есть условие не инертной, не узко-односторонней, а свободной и всесторонней преемственности. Следует также различать *объектное* и *объективное*. Первое противостоит субъектному, деятельностному. Второе же включает в себя также и субъектно-деятельностную действительность¹⁾.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

конечные и парадигматически определённые образы диалектики суть лишь моменты беспредельного *встречания*.

2. Иногда придерживаются такой версии диалектики, при которой допускается только лишь *относительное* движение становления, а именно – согласное с заранее установленным Масштабом, принятым за абсолютную неколебимую и непроблематизируемую предпосылку. Масштаб этот дан в качестве известного и имеющегося в наличии достояния, поставленного превыше всякой рефлексии и суда, и являет нам облик онтологического *Миропорядка*, или универсального порядка вещей. Этот Миропорядок лишь выявляет себя в том, что нам кажется творчеством; как предначертанный Сценарий тотального бытия, он пред-содержит в себе заранее ставшими все моменты, все ступени и формы, все начала и концы того процесса, который для нас выступает как становление... Всё меняется, *кроме* самого неподвижно-мёртвого онтологического Миропорядка; всё течёт, но в конечном счёте – ничего не меняется. Ибо всё предзаложено, всё *преформировано* в недрах Миропорядка. Таков *логический преформизм*.

Внутри этой логико-преформистской версии диалектики отсутствует та атмосфера, при которой возможна, необходима и плодотворна постановка проблемы *субъекта* диалектической культуры, т. е. того *самого* субъекта, *чьим* собственным претворением и самовыполнением обретается и живет диалектика, *чьим* собственным непрестанно становящимся мышлением и действием, *чьим* собственным абсолютным становлением является она сама как абсолютное движение становления. Концепция Миропорядка делает вовсе и ненужным субъекта диалектики – он ей ни к чему. О субъекте можно вспомнить где-нибудь между прочим, среди прочих всяких частных и единичностей. Вспомнить как об исполнителе и разыгрывателе, а не как о творце, сопричастном тотальности Универсума в его креативности. Напротив, в атмосфере абсолютного движения становления, т. е. открытого *над-парадигматического* процесса сама диалектика как беспредельное *встречание* не может быть обретена и раскрыта без и вне решения проблемы того субъекта, который совершает *встречание*, без того, *КТО* встречается с миром и с самим собою. В этой атмосфере первостепенно важно и глубоко существенно всепронизывающее и постоянное, животворящее *присутствие* субъекта даже в каждом малом фрагменте, который выражает собой в символической

форме диалектическую культуру. И это присутствие вовсе не нечто наносное для сути дела, не некая посторонняя загрязняющая истину примесь к её собственному свету и её собственной логике. Нет, это сама суть дела, сама истина, сам её собственный свет и имманентная логика, но только не остановленная, не умерщвлённая выключением из живого субъектного отношения. Это – диалектика как деятельностное, творческое отношение, человеческое субъектное отношение, как универсальное содержание процесса, в котором человек открыт Универсуму, а Универсум – человеку, процесс *встречания*. Это – диалектика творческой сопричастности уникального Универсальному и соприсутствия Универсального в уникальном: «Всё – во всём. Однако в каждом – особым образом»¹. Это – абсолютное движение становления, претворённое как космически значимый индивидуальный *опыт* своего собственного беспредельного становления и беспредельной посвящённости.

Если же диалектическая культура ещё не стала для субъекта его собственным деятельностным опытом, его собственной целостной жизнью, то она остаётся где-то вне его ущербного существования, где-то по ту сторону и в *отчуждении* от его действительного жизненного процесса. Это – отчуждённая диалектика. При этом она может оказываться более или менее известной, более или менее подвергаемой теоретически *объектному* пониманию и истолкованию в качестве чего-то *другого*, чего-то такого, что не захватило всего субъекта и в чём не родил самого себя заново этот субъект. Диалектика выступает тогда как объект, от которого возможно кое-что взять для себя, использовать, кое-чем вооружиться ради *внешних* для диалектики, не имманентных ей целей, ради не универсально-креативных устремлений, но лишь частных запросов – *потребностей*. В потребности как раз и являет себя неразвитость или *частичность* человека, его самозамкнутая субъективность, накладывающая на мир своё ограниченное мерило: частичный субъект *требует* чего-то априори для себя от мира и относится здесь к миру предвзято, как к сфере *потребного себе*. И чем беднее субъект, чем он ущербнее, тем более предвзят, тем более ограниченное мерило он накладывает на мир и тем более внешней и отчуждённой в её существовании делается для него диалектика. Ведь диалектика как дух абсолютного движения становления раскрывается только

¹ Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 72.

навстречу бескорыстному приятию её такую, какова она в себе и для себя. Там же, где её обращают в нечто корыстно потребное и *заранее* измеренное предвзятым мерилом, или масштабом ограниченных потребностей – в нечто служебное и функциональное, в добычу «внешней целесообразности», – там она лишается своего собственного имманентного духа, вырождается, омертвляется, подменяется каким-либо суррогатом. И чем сильнее диалектика подменена неким суррогатом и чем в большей степени претерпела вырождение, тем легче она поддаётся формальной систематизации и плоскому упорядочению...

Когда некто занимается отвлечённым теоретизированием посреди диалектических *текстов* как в *одной из* многочисленных выделившихся областей *системы разделения* деятельности, как в обособленном профессиональном занятии, столь же далёком от непосредственно-личностного целостного бытия человека, как и всякое иное занятие, начинающееся с внешнего материала и завершающееся в *продукте*, – тогда предполагаемая жизнь диалектического духа остаётся достаточно надёжно запертой за дверьми казённого пространства. Она *там*, в чётких границах канонизированной текстологии, и ей разрешается оттуда выходить только в виде словесной продукции для *полезного* приложения – по каналам опосредствования, наряду с любой профессиональной продукцией в эпоху массового производства... Человек же – вот тут, во всей своей многосторонней обыкновенности, где он – лишь возможный *объект* для приложения диалектических истин, объект *посреди* всех прочих объектов. Поэтому частичный специалист-профессионал преимущественно занят в рабочее время пошивом понятийных одежд *для других* – сообразно требованиям спроса, или заказа, – но сам он способен быть весьма далеко в стороне от них: они внешни ему, и он *не живёт* ими.

Более того, может получиться и так, что частичный специалист по диалектическим текстам именно потому, что он – *хороший*, эрудированный специалист и изощрённый профессионал, окажется в роли столь же эффективного изготовителя средств депроблематизации человеческой жизни, поставщиком пособий для *парализовывания* живой субъектной способности творчески встречаться с миром вне и внутри себя, способности как бы впервые открывать звучание и свечение событийного потока и до глубины *удивляться* ему – зовущему к созвучанию и соизлучению.

Как известно, легче удивить не-профессионала, лишённого концептуальной защиты от новизны и свежести уникальных фактов и со-бытий, или кого-нибудь из тех, кто выбрался из обжитых профессиональных комнат в относительно свободное от готовых мерил междисциплинарное пространство, называемое, к сожалению, «стыками наук». Труднее удивить частичного специалиста, у которого самый предмет взят с притязанием на готовую универсальность и ко всему на свете приложимость. Ведь у него не оставлено места для неожиданностей, и он всё знает наперёд. Он вооружён сам и вооружает всех других средствами, обеспечивающими универсальную *неспособность* удивляться и проблематизировать мир и самого себя. Категории предстают тогда в функции форм депроблематизации: они являют нам ту преформистскую логику Миропорядка, под сенью которого, возможно, и бывают ещё пока что не редуцированные особенные и единичные проблемы – симптомы «беспорядка», – но *всеобщих проблем нет и быть не может*. Всеобщее принципиально непроблематизируемо. Тут царит прочная беспроблемность. Поэтому всегда дано воздвигнуться над ничтожностью проблем и погрузиться в избавляющую от них стихию Порядка. Всегда дано уйти от беспокойств и тревог творческого становления в нечто недвижимое, чуждое творчеству, самозамкнутое в своём категорическом мёртвом *так-бытии*²⁾.

Только целостно развитый человек есть действительный *субъект* диалектической культуры. Только у него эта культура не остаётся лишь багажом, изолированным от повседневного ритма событийного потока, лишь выделенным из его жизни занятием ОТ и ДО, но *совпадает* с тотальным процессом его субъектного *встречания* с миром и самим собою, совпадает с процессом *культивирования* им в самом себе более высокого субъекта-со-творца. Диалектика для него не заточена в вещах-текстах, не ограничена внешней продукцией – терминологическим её изложением, где она предстаёт на дистанции *объектного* теоретизирования, – но есть всеприсутствующая логика его повседневной *себя-выработки*, есть средоточие всей его деятельностной *субъектности*, во всех её отношениях и во всех её опосредствованиях, но в то же время во всей её непосредственности, её открытости вечному беспредельному становлению. Она есть сама его действительная жизнь, способ жизни, *образ жизни*, – но не внешний, не фасад и декорации на официальной витрине, а бьющееся в ритме творчества живое, горящее и ищущее нового горения, вечно беспокойное, полное

духа всеобщей проблематизации и погружения в загадки-энigmaty, *духовное сердце* человека. Вот почему для целостного человека развивать диалектику – это значит не преуспевать в пределах профессионального занятия и только, не направлять усилия к *экстенсивному* расширению приложимости диалектических истин в их отчуждённо объектной упаковке – как словесных вещей, – но устремиться к *интенсивному* погружению вглубь, к *наращиванию диалектичности самой диалектики*.

Воспитание целостно развитого человека есть формирование субъекта, у которого диалектика есть непосредственно внутренний образ его жизни, есть всеобщая культура *проблематизации* действительности, или, что то же самое, – жизни в непреходящих энigmatax мира, беспредельно разрешаемых и столь же воспроизводимых и углубляемых.

3. «Философия... представляет собой живую душу культуры...»¹. Но культура многолика: она есть полифонирование её познавательной, нравственной, художественной ипостасей, которые не могут быть редуцированы друг к другу без тяжкого ущерба, а в конечном счёте – и разрушительного подавления и тех её ликов, которые подвергаются редукции, и того, к которому совершается редукция. Поэтому философская диалектика только тогда венчает собой и резюмирует в себе *всю* целостно-полифонизирующую культуру в её богатстве, только тогда дарует собою живую душу и светоносный дух *всему* многообразному телу культуры, когда каждая её категория – по меньшей мере из числа главнейших – одновременно заключает в себе смысл и объектно-познавательный, и нравственный, и художественный, и смысл междусубъектного общения как такового. Диалектика есть логика беспредельного *встречания* человека с миром и с самим собою, логика *созидательства*, логика космического *со-творчества*.

4. Диалектика есть дух конкретности. Но конкретности можно быть верным только тогда, когда она приемлется не как вмурированная в Миропорядок в виде его фрагмента, а в её потенциях созидательства – как поприще субъектного творчества и беспредельного становления, т. е. не как безразличная и объектная, а как принадлежащая субъектным смысловым *полям-отношениям*. Поэтому относиться к действительности как к конкретной – значит относиться к ней *субъектно*, деятельностно, созидательски.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 105.

Производственное отношение, взятое очищенным и свободным от его специфической формы отношения экономического, и есть именно *отношение созидания*, или элементарнейшее отношение между субъектами как между действительными созидателями, строителями культурно-исторического мира, космическими со-творцами. Но это элементарнейшее отношение само внутри себя *сложно*: в нём заключены следующие *три поля*:

а) поле *полезностей*, которому соответствует наделённое самостоятельностью поле субъект-объектных отношений и логика *оконечивания*;

б) поле *устремлённостей*, в котором объектные отношения снимаются более конкретными междусубъектными, раскрытыми в беспредельность;

в) поле *созидания* самих бесконечных устремлённостей, или собственно *творчества* как космического универсального, бытийственного со-авторствования.

5. В поле полезностей субъект выступает как субъект *потребностей*, как обладатель *своего* масштаба, резюмирующего кодекс требований, предъявляемых им к миру как к миру объектному: он живёт здесь с вектором **К СЕБЕ** как конечному и оконечивающему собою бытие. Всё остальное – только средство *своих* целей. Поэтому объективное, действительное *редуцируется* здесь к объектному:

всё действительное объектно и всё не-объектное недействительно! В этом – тайна и исток всяческого философского редукционизма: сведёний сложного к простому, высшего к низшему, богатого к бедному. Быть субъектом с этой точки зрения есть какая-то ущербность, неполноценность, нечто такое, от чего надо постараться избавиться путём саморастворения в среде объектов.

Однако поставленное на своё надлежащее место, поле полезностей есть всего лишь подчинённый момент высших полей созидательства.

6. В поле бесконечных устремлённостей субъект выступает как такой субъект, для которого даже самая огромная величина полезностей не имеет силы влияния на него сравнительно с ценностным и целевым (то, что К. Маркс называл «самоцелью») *качеством* направленности: **ОТ СЕБЯ К БЕСКОНЕЧНЫМ ТОЧКАМ**, или *идеалам*, созидательства. Только такому субъекту мир раскрывается не в своей законченной таковости, но как мир субстанциально не

законченный, не преформированный, как мир ценностно-определённых проблематизаций, инаковых друг для друга и вызывающих к выбору между ними. Но каждый способ проблематизации ограничен в его особенности и в возможности приятия инаковых способов.

7. Наконец, только в поле созидания самих бесконечных устремлённостей субъект восходит к абсолютной проблематизации мира, ибо он восходит к полной проблематизации самого себя и отрекается не только от всякого *своецентризма*, а и от всякой ценностной пред-избранности отношения к миру. Будучи благодарным *дитя* диалектики Универсума в её креативности, он в такой же мере есть *со-творец*, однако он становится действительным со-творцом только углубляя свою ответственность и сопричастность, только рождаясь вновь и вновь в качестве более духовного и более погружённого, более посвящённого креативной диалектике Универсума. И его уникальность всё более становится отдавшей себя созидательству универсального – не выбирающей своё, но жертвующей во имя богатства инаковостей. Человек здесь не ищет, чего себе взять и что он сможет иметь для себя от космоса; и не измеряет встречаемое своими ценностями; но ищет всё то, чем он сможет обогатить космос и отдать ему во всём бескорыстии и самоотречении от «конечных масштабов», от всего «заранее установленного».

В таком претворении собственно творчество заключает в себе *три* великих сверх-стратегических *единения*: а) человека с его *Прошлым*, вся тотальность которого есть его собственная культурно-историческая биография, есть данный ему *опыт* созидательства, и лишь из него человек должен прийти в своё настоящее как достойный со-временник всех вырастивших себя из богатства культуры; б) человека с его *Настоящим*, всё многообразие которого не должно загораживать ему той глубочайшей со-принадлежности, в силу которой все его современники в конечном счёте суть каждый – *тоже дети* креативной диалектики Универсума, а всё остальное – ниже этого; в) человека с его *Будущим*, которое может быть явлено ему как субъектная культура, более высокая, нежели его собственная.

Философы лишь истолковывали мир и выражали человеческое отношение к нему, но дело заключается в том, чтобы, *изменяя* мир, становиться *достойными* космического *со-творчества*.

ДИАЛЕКТИКА И СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА (К КРИТИКЕ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА)

Философия ...представляет собой живую
душу культуры.

К. Маркс

Ничто не может быть чище и возвышеннее,
нежели стремиться к будущей стране Вели-
кой Культуры.

Н. Рёрх

При всей разновидности нынешних способов рефлексии, в частности способов рефлексии над смыслом жизни, всё же в большинстве своём они принадлежат к одному и тому же парадигмально определённого типу. В чём именно заключается эта парадигмальная определённость, а тем самым и ограниченность преобладающего типа рефлексии, остаётся вне пределов досягаемости для самокритических усилий у тех, кто сознанием и, главное, бытием своим пребывает *внутри* этого типа. Происходит же так просто потому, что для них принятая ограниченность выступает как обязательное условие всякой критичности и допустимой для них самокритичности. Логика этой связи такова: без судьи нет и критического суда, без *точки* зрения нет зрения. Поэтому всякое рефлектирующее видение предполагает внутренний исходный пункт, внутреннюю вершину, с которой только и можно что бы то ни было подвергнуть рефлексии. Дело не в том, какова оказалась бы эта вершина при её соотнесении с другими для божественно совершенного взгляда на неё, а в том, что именно эта вершинка – *своя собственная* и в качестве таковой она и только она есть абсолютное «начало координат» для нынешнего самостоятельного сознания. Значит, быть самостоятельным есть то же самое, что быть судьей над убедительностью или неубедительностью, допустимостью или недопустимостью чего бы то ни было – быть автономным сознанием. Обладать автономным сознанием, исходящим

всегда в своей рефлексии от внутренней точки – своего зрения – такой, которая ставится над чем бы то ни было, – это равносильно провозглашению себя «Мерой Всем Вещам». Человек (как индивидуализованная часть человечества) полагает самого себя знающим, что ему нужно от действительного мира, что ему потребно от него, лучше, нежели сам мир, нежели его беспредельная объективная диалектика. Последней не оказывается такого доверия и за нею не признаётся такого достоинства, чтобы она могла таить в себе какое-то более высокое Мерило...

Единственной альтернативой автономному сознанию в этом случае выступает сознание, в наиболее существенных своих ориентациях нерефлектирующее – *гетерономное*. Быть гетерономным – значит полагать вершину суда и зрения вне себя – в другом, значит быть несамостоятельным, иждивенческим индивидом. Это значит в чём-то самом главном и решающем подменить свой опыт – чужим опытом и подчиниться ему, подменить свои высшие решения и мысли – решениями других, вынесенными за тебя. Это значит вытеснить свой художественный вкус и нравственные ценности, заглушить голос своей совести – звучанием иных голосов. Для автономного сознания гетерономия есть паразитирование одних на других, есть существование не своей жизнью, мышление чужими мыслями, оценивание чужими оценками. Но при этом принимается за нечто само собой разумеющееся то, что «жертвой» паразитирования может быть только автономное сознание. В нём усматривается эталонная норма и, если не сознательно ориентирующий, то подсознательно влекущий к себе идеал. Но это – отнюдь не реально действующая норма и вовсе не практически претворяемый идеал, ибо полная автономия сознания неосуществима без действительной автономии человеческой жизни, его деятельностного бытия, без слияния и тождества с таковой. А это совершенно невозможно: это потребовало бы полного «выпадения» из Вселенной, разрыва всяких уз взаимности и сопричастности беспредельной объективной диалектике, абсолютной изоляции и ухода прочь от неё. Автономия принимается за норму и идеал безотносительно к её реальной достижимости – так, как если бы субъект уже обладал ею во всей полноте актуально. Обладает же он непосредственно лишь охватившей его всего завистливой жаждой безграничной автономии и столь же агрессивным, как и всякая зависть в её потенции, безосновательным притязанием. Отсюда – стремление узурпировать такую безграничную авто-

номии, захватив её у тех, кому она гипотетически приписывается, но у кого на деле её, конечно же, тоже нет.

Мало сказать, что в действительности автономия никогда не бывает и принципиально не может быть безграничной и безусловной, какую она выглядит в саморефлексии самого индивида-автономиста. Гораздо существеннее то, что реальная, всякий раз исторически определённая и по необходимости ограниченная автономия, присущая конкретному жизненному бытию индивида, его особенным сущностным связям с другими, закономерно порождает в его рефлексии именно притязание на её безграничность. Сама природа рефлексии, отправляющейся от внутренней вершинной точки зрения, от «своего мёртвила» для всего мира, такова, что индивид-автономист воздвигает себя превыше всех миров. «...Несомненным остаётся тот факт, что существуют рефлектирующие индивиды, полагающие, что в рефлексии и посредством неё они возвысились надо всем, тогда как в действительности они никогда не возвышаются над рефлексией»¹, над её ограниченностью, над «своим мериллом».

Это воздвижение человеком самого себя – своих потребностей, взятых в качестве масштаба и мерилла для всех вещей, – над миром есть отнюдь не дело одной только рефлексии или рефлектирующего отношения сознания; это есть дело, совершаемое сознательно и бессознательно всем деятельностным бытием индивида на определённом его уровне. Поэтому автономное сознание (разумеется, ограниченно автономное) – это не что иное, как необходимое выражение действительных, исторически определённых социальных связей особенного типа, а именно – тех, которые К. Маркс назвал атомистическими², а в трёхчленной типологии – характеризовал их как «gesellschaftlichen» в узком смысле, взятом в его противопоставлении «gemeinschaftlichen»³. Атомистические социальные связи и отличаются тем, что предполагают нарушенность и разорванность всех естественных или, вернее, псевдоестественных уз, предопределявших жизнь индивидов, всех «пу-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 248.

² [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 103.

³ Что касается связей безразлично-атомистического типа, то это – общение разобщённых, соединение разъединённых, сосуществование самодовлеющих, сближенность остающихся друг другу далёкими, внешняя нужда внутренне друг в друге не нуждающихся, интерес незаинтересованных, узы между разорванными всякие узы сущностной взаимности.

повин», делавших их принадлежащими социальному целому в качестве частей и акциденций, т. е. придатков, лишённых самостоятельности.

Как бы сильно ни преобладал своецентризм и атомистический тип связей в системе отношений конкретного субъекта-человека, в структуре его субъективно-деятельностного¹⁾ мира, всё же он никогда не может стать единственным. Он по необходимости сосуществует с иными, инородными связями и прежде всего – постоянно находится во взаимозависимости с прямо противоположными ему связями, свойственными органической общности – тому, что К. Маркс называл «Gemeinschaft». Эта взаимозависимость находит себе выражение в том, что автономное сознание предполагает гетерономное. Сознание, рефлектирующее, исходя из своего центра, предполагает не-рефлектирующее, как своё первичное лоно и наследие, как свою опору, часто совершенно неаявную.

В известном смысле можно сказать, что в конечном счёте гносеологическая и онтологическая гордыня, свойственная автономной установке сознания и всему своецентризму, есть не что иное, как порождение бунта против гетерономности. Но всякий бунт не в состоянии вывести за пределы предпосылок, общих ему со всем тем, против чего он направлен. Поэтому автономная установка неизбежно несёт на себе печать негативной зависимости от своей противоположности: она всегда остаётся в плену у неё, она постоянно и на каждом шагу есть не больше, чем анти-гетерономность. Автономность по сути своей негативна, как бы эта негативность ни маскировалась, и по отношению к беспредельной объективной диалектике – нигилистична. Она есть позиция онтологической неблагодарности к источнику своего происхождения. Ставя себя в центр мира, она ведёт себя как «сама себе субстанция». Она свергает что бы то ни было универсально-высокое, субъектно-субстанциальное, ибо только отвержением и попранием субстанциального она способна утвердить себя как субъектность. Однако утверждаемая посредством такого негативизма автономная субъектность внутренне скудна и обречена самой собою на оскудение ещё больше; обладает же она кое-чем лишь благодаря гетерономии¹⁾.

¹⁾ Сравните: Гегель. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 44 – 45. Тщетно и тщеславно намерение «... всё самолично проверить и следовать только собственному убеждению»²⁾.

Насколько автономная установка пропитана гетерономностью и зависит от неё, настолько же и гетерономное сознание, как бы оно ни старалось лишить себя даже остатков самостоятельности и предать себя иждивенчеству, неявно совершает именно свои собственные поступки и буквально на каждом шагу практикует нечто такое, за что оно само должно нести ответственность. Перенесение центра своего субъектного мира на другого или на некий социум – в надежде переложить и ответственность на другого или на других – оказывается обманчивым. Ибо само включение слепого принятия и подчинение авторитарному контролю есть всё-таки акт деятельности, хотя и крайне ущербный. И даже сама попытка переложить ответственность есть нечто такое, за что приходится нести ответственность... От деятельностного характера субъектного мира никуда убежать невозможно. Поэтому наискромнейшее иждивенчество и уповательство, т. е. чистый квиетизм, обоготворяющий некие символические содержания, которыми он хотел бы заменить и заместить свою собственную ответственно-инициативную жизнь, на деле лишь терпит самообман: то, что оно обоготворило и что попыталось поставить на место своего свободно-вольного деяния, есть вовсе не реальный Другой, но всего лишь закосневший и омертвлённый образ его, всего лишь пустая форма, удержанная из своего же собственного прошлого опыта, субъективистская схема и ритуальный алгоритм, применение которых сплошь и рядом насквозь своемерно и своецентрично. Здесь своецентризм сохраняется, но не в форме личной гордыни и индивидуального самоутверждения, а в форме косвенной – через посредство коллективной проекции себя во вне: человеческое общеземное мерило превозносится, а индивид подвергает себя самоуничтожению.

Не способно гетерономное сознание также и полностью избежать рефлексии. Уповая на некий стоящий над нею авторитарный контроль, оно поселяет его представительство как «полицейский» филиал внутри себя: «Шпионка и ищейка “рефлексия” следит за каждым движением духа и тела, и всякая деятельность и мысль, всякое проявление жизни есть для неё дело рефлексии, т. е. дело полиции»¹. Так отказ от явно и прямо совершаемой рефлексии, совершаемой внутри и ради самодеятельности, приводит по ло-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 251.

гике бумеранга к тайному или косвенному контролю чужой силы. Так отказ быть господином в своём субъектном мире согласно своей духовно ответственной совести приводит к возвращению господства в отчуждённой форме. Вот тут-то мы и видим, как человек может дойти до того, что самое достойное, очищающее и облагораживающее дело – самоконтроль и самоотчётливость в «каждом движении духа и тела» – подменено отвратительнейшим внутренним разладом: противоборством между социального-ролевым, формально-полицейским контролем, воцарившимся внутри личностного мира, и неисправимо «крамольными» потребностями, склонностями, мотивами... Такой социально-ролевой контроль есть лишь необходимый продукт самоотчуждения тех многих, которые всё ещё не способны к самоконтролю.

Гетерономная установка внешне выступает как антипод своецентризму. Но на деле эта установка всего лишь перемещает центр той субъектности, которая повернулась спиной ко всей беспредельной объективной диалектике, отвергла имманентные ей гармонически творческие мерила-масштабы и ценностные измерения бытия и утверждает самую себя в качестве «*Меры Всем Вещам*» – с индивида на группу, на некий социум. Гетерономия раскрывает свою тайну: она вовсе не излечивает индивида от социально-исторической болезни своецентризма, не просто подчиняет его *своецентризму коллективно-социальному*, гораздо более мощному, хитрому и коварному, защищённому облачением в культ «объективных обстоятельств», в идеологию, проповедующую соблюдение законов фатально-неотвратимых и принудительных...

Разумеется, гетерономность адекватна отнюдь не всякой социальности, а только связям вполне определённого, специфического типа, тем, которые К. Маркс называл в классических своих работах «*gemeinschaftlichen*».

Здесь индивиды настолько изначально сближены между собой в тесноте со-принадлежности Целому, что ещё или уже не способны вступить в самостоятельно избранную и построенную ими близость. Они настолько слиты в предуготованном им единстве, что не могут сами свободно объединиться. Их жизнь субстанциально задана, и поэтому они, воспроизводя и даже создавая сами свои отношения друг ко другу, институты и т. п., делают это так, как если бы имело место вовсе не воспроизведение и сози-

дание, а лишь сохранение их в качестве первоначальных, согласно изначальному образцу. «Традиция, авторитет, обряд, веление как абсолютный закон, необходимость как жизненный императив. Дисциплина, порядок и добросовестность...»¹

Мировоззрение, типичное для индивида-гетерономиста, представляет собой экстраполяцию на весь мир (так называемое «обобщение») его отношения к своим социальным предпосылкам как к предуготовляющим и фатализирующим его судьбу – как к задающим его поведение. Поэтому гетерономности адекватно утверждение *субстанции без субъектности и даже без возможности для субъектности творчества*. Таков субстанциализм.

Итак, мы видим, что автономная и гетерономная установки сознания являют собой лишь два лика одной сущности – одного и того же отвержения беспредельной объективной диалектики в качестве источника и даровательницы мер и ценностей для субъектно-творческой жизни, для её смысла, одного и того же онтологически неблагоприятного нигилизма к ней. Различие только в том, что автономист открыто обнаруживает свою природу фаусто-прометеевского гордеца, тогда как гетерономист *загораживает* от себя беспредельную диалектику не её прямым отрицанием, но псевдопризнанием и псевдопочитанием. Но признаёт и почитает её гетерономист только в её ложном облике мёртвого, субстанциалистского Миропорядка, где нет места *междусубъектности*... Самоунижающийся гетерономист есть соучастник ещё более тяжкого, коллективного восстания против космической гармонии.

Впрочем, чистых форм автономии и гетерономии не бывает – всегда налицо смесь той и другой. И в глубинной сущности всегда существует их родство как двух форм узурпации атрибутов беспредельной диалектики – двух форм гео- и антропоцентризма. Они всегда остаются в пределах философской парадигмы монологического мироотпшнения. Они выражают и усиливают неспособность человека к бесконечной встрече с беспредельной диалектикой как с объективным абсолютным Другим по всем измерениям реально-практического бытия. В частности, это проявляется в неумении уважать даже простейшие целостности и тенденции природы, в неумении любить её и всё живое по-швейцеровски... Достаточно напомнить об экологическом кризисе, чтобы стало

¹ Корчак Я. Избранные педагогические произведения. М., 1979. С. 68.

ясно, что даже в этих своих простейших последствиях антропоцентризм поистине губителен для человечества.

Спасительная альтернатива антропоцентризму как таковому вовсе не есть нечто такое, что надо изобретать впервые, – это заповеданная всей древнейшей мудростью жизнь в творчестве, призывные ненавязчивые образцы которой явили собой герои-подвижники всех веков и народов, включая и учёных универсального типа, светочей высокой целостной культуры, таких как В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, А. А. Ухтомский, А. А. Любищев и т. д. Однако говорить ныне об этом истинном творчестве крайне трудно там, где обиходный понятийный словарь насквозь пропитан стандартами репродуктивности. Между тем креативный процесс поддаётся попытке понять его только тогда, когда такая попытка исходит тоже от креативного процесса. С некреативных позиций возможна лишь профанация.

Не условное, а всё жизненное творчество есть «абсолютное движение становления»¹, есть самая бескомпромиссная и бесстрашная переделка субъектом самой своей глубинной сущности и рождение его заново, есть преобразование им всего своего субъектного «мира человека», включая и все объектные опосредствования. Творчество в имманентной ему диалектике никогда не стареет, не коснеет в омертвелых, так называемых «окончательно зрелых» формах, оно есть чистый поиск и чистое обретение, чистое незавершимое становление инаковым, бескорыстнейшее самопреображение. Оно и есть то непреходящее, подлинное бытие человека, которое великий Рильке назвал «вечным детством»².

Как «абсолютное движение становления», творчество не может быть локализовано и заточено в рамки частичного поведения, в функции или роли, в некоторый аспект жизни наряду с другими. Оно не сводимо к продуцированию внешне отделимых объектных результатов – новых вещей-произведений. Если бы творчество было ограничено сферой средств-объектов или даже произведений, то оно было бы весьма относительным, никак не «абсолютным движением становления». Творчество есть именно вся жизнь в её целостности и разомкнутости, но такая, которая радикально отличается от простого развития. Одна из опасно-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 482.

² [См.:] Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 424.

стей, угрожающих творчеству, – это низведение его до уровня всего лишь обычного развития. Диалектический характер последнего гораздо менее интенсивен и глубок, ибо оно всегда имеет изначальный горизонт возможностей и развёртывается лишь в его пределах. Творчество же есть преодоление пределов и границ, разделяющих инаковые миры... Развитие не может не налагать на мир свой собственный, «заранее установленный масштаб» – мерило всем вещам. Творчество же начинается воистину по ту сторону всякого своемерия. Привнесение готового, априорного мерила в креативную атмосферу было бы недостойной грубостью, отзвуком низших уровней бытия...

Творчество вовсе не есть то псевдопутешествование, отправляясь в которое оставляют якорь не поднятым. Оно не крутится вокруг изначально данной неподвижной точки «самости», не снабжает периферийными дополнениями нетворческий самождественный центр, но свободно уходит в путь, фатально не заданный, непрестанно пролагаемый вперёд. Поэтому быть творческим субъектом – это значит не быть лишь однажды, раз и навсегда произошедшим и потом лишь развивающимся, но, напротив, непрестанно и вечно продолжающим происходить, продолжающим расширять и углублять сферу и богатство содержания, из которого он происходит и которое наследует в себе. Вот это и есть единственно достойный путь для человека: быть в незавершённом состоянии генеза и тем самым делать себя самого всё более и более полным, всё более многомерным Дитя-Наследником беспредельной объективной диалектики. Ведь универсальность не дана человеку вся сразу как нечто законченное, она есть по сути своей вечная неустанная универсализация – по мере всё более содержательного встречания с космосом в его ранее недоступных нам измерениях и аспектах...

Чреватый трагическими и гибельными последствиями отказ продолжать свой генез и растить вглубь корни своего преемства, непрерывно обогащая своё наследие от беспредельной объективной диалектики в её ценностных измерениях, в её креативных потенциях, – вот что находит себе «популярное» выражение в ходячем представлении земного двуногого о самом себе как якобы «царе природы», «пределе совершенства», «единственном разуме Вселенной», «вершине всего мироздания». Эта воистину безумная идея призвана прикрыть собой уродства того псевдот-

ворчества, той карикатуры на творчество, которая произрастает на почве антропоцентризма. Сколько тут саморазорванности, дисгармоничности: от «анормальных» взлётов духа индивид почти сразу же возвращается вниз – к обыденному существованию, исполненному своемерия и бездуховности... Сколько в этом неправды его бытия!

Напротив, истинное творчество есть в каждом дыхании его – *со-творчество*, постоянно озабоченное тем, чтобы быть всегда сгармонизированным со всё дальше простирающимися смысловыми ориентирами его деяния; и чтобы вновь и вновь начинать своё деяние не со своего мерила, но с более истинного, более богатого, более мудрого; чтобы судить не со своей, якобы единственно возможной, вершинной точки зрения и не своим «закрытым» судом, но непрестанно видеть и судить себя глазами других; чтобы высоко и бережно нести свою всё время возрастающую ответственность перед всей беспредельной объективной диалектикой. И самому быть не кем иным, как живым Ответом ей...

В наследовании со-творишь
И в со-творчестве наследуешь.

Диалектика со-творчества именно такова, что глубочайшие неисчерпаемые богатства многоуровневого космоса раскрывают себя и даются только в достойные, творческие руки, только на встречу самому бескорыстному и парадигмально непредвзятому исканию и вопрошанию. И вместе с тем столь же верно, что истинное творчество не только бесконечно благодарно всему тому, из чего оно произошло и в чём лоне продолжает своё обогащение предпосылками и узами преемства, а ещё и смысловой устремлённостью своею. Целями и ценностями своими оно безусловно посвящено задачам всеобщего прогрессирования во Вселенной. Творческая жизнь абсолютно бескорыстна, несвоемерна – она вся есть преданное служение диалектике. Поэтому в иерархии её задач всегда низшее подчинено высшему, частное – целостному, простое – сложному, уже обретенное – устремлению к новым исканиям... Настоящая, непрестанно возрастающая в своей мощи самостоятельность вовсе не нуждается в том, чтобы воздвигать свою «точку зрения» в виде некоей внутренней вершины всех вершин. Эта гораздо бóльшая самостоятельность отправляется не от

«точки», а от устремления, и не от своего монополюбно господствующего мерила, а от дружеской полифонии между своими обречениями и всем тем, что ей ещё предстоит встретить. Поэтому и *рефлексия*, направленная на смысл жизни, здесь впервые не ограничена никакой заранее заданной субъектной парадигмой – она не останавливает процесса самокритики ни перед каким внутренним достоянием субъекта как неприкосновенным для неё. Ничто не изъято из её сферы, ничто не защищено запретом. Более того, именно самые глубинно-сокровенные слои личностного мира как раз и предстают в максимальной степени нуждающимися в регулярном критическом пересмотре. Без этого ведь немислимо «абсолютное движение становления» (К. Маркс)! Отсюда – насущнейшая необходимость культуры рефлексии ради творческой жизни как бытия в пути, как беспредельного путешествия.

Однако человеческое «абсолютное движение становления» (К. Маркс) предполагает такое же движение становления, вернее сказать – абсолютное в гораздо более богатом и высоком смысле, присущее самой объективной беспредельной диалектике. Сочинительство – это и есть бесконечное встречаение двух установлений, двух неисчерпаемых в глубину действительностей: человека и мира. Только устремлённому, ввергнувшему себя в безграничный процесс самопреобразования субъекту также и мир раскрывается уже не как мёртвый Миропорядок, а как незавершённое и незавершимое поприще деяния, как живая Сверхкультура...

Беспредельная диалектика полна противоречий и тем самым – проблем для субъекта: она есть мир проблем! Но часто люди даже и не подозревают о существовании огромного множества этих проблем, разверзающихся повсюду вокруг них и в каждой точке их собственного бытия. Почему же так происходит? Дело в том, что проблемы предстают на трёх уровнях.

Первый уровень: проблемы предстают как проблемы с *достаточной* логикой. Необходимым и достаточным условием их осмысленности и разрешимости для субъекта выступает законченная, замкнутая система законов – Миропорядок. Логика этого Миропорядка мы знаем лишь отчасти, но можем узнать полнее и вернее, если постараемся её – готовую! – извлечь из недр бытия, где она залегает и только ждёт нас, подобно некоему всеобщему полезному ископаемому. Дело только за добывательскими усилиями с нашей стороны. К сожалению, именно к проблемам

такого рода и принято редуцировать всякие проблемы вообще, ибо трудно назвать какой-нибудь более прочный предрассудок, нежели убеждение, что проблемы могут быть только такими.

Второй уровень: здесь проблемы предстают как проблемы с *не-достаточной* логикой. Для их осмыслимости и разрешимости предуготованная логика всегда необходима, но никогда не достаточна. Это значит, что субъект призван не только распознать предуготованную объективную логику, ту, которую он застаёт, но кроме того ещё столь же объективно, в таком же строгом согласии с объективной диалектикой *продолжить* её, *создать* недостающие её элементы, дабы *сделать* её *относительно достаточной*. Здесь творческая деятельность субъекта входит в состав действительности полноправной участницей, созидательницей даже её логики, её незавершённой всеобщей гармонии. Здесь человек возвышается до строителя мира, его со-творца.

«Здесь ничто без меня не завершено
И ничто не успело стать»¹.

Здесь ещё важнее свобода субъекта от собственного произвола и своемерия, от всяческого субъективизма. Ибо последний в таких проблемах не наталкивается на упругое сопротивление и способен производить некую псевдодействительность – до тех пор, пока не исчерпает себя и не придёт к внутреннему краху... В проблемах с *не-достаточной* логикой возможно нагромождение псевдорешений, и особенно важно избежать этой опасности.

Третий уровень: сами действительные проблемы предстают как проблемы с недостаточным субъектом, они осмыслимы и разрешимы, но только для *иного*, принципиально иного, нежели мы, более совершенного субъекта. Однако мы тоже способны дорасти до этих проблем, если станем не просто развивать самих себя – таких, каковы мы есть, – но совершим радикальную работу над своей сущностью, если принесём в жертву сам прежний способ своего развития ради обретения *инакового* способа развития. И если будем всегда неустанно учиться измерять не проблему своими способностями, а наоборот, свои способности – проблемой, представшей, может быть, пока ещё в образе загадки и даже тай-

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. С. 240.

ны. Мы должны здесь быть всегда готовыми стать инаковыми настолько, насколько этого требует от нас диалектика проблем, не меньше. Оглянувшись на наш опыт прошлого, мы нередко не без горечи вспоминаем, что когда-то отталкивали от себя или даже просто не замечали великих ценностей жизни и только в иные, более зрелые годы эти ценности, наконец, стали и для нас проблемой, и мы смогли воспринять чистую притягательную силу их смысловых полей. И кто знает, какие ещё открытия ждут нас на пути судьбическом, если мы не устанем по нему идти, если не изменим своему путешествию?!

Со-творческая жизнь – это и есть жизнь в проблемах третьего уровня, где важна и нужна наиболее строгая верность беспредельной объективной диалектике – верность всем своим, человеческим, бытием, всецело и без остатка посвящённым ей и постоянно заново выращиваемым из неё, из её богатств. Однако как же может субъект быть верным диалектике в таких её неясных, как бы затаённых смыслах? В таких, которые в качестве требований актуально вовсе не выступают – не оказывают на нас никакого принудительного влияния, не неволят нас силой уготованной детерминации, не подталкивают действием угрозы и награды за соблюдение или нарушение готовой, завершённой системы законов, – но которые мы сами, своим субъектным решением должны предъявить к себе? Как вникнуть в потенциальные глубины космической действительности, раскрытие которых предполагает наше собственное самораскрытие навстречу им?

Вот тут-то и сказывается великое, ничем не заменимое значение нашего *общения друг с другом*. Общение и специфическая культура глубинного общения оказывается как раз тем «волшебным» проводником, посредством которого или благодаря которому недоступное становится доступным, тайное – явным, кажущееся лишь «потусторонним» – наполняющим собой «посюстороннее». И мы становимся причастными новым, прежде нам неизвестным уровням или «слоям» действительности, узам взаимодействия, смыслам устремлённости... Общение – прекрасный и щедрый гид на пути со-творческой жизни, если, конечно, оно само не поставлено в заранее предусмотренные рамки, не ограничено избирательностью, не сковано – если оно само универсально по своему адресату.

Универсальность общения обратно пропорциональна его чисто поверхностной интенсивности, информационно-технической

нагнетённости, так называемой коммуникабельности. Последняя тем с большей лёгкостью скользит среди ролей и масок, привычек и потребностей, чем меньше в нём глубинного присутствия самого субъекта. Универсальность скорее предполагает не шум, но неспешность и тишину, нужную ради качества его, ради его чистоты от всего суетного. Тогда в нём претворяются три кардинальных единения.

1. Единение человека с культурно-историческим *былым*, дабы оно не было всего лишь прошлым, со всеми не напрасно пройденными путями и обречениями, со всеми инаковыми ценностями в их полифонирующем многообразии и трагизме отрицательного опыта. Культурно-историческое былое должно быть принято каждым как его собственная расширенная биография, как богатство таких накоплений, без вмещения которых в себя его жизнь анахронична и не может стать современной нынешнему соотворчеству.

2. Единение человека с *человечеством* как претворение глубочайшей со-причастности судьбы каждого судьбе всех и зависимости судьбы всех от судьбы каждого. Поистине «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹ – важно видеть это и следовать этому во всякий момент времени, сколь бы велики ни были препятствия к строгому, не отложенному «на потом» выполнению этого условия, среди трудностей, нагромождённых историческими особенностями антагонизмов, отчуждения и т. п.

3. Единение человека со своим *будущим* – не в смысле экстраполяции наличных тенденций и только, а в смысле зовущего примера, который всякому менее развитому, менее творческому субъекту ненавязчиво показывает субъект принципиально более высоко стоящий на путях космической эволюции.

Но как же это всё выступает применительно к непосредственной индивидуальной жизни человека в обществе?

В действительной жизни человеческой, взятой во всей полноте её многообразного содержания, есть иерархия задач, явных и неявных, иерархия ориентаций на «злобу дня» или на цели и ценности, на принципы и духовные смыслы. На каждой ступени этой иерархии ориентации имеют неодинаковые по их широте

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 447.

смысловые поля и весьма различные «векторы активности» жизненной позиции. На самой нижней ступени – такие компоненты жизненной позиции, которые зависят (и в которых индивид именно зависит) от ближайшей социальной ситуации: от своего социально-ролевого и узкопрофессионального положения в составе своей общественной группы и своего класса, от обстановки, тесно обступающей его каждый день и час и вынуждающей его прямо реагировать на неё, вынуждающей подчинить ей даже свою мотивацию поведения. Таков ситуативный слой жизни, такова ступень жизненной тактики.

Далее, над этой ступенью стоят те компоненты позиции человека как индивидуальности и как личности, которые он обретает и вырабатывает в себе, лишь поднимаясь над любыми ближайшими ситуациями и соотнося себя уже не столько с этими последними, сколько прежде всего с глубинными достояниями его культурной эпохи, а через неё – с общей направленностью глобального, всемирно-исторического процесса. Здесь человек соотносит себя с другими не только внутри социальных ролей, а и поверх них – с человечеством как противоречивой целостностью и с его общей судьбой на Земле. Таков над-ситуативный слой жизни каждого, такова ступень всежизненной стратегии, применяемой также и к тактике, разумеется, т. е. к непосредственным ситуациям.

Наконец, есть в человеке как субъекте ещё и сверхстратегический слой, образуемый собственно мировоззренческими принципами и непреходящими ценностями. Здесь человек как субъект соотносит свою жизнь не с каким-то ограниченным миром, а со всем безначальным и бесконечным неисчерпаемым содержанием объективной диалектики. Здесь он осмысливает (хотя не обязательно лишь научно-теоретически) свою жизнь как занимающую своё определённое место в действительности вообще и претворяет свою судьбу перед лицом всей Вселенной, вёдомой и невёдомой, в её незавершённой диалектической тотальности. Он здесь встречается с беспредельным миром самим по себе, и только поэтому ступень эта и называется заслуженно *миро-воззренческой*. Это – слой *принципов* в строгом значении, которые могут раскрываться субъекту как высшие и как всё более и более высокие, как *путь* принципов.

Отсюда понятно, что и направленность всякой жизненной позиции у индивида прежде всего должна быть поставлена на её над-

лежащее место в этой иерархии. Если ситуативная направленность у индивида подчинена над-ситуативной и весь тактический слой жизни – стратегическим регулятивам, если жизненная стратегия личности подчинена, в свою очередь, сверх-стратегическим высшим принципам, высшим мировоззренческим ценностям, то в таком индивиде, в такой личности мы имеем дело с принципиальностью. Вся жизнь его – и в социально-ролевом и в над-ролевом поведении, во всех поступках-решениях – есть жизнь из принципов, жизнь принципиального человека-субъекта. Но если совсем напротив, индивид перевёртывает в себе всю иерархию задач и слоёв жизненной позиции вверх дном, если для него низшее – *всё*, а высшее есть лишь некое оформление и выражение низшего, если омертвлённые и выхолощенные внешние формы высших ценностей и принципов он превращает в подчинённое средство, значит в таком индивиде мы имеем дело с чем-то худшим, нежели просто беспринципность, – с анти-принципиальностью.

Подобно тому как нет человека вне адекватной ему общности, точно так же нет и направленности без приверженности. Так социальная направленность жизненной позиции человека сама опосредствуется со-приверженностью с другими. Какова у человека направленность по сути своей, по его высшим принципам и их конкретно-историческому претворению, такова и со-приверженность его с другими. Самостоятельно обретенная внутренняя ориентация жизни человека, его собственный ответ на вопрос: «*Во имя чего я?*» – влечёт в качестве своего обязательного следствия ответ на вопрос: «*С кем я?*» Первый вопрос определяет собою второй, и ответ на первый, даваемый всей правдой практически-конкретного делания человеком своей судьбы, подчиняет себе совершаемый и явно и искренне выбор решения второго. Но – заметим это! – так дело обстоит только в пределах принципиальной направленности.

Жизнь принципиально-устремлённая, жизнь творческая тем и отличается, что в ней строго соблюдена смысловая иерархия и что со-приверженность личности и её направленность суть не более чем *конечные* формы претворения *бесконечной* устремлённости. Это обязывает всегда видеть не сверхстратегические задачи с точки зрения локальных, а только наоборот, локальное и преходящее – в свете непреходящих принципов диалектики. Тогда-то диалектика и становится не просто «полезным пособием», не инструментом и

оснащением, но внутренним, всепронизывающим образом жизни. Тогда беспредельная диалектика не остаётся «нейтральной» в выборе человеком своей судьбы и в процессе исторического вершения её, но всё более явно предстаёт – посредством культуры глубинной общительности – как логика самой творческой жизни. И тогда выясняется, что она есть:

Не логика <i>разрушительства</i> , паразитирования на космосе,	а логика универсального восходящего <i>созидательства</i> ¹ ;
не логика <i>своецентризма</i> , своей исключительности,	а логика универсальной взаимности и со-причастности;
не логика присвоительства, утилизаторства, «оседлания законов»,	а логика приятия всех противоречий мира как <i>своих собственных</i> ;
не логика конкуренции,	а логика братства;
не логика навязывания себя и своей корыстной активности миру,	а логика самоизменения ² , дабы стать <i>достойными</i> со-творчества;
не логика как <i>свой «заранее установленный масштаб»</i> ,	а логика «абсолютного движения становления» ³ ;
не самозащита от тенденций беспредельной объективной диалектики, не сопротивление ей,	а рождение себя заново в беспредельной объективной диалектике и ради неё самой.

Философы лишь различным образом истолковывали мир и выражали антропоцентристское отношение к нему, но дело в том, чтобы, *изменяя мир, изменять самих себя* и становиться всё более достойными космического со-творчества.

Порукой тому – сама диалектика.

¹ Это чрезвычайно богатое понятие дано нашим великим универсальным деятелем культуры и подвижником Н. К. Рёрихом (см.: *Рёрих Н. К.* Из литературного наследия. М., 1974. С. 141).

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 103.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 482.

«Огнём зажгися.
Красным смелым.
Сиим спокойным.
Зелёным мудрым»¹.

Итак, перед нами выбор между двумя ориентациями рефлексивной деятельности, в особенности при определении нами смысла жизни. Первая ориентация такова, что мы признаём за объективное только то, что обратимо в наши полезные средства: вещи – в вещи-орудия, законы – в законы-инструменты. Тогда мы поворачиваемся спиной к любым объективным ценностным измерениям или качествам в беспредельной диалектике Вселенной. Такова рефлексия *антропоцентристская*, своемерная: человеческие решения принимаются в одностороннем порядке, как только наше собственное дело. Вторая ориентация построена на нашей абсолютной сопричастности всему остальному бытию и на сущностной нашей взаимности с ним, на нескончаемой встрече с его скрытыми потенциями (а поэтому и со своими собственными «дремлющими потенциями»). Мы призваны научиться безгранично уважать логику космогенеза и слышать «голос» этой другой стороны (быть экологически не глухи), так, чтобы это слышание присутствовало и участвовало в каждом существенном поступке и решении. Такова принципиально *не-антропоцентристская* позиция.

¹ Рерих Н. К. Сочинения. Т. 2. М., 1977. С. 24.

САМОПОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК КУЛЬТУРО-СОЗИДАТЕЛЬНОГО СУЩЕСТВА: ТРИ УРОВНЯ СЛОЖНОСТИ ЗАДАЧ

Самое близкое постигается через самое далёкое, а самое далёкое открывается внутри самого близкого¹⁾.

Среди всевозможных задач, так или иначе входящих в общественно-человеческую предметную деятельность, есть много и таких, которые не требуют никакой самокритической рефлексии, или переосмысления людьми своей собственной сущности. Конечно, такие задачи могут занимать весьма различное место в жизненной судьбе человека: в одних случаях они совершенно заполняют её собою, поглощая самого человека; в других же, напротив, они подчинены какой-то смысловой иерархии, восходящей к лично избранным сверхзадачам... Однако, остаётся несомненным фактом, что сами по себе такие задачи не оставляют почти никакой возможности (и не содержат никакой необходимости) прибегать к самоанализу. Если же последний всё-таки в них вторгается, то с точки зрения исправного исполнения таких задач он не только неуместен, а и способен помешать нормальному общепринятому ритму продуктивной деловитости. Отсюда подчас и возникает недоверие даже к весьма ограниченным формам самопознания. Анализировать самого себя и разбираться в своей собственной сущности – это кажется чем-то уводящим прочь от настоящего дела, отвлекающим от производительных и подлинно эффективных занятий, короче говоря, – от практики, приносящей непосредственно ощутимые результаты. Ведь если некое занятие непроизводительно, то его надо сводить к минимуму и изживать. Так саморефлексия предстаёт в облике *вредного* «самокопания»... «Довольно в самого себя глядеть – всё высмотрел, всё выкроил до

крохи; пора бы знать, как говорится, честь, чтобы воздать отчизне и эпохе»¹.

Таким образом и выходит, что человеку, если он весь целиком погружён в задачи без саморефлексии, оказывается достаточно иметь некий однажды полученный неизменный *минимум* представлений и оценок самого себя. Вновь и вновь обращаться к осознанию этого минимума и «в самого себя глядеть» вот в такого, редуцированного к простому неизменному облику (вернее сказать, замещённого этим неизменным обликом) – действительно не имеет никакого смысла. Ведь когда индивид обходится указанным минимумом, тогда поистине нужно и уместно всего лишь удерживать этот минимум в подразумеваемом плане, а «самокопанием» не заниматься. Всё внимание при этом переносится на соблюдение и обеспечение социально необходимого ритма продуктивной деловитости, на то, чтобы направить всю энергию *только во вне*, только на полезно-практическую результативность. Ибо *внутри* задач без саморефлексии всякое дело, поставленное на служение «отчизне и эпохе», выступает как направленное только в сторону, *противоположную* по отношению к вектору самопознания и самоанализа. В пределах таких (назовём их отныне безрефлексивными) задач трудно даже и подумать и догадаться о том, что Зов Отчизны – без каких бы то ни было заранее поставленных конечных пределов и мерил принятый – может потребовать как раз ради сугубо практического дела отнюдь не отвращать взора, и, притом, именно критического взора, от самого себя. Где сама объективная логика принятых задач не позволяет субъекту ограничиться простым неизменным минимумом представлений и оценок себя, там вновь и вновь «вглядываться в самого себя» есть нечто обязательное и насущное, нечто необходимо принадлежащее самому делу. Но всё зависит, конечно, от характера задач.

Безрефлексивные задачи вовсе не выдуманы каким-то субъективистским произволом. Взятые на своём месте, безрефлексивные задачи образуют собою низшую ступень или принадлежат низшей ступени великой исторической *школы объективности*, которую проходит человек в своём культурно-историческом восхождении. В индивиде, призванном проходить эту ступень, хотя

¹ Эти строки принадлежат Ст. Куняеву (цит. по «Литературной газете». 1981. № 15. С. 6), известному девизом «Добро должно быть с кулаками».

уже и есть умение *пользоваться* законами окружающей объективной обстановки, как законами природы – по логике хитрости, – но нет ещё внутреннего приятия их в свой субъективный мир, так, что его позиция символизируется красноречивым признанием героя «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского: «...Да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне... эти законы и дважды два четыре не нравятся?»¹ Эта позиция достойна встречать против себя лишь нижний, самый грубый – объектно-вещный уровень универсальной гармонии, лишь натуралистический облик беспредельной объективной диалектики. И в принудительной силе законов этого уровня находить воспитывающую его власть объективной логики.

Однако, в реальной исторической картине многое обстоит вовсе не так просто. Прежде всего, задачи с минимумом «оригинальности» и предметной новизны могут быть отнюдь не только слепо-исполнительскими, требующими лишь рабского соблюдения регламентаций или стандартного утилитарного функционирования индивида в качестве средства (сознательной «вещи»), не только «частичными работами», объединяемыми в систему бездушно-механическими связями производственной машинерии. Такие задачи могут быть, хотя и гораздо реже, в высшей степени ответственными и даже тем более содержательными, чем строже они ориентированы именно на восстановление в неприкосновенности некоего забытого традиционного предметного смысла, т. е. на утверждение не каких-то обновляющих коррективов, но верности самому по себе первоизданному оригиналу древней культурной ценности. Когда такая деятельность не замыкается в рамках архивно-музейных хранилищ, она предполагает тогда в человеке немалое духовное *мужество объективности*, преодолевающее всю тяжесть многовековых искажений и наслоений. Это – своего рода творчество, причём всежизненное, целостное, подвижническое творчество, но лишь всецело отдавшее себя и посвятившее себя до поры до времени именно реставрации *наследия*, полноте и чистоте преемства. На таком *не-обновленчестве* поистине держится вся глубинная культурная история. Самокритическая рефлексия здесь нужна самая неотступная и беспощадная, при всей «догматичности» решаемой задачи.

¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 105.

На другой стороне мы можем встретить явления не менее резко противоречащие линейной схеме – в тенденциях творчества, идущих от времён Возрождения через Просвещение и Романтизм и заключающих в себе элемент своего рода профессионализации творческой деятельности как особенного, выделенного занятия, соотнесённого со всей системой разделения деятельности. В этих тенденциях издавна можно наблюдать не усиление нравственной самодисциплины и духовной ответственности у индивидов-«творцов», а даже совсем наоборот: склонность иногда к снижению их, а в крайних случаях – и к полному от них отказу. Это может показаться чрезмерно парадоксальным, но это факт, что в некоторых отношениях анти-рефлексивная позиция индивида-«творца» оказывается аналогичной предельно не-творческой позиции «частичного индивида» – функционера-исполнителя «частичной работы».

Особенный частный случай такого безразличного ролевого творчества составляет профессиональное теоретизирование, избравшее своим *объектом* не что иное, как саму же тематику самопознания. Возможность и даже успешность такого специального занятия нисколько не опровергает изложенных выше соображений: в этом случае «творец»-теоретик имеет дело с предметом своего неприятия, как с жертвой интеллектуальной вивисекции. Вместо того чтобы пассивно избегать соприкосновения с чуждой ему областью, он ведёт защиту посредством активных наступательных действий, во всеоружии аналитических категорий. И именно это оружие обеспечивает ту *дистанцию* идеализации и теоретизирования, которая позволяет ему также и бытийственно оставаться на дистанции от своего предмета. Он тем надёжнее избавляет себя от внутренней работы над собой, претворяющей логику саморефлексии, чем профессиональнее замыкает «эту» логику в рамки условных, безличных абстрактно-всеобщих форм, предназначенных «для всех других», – в рамки объектно-вещных моделей.

Если взять деятельность в аспекте распредмечивания, то она непрестанно встречается и принимает в своё течение, во-первых, то, что раньше было застывшей готовой формой, или результатом какой-то иной деятельности и что было передано субъекту связями преємства, а, во-вторых, – какие-то прежде не участвовавшие в процессе стороны, или аспекты, или виртуальные слои

бытия самого субъекта, «пробуждает» их к актуальному и непосредственно действенному бытию и тем самым расширяет свои возможности. Иначе говоря, человек не только *вне* себя самого, такого, каким прежде он себя осуществил своей сознательной волей и своими решениями, может встречать и распределечивать нечто неожиданное для него и могущее обогатить его актуально протекающий жизненный процесс, но ещё и *внутри* самого себя. И эта способность встречать и открывать в себе самом относительно новые, непробуждённые раньше слои своего субъектного бытия есть кардинальная предпосылка способности устремляться во вне себя не напрасно, не попусту. Только тому, кто верен неисчерпаемости самого себя вглубь, делаются всё более доступными также и неисчерпаемые глубины мира миров – физического, живого, культурно-исторического. Вопрос – лишь в степени исторически выработанной открытости.

Однако для всей «предыстории человечества» характерно то, что созидание людьми своей собственной жизни и их самоизменение выступает как всего лишь косвенный, или побочный продукт задач сугубо объектных, как скрытое и невольное, часто лишь вынужденное следствие такого созидания, которое направлено *явным образом* на вещи, на бессубъектную (или предполагаемую таковой) внешнюю среду. Хуже того, когда всё-таки обращают внимание также и на задачи гуманитарно-воспитательные в самом широком значении, то они предстают не в их собственном содержании, а просто как нечто сугубо *производное* и функционально зависимое от задач чисто объектных.

Так общественно-человеческая деятельность обретает форму осуществления исторически превратную – форму *объектно-вещной активности*. В деятельности как таковой согласно её сущности и её понятию, субъективный²⁾ процесс самоизменения главенствует над объектным: человек преобразует обстоятельства лишь ради того, чтобы достигнуть преобразования самого себя. В объектно-вещной активности, напротив, всё перевернуто вверх дном: объектно-вещная задача выступает как самодостаточная, самоцельная, люди же всего лишь вынуждены учитывать требования, которые такая задача всякий раз предъявляет к решающему её субъекту и более или менее внешне приспособляться к таким требованиям, подгонять себя под них. Когда же именно объектно-вещная активность делается преобладающим способом жизненного поведения

человека и его отношения к другим, тогда – в качестве её универсализации и экстраполяции на всякую вообще возможную действительность – выступает позиция индивида (или, что принципиально одно и то же, группы индивидов, некоего социума) как *центра*, из которого, как из начальной точки всякого возможного отсчёта и средоточия всех возможных мерил, исходит объектно-вещная активность. Занимать такую позицию для индивида равносильно удержанию себя в состоянии самоканонизации, самоконсервации и самотождественности: вопреки всей беспредельной диалектике, зовущей его к преобразованию самого себя, он всемерно старается оставаться *постоянной величиной*, изменять же стремится лишь внешний ему окружающий его мир объектов-вещей. Всю свою энергию обновления, способную преодолевать косную силу инерции ради утверждения небывалых форм бытия, всю свою силу созидания и преобразования предметных содержаний, всю свою способность проблематизировать кажущиеся прочно окончательными предметы человек направляет во вне себя – в мир, подвергаемый воздействию его объектно-вещной активности и подчиняемый её экспансии. Сам же человек всё больше и больше подменяет своё собственное преобразование нерадикальными, поверхностными, внешне-ролевыми и функционально-адаптивными измерениями, не затрагивающими глубинных слоёв его сущности. Внешняя переменчивость даже маскирует внутренний консерватизм. Но – напоминаем ещё раз! – речь идёт здесь только о том, что характеризует позицию объектно-вещной активности в её чистом виде.

Имея перед собой эту превратную форму объектно-вещной активности, мы обретаем возможность в противовес ей проанализировать собственно деятельность, взятую строго и последовательно *освобождённой* от этой объектно-вещной активности, т. е. очищенной от всех сопряжённых с этой последней превратных форм. Именно теперь подготовлена почва для рассмотрения внутренне присущих деятельности проблемных задач в порядке их восходящего уровня сложности.

Если требовательно и придирчиво посмотреть на термины «задача» и «проблема», то они оба невысоки достоинством. С точки зрения сути дела, неудачно в них то, что они придают выражаемому ими смыслу ненужный и искажающий оттенок *заданности* и *наперёд установленности* требуемого решения. Это дезориенти-

рует именно тем, что указывает на яксбы уже заранее имевшуюся определённую ориентацию, на некую *пред-решённость*. Главное же в задаче, или проблеме, – это *НЕ-заданность*, НЕ-предрешённость, смысловая диалектическая раскрытость в беспредельность. Поэтому всякая обретшая парадигмальную принадлежность задача, или проблема, уже вписывающаяся в заранее сформированные, готовые пределы, тем самым перестаёт быть носителем той глубины и остроты противоречия, благодаря которым она обладает имманентной раскрытостью. Только в самый первый момент, в момент рождения, или в точке перехода *всё ещё не-задачи* в парадигмально определённую *задачу* присутствует и живёт полнота её диалектического смысла. В этот первый момент как бы мгновенно вспыхивает вся внутренняя сила её диалектической напряжённости, её таинственности и загадочности, чтобы потом тотчас же остыть до чего-то лишённого беспредельного значения и вставленного в конечные рамки парадигмальных условий.

В своём первичном качестве задача («энigma») ещё не имеет никакой локализованности внутри какой-то области культуры. Она не принадлежит ни одной из них исключительно, но в то же время заключает в себе начала каждой из них и все их вместе. Она – синтетична и содержит внутри своей первичной целостности *все измерения* культуры: она одновременно задача и познавательная, и нравственная, и художественная и общительская. Она есть единство всех этих её собственных граней¹.

Как же научиться методологически самоотчётливо входить и вникать в эту *многомерность* задачи? Это, по-видимому, вполне возможно, если идти по пути последовательно самокритичной *верности* задаче самóй по себе, т. е. если субъект готов стремиться бескорыстно *приобщиться* к ней, вместо того чтобы притязать *присвоить* или освоить её и обратить в своё собственное функционально полезное средство, подчинённое оснащение и т. п. На этом пути поддаются предварительному очерчиванию по меньшей мере следующие *три* ступени. Эти ступени явятся вместе с тем тремя степенями возрастания необходимой для восхождения по ним *объективности* самогó субъекта во всех аспектах его действительной жизни.

¹ Искусством принимать задачи в такой их первичной целостности и многомерности обладают главным образом дети, а также взрослые *постольку, поскольку* они сберегли внутри себя это замечательное детское качество.

Ступень первая: задачи с достаточной логикой. Само собой разумеется, здесь речь идёт об объективной логике предметного мира, а не о том, что субъект будто бы обладает достаточным её богатством в познавательной и во всех иных формах. Ибо когда (в предельном случае) субъектного достояния, будь то способности или опыт, достаточно для решения задачи, тогда *нет вообще задачи, нет проблемности для субъекта, а есть только повторительность.* Следовательно, коль скоро имеет место неразрешённая ситуация – действительная задача, – значит, достояний субъекта заведомо недостаточно, причём на *всех* ступенях сложности, известных нам и неизвестных. Отличие же первой ступени, ныне адезь рассматриваемой, заключается в том, что на ней необходимым и вместе с тем также и достаточным условием разрешимости встречающихся задач оказывается та объективная всеобщая логика, которая уже существует и которой подчиняется предмет задачи. Поэтому дело заключается в том, чтобы *познать* эту предсуществующую и выступающую в качестве готовой, законченной системы или завершённой гармонии объективную логику в предметном мире и чтобы применить её к встретившейся задаче. Последнее, т. е. акт применения всеобщей логики к особенной задаче никогда не совершается автоматически и требует более или менее творческих усилий от субъекта, но все эти усилия в пределах данной ступени вполне могут и даже должны быть направляемы только «на частности» – только [на] особенные и единичные обстоятельства, которые дополняют собой и, как говорят в таких случаях, конкретизируют собою всеобщую логику, достаточную для получения решения.

Но больше всего хлопот доставляет на этой ступени, конечно же, не применение всеобщей логики, а её разведка, её распознавание, её открытие. Здесь по сути дела единственной возможной формой творчества как раз и выступает именно *открытие* вместе с практическими процессами, с ним сопряжёнными. Ибо всеобщая логика предположена достаточной, и если её нет у нас налицо, значит, надо её найти и добыть – точно так же, как добывают полезные ископаемые. В недрах бытия она таится вся целиком, предуготованная и ожидающая лишь её извлечения наружу, очищения и применения. Отсюда – царящий на этой ступени познавательно-открывательский оптимизм: нет преград стремлению обогатить и усовершенствовать человеческое представление

о мире и его законах, а, следовательно, нет и преград усилиям, применяющим познанную объективную логику мира к встречающимся задачам. Отсюда же проистекает и своего рода самокритическая рефлексия, сконцентрированная на том, чтобы расширять и исправлять человеческое знание и искусство решать задачи, исходя из законченной и внутри себя навсегда полной системы объективных законов и т. п.

Однако в этой односторонней концентрации рефлексивного внимания заключается и немалая опасность. Ведь убеждённость в своём праве неограниченно далеко простирает свои познавательные и технические силы, устремляя их вглубь «недр» Вселенной, более того – упование на гарантированность конечного успеха такого рода начинаний, как бы долго они ни продолжали осуществляться и сколь бы дерзки ни становились, – такая позиция чревата столь же полным забвением неединственности задач этой первой ступени. Хуже того, на этой почве может сложиться игнорирование субъектом требований к самому себе, отличных от тех, которые ориентируют его лишь на экспансию и до-вооружение знанием о мире. А это ведёт человека к ниспадению на позицию объектно-вещной активности.

Когда эта первая ступень задач возводится – на деле совершенно неправомерно – в единственную, тогда тем самым наносится серьёзный ущерб самой субъектной способности ставить проблемы или принимать на себя задачи, даже просто допускать их существование или возможность. Горизонт проблематизации тогда замыкается задачами особенными и единичными, и складывается предубеждение, согласно которому проблемы или неразрешённые ситуации не могут быть всеобщими. Так вот и получается, будто в универсуме нет никаких всеобщих проблем и будто на уровне всеобщности царит мёртвый Миропорядок: всё (частное) «течёт», но при этом в конечном счёте – на уровне всеобщности – *ничто не меняется!* Так человек сам себе отказывает в способности радикально проблематизировать мир перед собой и поэтому вынужден ограничиться догматизированной «картиной» Миропорядка, которая не может не быть субъективистски предвзятой... Субстанциализм Спинозистского типа – тому пример.

Ступень вторая: задачи с недостаточной логикой. Новизну этой ступени сравнительно с предыдущей вовсе не следует понимать так, будто она воздвигается на забвении задач с достаточной ло-

гикой, на уходе от них прочь – к чему-то начинающемуся независимо от них и безотносительно к ним. Вторая ступень – это не экзотическая страна, куда бегут те, кто не справился со своими задачами и кто выполнению должного предпочёл поискать чего-нибудь «более подходящего», более приятного своей оригинальностью. Нет, совсем напротив, вторая ступень открывается лишь посредством максимально плодотворной и строго терпеливой проработки задач первой ступени. Только победа над их ограниченностью открывает врата дальше и выше. И тогда обнаруживается, что они ещё не были задачами или проблемами в более полном смысле, но представляли собой всего лишь упрощённые и уплощенные проекции более богатой конкретности.

Каждая из задач с достаточной логикой, если хорошенько в неё углубиться, может предстать в обновлённом облике – как задача уже с недостаточной логикой. Это значит, что то самое *необходимое* условие, благодаря которому задачи делались поддающимися осмыслению и становились разрешимыми, – всеобщая логика в её предуготованности и завершённости – хотя и остаётся необходимым, но *перестает быть достаточным*. Теперь *та же самая* всеобщая логика – те же объективные законы, «правильности и регулярности», – предстаёт в своей принципиальной незавершённости и неполноте, более того – в своей *незавершимости*, в своём вечном, беспредельном становлении, в не прекратимом процессе своего «строительства»:

«Здесь ничто без меня не завершено
и ничто не успело стать»¹.

Поэтому для решения всякой задачи на этой ступени никогда не хватает и принципиально не может никогда хватить того содержания всеобщей объективной логики, необходимой для её решения, которое субъект может застать перед собой и которое он мог бы познавать всё более и более полно, глубоко и точно неограниченно долгое время. Однако это не принижает ни на йоту значения нашей верности объективной всеобщей логике, а в пределе – всей беспредельной диалектике, не уменьшает важности способности субъекта быть объективным во всеобщих характери-

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 237; Он же. Лирика. М.; Л., 1965. С. 84.

стиках мира. Скорее даже наоборот, это значение и эта важность здесь *возрастают*. Объясняется же это возрастание тем, что здесь субъект призван быть объективным уже не только во всём том, что касается натурального и натуроподобного, объектно-вещного бытия, его закономерностей и его фактуальных проявлений, управляемых этими закономерностями, а ещё и за пределами такого бытия. Факты и законы *заставляют* быть верными им, и достоверность их обладает принудительной силой. Тот, кто не считается с ними, такими, каковы они суть на самом деле, рано или поздно больно ушибается о жёстко-динамическую или упруго-вероятностную определённость. И это учит, подчас довольно грубыми способами – учит человека объективности. Гораздо труднее быть объективным там, где не действует никакая принудительность объектно-вещных форм или их тенденций и никакая грубая сила не заставляет, не навязывает субъекту логики объектов-вещей. Там нужно искусство быть объективным, более тонкое и строгое, требовательное к себе и обязывающее себя к дисциплине при отсутствии внешних требований и внешней дисциплины. Ибо дело там идёт о *созидательном продлении* или дополнении всеобщей объективной логики за её стихийно или спонтанно данные контуры, за границы её естественно ставшего облика.

Но ведь движение и развитие происходит повсюду и без участия людей, – возразят нам. – И оно не нуждается ни в каком продлении и дополнении со стороны субъекта, тем более – во всеобщих характеристиках. Однако это возражение отвлекается как раз от специфической атмосферы определённого типа, или ступени задач, – от «озадаченности» субъекта диалектикой бытия. Только *внутри* такой атмосферы можно увидеть и признать в мире – *мир задач* для человеческой деятельности, причём задач сложно иерархизированных. В этой иерархии задач всё – без исключений и изъятий – погружено в общий поток беспредельного, абсолютного движения становления. Поэтому-то мир «озадачивает» собою субъекта и являет ему бесконечное, неисчерпаемое поприще для деяния, искания, созидания. Но «озадачивать» субъекта мир может только благодаря своей незаконченности и диалектически-противоречивой раскрытости *во всех* своих аспектах, *на всех* своих «этажах», измерениях и характеристиках – от уникально-единичных до универсально-всеобщих. Эту незаконченность и раскрытость, эту «недостроенность» мира в каждой точке его бытия не

может «закрыть» и «достроить» никакое *стихийное*, спонтанное движение слепо-естественного типа. Даже сколь угодно долго протекающий слепо-естественный процесс, даже при любых сколь угодно громадных масштабах пространств и веществ, энергий и информации, им захватываемых, не в состоянии заменить субъективного³⁾, человеческого деяния и быть эквивалентным ему в своих исходах, или порождениях. Субъект, именно решая задачи, делает также и то, чего никогда и ни при каких обстоятельствах не сделала бы без него сама по себе стихийная игра слепых сил – делает не только в единичных событиях, а и во всеобщей объективной логике, в диалектике всего универсума. Человеческое деяние, как глубочайшим образом *онтологически* значимое, надстроивается над мирозданием и продлевает собою его прежние характеристики даже всеобщие, даже универсально-логические... Быть строителем мира – таково предназначение человека во всеисторической, сверхстратегической перспективе.

Чрезвычайно велика ответственность *такого* деяния. Ведь самое главное – совершать созидание так, чтобы оно действительно было благодарным и верным продолжением всеобщей логики универсума, а не произвольным и паразитическим, уродливым наростом на теле космоса – наростом, озабоченным лишь самим собою и относящимся ко всему остальному вокруг себя потребительски-присвоительски. Вот тут-то и сказывается радикальная важность умения быть объективным у субъекта в решении такого рода задач: он призван максимально строго постигнуть преемственно наследуемое им от универсума богатство вселенской гармонии, богатство диалектики, дабы не внести в него пагубных искажений. Третьего не дано: либо человек верен диалектике, либо он портит мир и губит его.

Однако если бы человек *сначала* должен был бы достаточно хорошо постигнуть объективные всеобщие характеристики универсума и лишь *потом*, после успеха в этом деле впервые приступить к тому, чтобы продлевать и дополнять эти характеристики своим культурно-историческим созиданием, – т. е. если бы наследование и созидание были бы разделены во времени, – то ему никогда бы так и не удалось начать такое созидание. Ибо в реальной истории приобщённость человека к беспредельной диалектике остаётся неудовлетворительной. Более того, само унаследование логики бытия как ставшей, как предуготованной человеку и при-

нятой за окончательную, т. е. само постижение и практическое соприкосновение с *тем*, что есть, предполагает попытки человека понять *нечто большее – то, чего ещё нет*. Только в попытках продлить логику действительности за пределы её контуров и дополнить её своим созиданием – попытках смелых, но совершенно негарантированных и заведомо рискованных – он может узнать и то, что застал как предуготованное. Иначе говоря, только стараясь вновь и вновь решать задачи второй ступени, человек впервые преуспевает в решении задач первой ступени. Берясь за трудности бóльшие, он впервые начинает справляться с трудностями меньшими – такова диалектика! Поэтому, конечно же, велик отрицательный опыт исторически сменяющих друг друга дерзких проб, «применявшихся» к восполнению мироздания. Они могут казаться жалкими, но в них всегда дышала светлая догадка о высоком будущем призвании человека – быть со-творцом, кладущим таже и свой камень в фундамент Вселенной.

Ступень третья: задачи для иного субъекта, т. е. недоступные и запредельные по своей трудности из-за кардинального несовершенства наличного субъекта. Эта третья ступень относится к предыдущей почти так же, или во всяком случае – аналогично тому, как та относилась к ступени первой. Задачи для иного субъекта обнаруживаются тогда, когда человечество начинает осознавать принципиальную неразрешимость некоторых трудностей на путях даже продления объективной логики бытия. Ибо никакой смелости не хватает перед лицом таких проблем и загадок, которые требуют от субъекта обратить эту самую смелость на самого себя. И побеждать самого себя ограниченного и несовершенного. До такой победы, одерживаемой вновь и вновь, «мировые загадки» остаются неприступными.

Важно и трудно искусство всегда оставаться собою,
Но уйти от себя – это трудней во сто крат¹.

¹ Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7-и т. Т. 1. М., 1955. С. 216. В своё время «Дхаммапада» оценивала подобную победу ещё выше: «Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой – величайший победитель» (Дхаммапада. М., 1960. С. 76).

При столкновении с такого рода задачами в людях выявляется упорнейшая сила инерции, сила косной привычки: «...Они желают остаться тем, что́ они есть, требуя в то же время от общества (а если брать шире, – от всего мира вокруг себя. – Г. Б.) изменения, которое может возникнуть лишь из их *собственного* изменения»¹. Вот в этих-то словах и схватывается наилучшим образом специфическая суть задач третьей ступени: чтобы дойти до истинной их постановки, осмысления и решения, мало верности объективной логике действительности, какова она *есть*, мало верности этой же логике, дополненной до такой, какова она *может быть*, – *кроме всего этого* требуется ещё и кардинальное *самоизменение субъекта*, решающего эти задачи, требуется превращение его в *иного*, сущностно инакового субъекта. Достаточное условие осмыслимости и разрешимости этих задач поистине может возникнуть лишь из *собственного* преобразования и преображения субъекта. Но это достаточное условие находится на своём надлежащем месте лишь тогда, когда оно надстраивается над недостаточными необходимыми условиями и продлевает их, усиливает их, даёт им новую жизнь и полноту смысла. Если бы не было такого надстраивания, то мы имели бы лишь скверную карикатуру на третью ступень.

Здесь опять-таки существенна преемственная связь между всеми ступенями задач. До более высокой, а при излагаемом сейчас расчленении – до высшей ступени невозможно подняться, минуя или игнорируя, обходя стороной и перескакивая предыдущие – их надо, напротив, тщательнейшим образом проработать и удержать опыт решения свойственных им задач. Тогда и только тогда открывается та истина, что в задачах третьей ступени ничего не теряется, но всё сохраняется – всё, что обретоно на прежних ступенях. Задачи для иного субъекта, конечно, суть задачи, требующие *субъективного*⁴ *самоизменения*, но это последнее здесь выступает не как происходящее в дурной, или пустой, выхолощенной или *субъективистки* понятной сфере «внутреннего мира», но как пронизывающее собою и захватывающее собою всю конкретность действительного бытия человека, весь его многомерный предметный мир культуры (где – «предметный» означает вовсе не «набитый» объектами-вещами). Это – такие задачи, которые в наибольшей степени составляют смысловое наполнение истори-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 480.

ческого процесса, взятого в его историософском подытожении – как «полное выработка внутреннего человека»¹.

Лучше всего становится понятным, что такое задачи третьей ступени, тогда, когда они не решаются и даже вовсе не принимаются. Прежде всего тогда человек, поскольку он не растит в себе кардинально *иные* способности, нежели те, которые он застал в себе, т. е., как говорится, *иные* уши, дабы слышать, и *иные* глаза, дабы видеть, лишает себя возможности даже соприкоснуться с некоторыми достойнейшими смысловыми потоками или процессами, которые, быть может, «стучатся в его душу», а он этого не замечает. «Целые неисчерпаемые области прекрасной и ужасной реальности... не учитываются нами... ..Мы принимаем решения и действуем на основании того, как представляем действительное положение вещей, но действительное положение вещей представляется нами в прямой зависимости от того, как мы действуем! [...] *Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать, и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т. е, если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны*»². Именно так и происходит при сохранении однажды сложившегося направления практического действия и образа жизни с его привычными стереотипами – происходит далеко не только в границах некоторого «сейчас», а нередко и всю жизнь... На протяжении всей жизни человек, или целая социальная группа, защищается от «неприемлемых» задач посредством их *невидения и неслышания*, т. е. механизмов психологической блокировки и невосприятия. Такая защита охраняет инерцию – то ли рутинную, то ли бунтовщическую – от действительного, творчески-раскрытого богатства возможностей бытия.

Но есть ещё и активная защита, предупредительно агрессивная. Такова *борьба против задач*, направленная на то, чтобы *сломать, исказить или подменить, выхолостить и сделать чем-то безжизненным, отвлечённым и ничтожным* саму действительную логику этих задач в т[ом] ч[исле] под видом формального их приятия, под маской псевдоприятия. Такое псевдоприятие бывает хуже всяко-

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953. S. 387. Ср.: «полное выявление внутренней сущности человека» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 476).*

² *Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнание. Сб. 10. М., 1973. С. 382 – 383.*

го неприятия и игнорирования. В своё время Георг Лихтенберг заметил: «Мы, правда, уже не бьём стол, о который стукнулись, но для других подобных же ударов мы изобрели слово “судьба”, которую виним во всём»¹. Так вместо признания своей вменяемости, своей *ответственности* и, следовательно, нравственной *вины* – как за явные, так и за неявные поступки², индивид перекладывает её на внешние объективные обстоятельства, на тот «стол», об который он сам ударился, и на ту судьбу, которую на самом деле сам себе насудил своими делами или бегством от дел своих – искусством «отделяться» от них..., – на судьбу, проникнутую логикой бумеранга. Созданные человеком и приведённые им в угрожающее движение судьбические бумеранги предстают ему как углы того самого враждебного ему «стола», против которого он ощущает себя призванным восстать и повести войну за своё от него иабавление. Эта борьба, направленная на «освобождение» от задач и исполненная решимостью подвергнуть их любой форме активного отрицания, может принимать весьма различные формы, подчас достаточно изощёренные и «хитрые».

Оставим здесь вне поля нашего специального внимания наиболее грубые из упомянутых форм – те, которые можно было бы назвать дикими и нецивилизованными (если бы цивилизация как таковая не заключала бы в себе столько *возможностей*, к тому же умножаемых усердно, именно для технического и т. п. вооружения человека и человечества *против* адекватного, несвоемерного прития наиболее сложных и тонких объективных задач). Сейчас гораздо важнее для нашего рассмотрения те псевдодуховные, но проникающие в сферу, принадлежащую по праву культуре, или во всяком случае нарастающие на культурных содержаниях *способы и приёмы* разрушительно-нигилистической *защиты* от задач и проблем, загадок и тайн. Они-то и становятся средствами неприятия задач третьей отупени, т. е. средствами неприятия многомерной *полноты* и конкретности задач вообще.

Во-первых, это способы всяческого *снижения*, т. е. подмены действительных проблем их карикатурными подобиями, лишёнными существенности, обесмысленными и обезжизненными, превращёнными в достойные пренебрежения суетные пустяки, в нечто скучно унифицированное, статистически привычное и уже

¹ Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М., 1964. С. 59.

² См.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С.С. 271 – 279.

успешнее всем надоесть. В таком карикатурном облачении и в атмосфере снижения до чего-то ничтожного задачи кажутся уже вовсе не тем, что они суть на самом деле, и от них ничего не стоит отмахнуться, а может быть, даже и не заметить их. Эти способы снижения чрезвычайно агрессивны и повсюду навязываются сознанию и воле, вниманию и памяти, – они пропитывают собой самый язык человеческой речи. Поэтому одного только названия какого-то предмета *словом* оказывается достаточно для того, чтобы спустить его в мир заурядностей и поставить *ниже* обычно непереходимого *порога серьёзности*. Не случайно, как говорится издревле, о самом важном и ценимом страшно вымолвить. Мысль изреченная, если ещё и не обратилась в ложь, то во всяком случае утратила в атмосфере снижения всякий шанс на присутствие в форме её изложения смыслов абсолютно значимых, высоко ценностных, уникальных и святых для говорящего. Особенно это касается пафоса: он обречён звучать фальшиво. Фильтр языковой восприимчивости не пропускает сколько-нибудь насыщенных и глубоко символических обращений, и они вызывают лишь глухоту к себе, если не раздражение. Чтобы какой-то смысл мог быть донесён в этой атмосфере до слушателей, его надо разбавлять «сермяжной» речью до гомеопатических дозировок... Преодолеть эту атмосферу и её активную навязчивость бывает очень трудно.

Но особенно сильно работает на снижение априори любых могущих встретиться содержаний и на обезвреживание их «озадачивающего» характера массовая псевдокультура комизации. Последняя даёт сознанию установку на то, чтобы окрасить в тон *иронического* неприятия что бы то ни было слишком большое, выходящее за пределы привычного, парадигмального кругозора и превышающее пороговую силу значительности. Пагубный обман и самообман здесь состоит в том, что приёмы осмеяния и деструктивного снижения выступают замаскированными под «чувство юмора», без которого и на самом деле невозможна никакая смысловая иерархия (без него великое ставится рядом с ничтожным, и утрачивает соизмеримость...). К сожалению, нередко именно снижающие способы комизации культивируют «душевное» искусство, хотя в большей степени это присуще его потребительским формам (кич-«культуре»).

Своеобразную форму снижения ради активной защиты от неожиданных и нежелательных задач представляет собой доктри-

нально исключительный способ *концептуализации* (обладающий прерогативой). Сто́ит только на богатые содержанием и, возможно, совершенно новые задачи наложить категориальные «сети», наделённые достаточной жёсткостью, как от их неисчерпаемого богатства остаётся только нечто, наперёд предусмотренное и подчинённое уже известным и устоявшимся парадигмальным нормам и рамкам. Всё же остальное – испаряется вместе с воцарением и именно в силу концептуальной истолкованности. В этом смысле истолковать – значит блокировать проблемы или даже во все депроблематизировать: «Бесконечная смысловая перспектива символа закрывается при таком подходе тем или иным “окончательным” истолкованием, приписывающим определённому слою реальности... исключительное право быть смыслом всех смыслов и ничего не означать самому»¹. В конечном счёте такая десимволизация служит лишь охранению от самокритики некоей инерции и, главное, того ущербного «образа» своего собственного я, который однажды сложился и стал выражением безрефлексной позиции индивида – позиции объектной активности.

Однако самый коварный способ умерщвления задач заключается не в их явном снижении, а в их своего рода превознесении. Под видом высочайшего уважения и едва ли не поклонения перед задачей её удаляют в почётную ссылку – подальше от процесса практически-действительной жизни, от реальных прямых поступков и решений. Всякую «серьёзную» задачу изолируют и помещают в некое замкнутое, искусственно вынесенное за пределы настоящего и безусловно человеческого бытия пространство – пространство архивно-условной выключенности и небытия. И там – но и только! – подвергают «признанию» в их самом широчайшем значении. Только в таком парализованном виде, только в такой отвлечённой и мертвящей форме их делают предметом *ценительства*. «От чрезмерного уважения к идеям... их не осуществляют... делают их предметом культа, но не культивируют их»². Такое ценительство в свою очередь многолико. То оно прибегает к научно-теоретическим средствам, «возвеличивая» и обобщая исходную задачу до такой степени, что та утрачивает последние

¹ Аверинцев С. С. Символ //Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971. С. 828.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 74.

остатки жизненной остроты и конкретно-действенной напряжённости. То оно выращивает из задачи прохладно-игровой и ни к чему непосредственно не обязывающий, дистантно-эстетический идеал, на высоте которого она уже не требует решать её применительно к здешним и теперешним условиям. То оно изготавливает из задачи материал для отвлечённого доктринального морализирования – вполне нарциссистского занятия. Во всех случаях такое «признание» задачи парализует её гораздо надёжнее, нежели отвержение.

Из того, какую именно «технологию» приёмов вызывает к существованию неприятие задач третьей ступени, видно, что борьба против *этих* задач по своей глубинной сути не может не быть противлением всепронизывающей диалектической противоречивости и непрестанно «озадачивающей» человека диалектически-творческой раскрытости мира. Это – в конечном счёте есть бунт против диалектики вообще. И против всяких задач, как зовущих к участливому и ответственному приобщению к диалектике в её беспредельности и неисчерпаемости.

Подобно тому как способность решать задачи первой ступени предполагала устремление субъекта возвести их на ступень вторую, так и работа на второй ступени предполагает в свою очередь ещё гораздо более трудную работу на ступени третьей. Эту последнюю невозможно отложить на потом – до времени, когда человечество сначала достаточно преуспеет в задачах низших ступеней. Продлевать всеобщую логику мира *вне* себя научается на самом деле только такой человек, который научается самого себя *превращать в достойного продлевателя* – поистине *внутри и вглубь* себя! – наследуемой им логики действительности. Если сам человек не в состоянии быть внутри себя адекватным всей беспредельной объективной диалектике и именно *внутренне отвечать* её гармонии, т. е. если он не может самого себя явить в качестве сгармонизированного с нею, то *также и вне себя он не сможет* положить в строительство мироздания адекватного ему и гармонически отвечающего ему «камня». Или, говоря ещё иначе: если субъект сам не вписывается в объективную логику универсума, то он не способен вписать в неё также и своих дел и произведений. С точки зрения объектно-вещной активности вообще не допускается подобного вопроса: отвечает ли человек миру, достоин ли он мира? Но покидая позицию объектно-вещной активности и соот-

ветствующего ей антропоцентризму, мы переходим к рассмотрению отношения человека и универсума как отношений не односторонних, а двусторонних, взаимных. И тогда со всей остротой и насущностью возникает перед нами необходимость быть, или, вернее, становиться достойными присутствовать в мире. Это значит, что мы уже не подразумеваем своего права просто-напросто оставаться такими, каковы мы стихийно были и есть, и больше не позволяем себе навязываться космосу или даже вламываться в него непрошено и нежданно со своим собственным *Мерилом Всем Вещам*, но, напротив, к самим себе прилагаем *Мерило беспредельной диалектики* и стремимся стать верными ему.

Вот здесь-то и делается понятным то, насколько не гарантировано и никакой готовой шпаргалкой не подсказано умение субъекта быть объективным в процессе самоизменения и в то же время насколько ему важно всё-таки быть таковым. Ведь человек не может быть достоин своего универсального со-творческого предназначения просто по своему устройству, как вещь, – стихийно будучи таким, каким себя застал и осознал. Человек призван непрестанно *делать* себя достойным, *вырабатывать* себя и *устремлять* процесс своего самоизменения, ориентируясь на объективно понятое и принятые ориентиры диалектики... Но в том-то и дело, что эта работа, продлевающая логику мира внутрь субъектной сущности и дополняющая её внутренним самосозиданием, ещё менее вынуждена извне навязывающимся давлением фактов и естественных законов. Ибо она несколько не есть функция от объектно-вещного обстояния дел, от натуралистических факторов окружающего бытия. Это значит, что человек не может в объектно-вещном бытии, особенно – в натуральном, найти для себя достаточный первообразец, повторяя и копируя или модифицируя и транспонируя который он осуществил бы процесс своего субъектного устремлённого самоизменения. Логика субъектного самоизменения не содержится и не предзаложена в объектно-вещном бытии, она не может быть извлечена или получена из натуралистического уровня логики действительности – того уровня, который обладает принудительной силой влияния внутри своих границ. Если же субъект тем не менее вздумал бы образовать и построить своё собственное бытие по образу и подобию натурального, т. е. стал бы ориентировать своё самоизменение движением по логике, или, как говорил Спиноза, «по контурам» объектов-

вещей, то из этой затеи вышло бы лишь снижение его до уровня объектов-вещей, своего рода десубъективизация и овещнение его. Субъектное самоизменение не может быть копией или подобием логики объектов-вещей.

Отсюда видно, что продлевать внутрь и вглубь себя логику действительности субъект призван вовсе не идя на поводу у достоверности объектно-вещного уровня, т. е. вовсе не посредством экстраполяции *этого* уровня внутрь себя, но исключительно и только обращаясь к иным уровням, которые как раз и не обладают принудительной, «упрямой» достоверностью факта и естественного закона. Отсюда, кстати сказать, и вырастают все многочисленные ложные представления о сфере субъектного самоизменения как о такой, где нет *никакой* объективной логики и *никакой* универсальной обязательности, но имеется некое пространство для своецентричной и своемерной воли – для произвола («субъект изменяет себя так, как ему заблагорассудится или как придёт в голову – безотносительно к чему бы то ни было»). Но каковы же эти *иные* уровни беспредельной объективной диалектики? Коротко говоря, они суть объективно-аксиологические, или ценностные характеристики, или «измерения» универсума. Эти «измерения» открываются человеком не иначе, как через культуру в её высших, духовных слоях – таких, которые живут лишь в процессе самого интенсивного, глубинного общения. Устремление к общительству – предпосылка не только приобщения, до даже и прикосновения к этим ценностным «измерениям».

Продлевание субъектом внутрь самого себя *таких* «измерений» беспредельной объективной диалектики уже не только не уподобляет его объектам-вещам, но как раз и совпадает с его собственным наиболее полным и раскрытым, творческим самосовершенствованием, с его эволюционным восхождением и, в самом глубоком смысле понятием, культурно-историческим прогрессируанием. Задачи третьей ступени суть не что иное, как то самое неиссякаемое⁵⁾ содержание, которое питает собой восхождение и прогрессируание человека, не замкнутое внутри антропоцентристского горизонта, но посвящённое совершенствованию и улучшению *всего* вселенского бытия в целом, взятого в противоречиво-гармонической взаимности каждой его части с каждой другой.

Однако умение ставить и решать задачи третьего уровня ниоткуда не может прийти к человеку в готовом виде. Только в

ходе многократных попыток сделать себя способным и достойным преодолеть их трудность, только через собирание ценного отрицательного опыта – только на пути исканий научается он справляться с ними. А по мере такого умения выходить к новым горизонтам через самоизменение ставятся и решаются также все задачи низших ступеней. Без него человек депроблематизировал бы самого себя и прекратил бы своё восхождение.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЦЕННОСТИ. КРИТИКА «ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО» ПОДХОДА И ТЕОРИИ ИНТЕРИОРИЗАЦИИ

Предметная деятельность как методологически важная философская, диалектическая категория в последние десятилетия получала всё более широкое признание и распространение в самых различных отраслях науки, особенно же в исследованиях гуманитарного и обществоведческого цикла. Этот процесс следует оценить как положительное явление постольку, поскольку тем самым исследователи обретали возможности для более многомерной проблематизации своего предмета. Другой вопрос – всегда ли таковые возможности претворяются на деле, и не остаются ли они порой всего лишь возможностями, подолгу ожидающими своего раскрытия. Однако, как известно, процесс распространения вширь какого-либо духовного достояния часто бывает сопряжён с определёнными утратами глубины и полноты содержательности. На опасность снижения уровня понимания при распространении идей вширь указывал в своё время В. И. Ленин¹. Нечто подобное произошло и с категорией «предметная деятельность». Поэтому назрела задача: напомнить о некоторых «забытых» аспектах названной категории, попытаться осмыслить или переосмыслить некоторые недостаточно внимательно продуманные её стороны или моменты, неправомерно оттеснённые в некоторых исследованиях на неподобающее им малозначительное место.

Прежде всего сам атрибут «предметная», прилагаемый к деятельности, иногда начинает казаться чем-то само собой разумеющимся, а постольку и излишним, ибо всякая деятельность более или менее содержательна, вопрос только в степени предметной содержательности. Представляется следующая картина: есть поле доступности («возделанная земля»), имеющее чётко очерченные границы. По эту сторону границы – хорошо освоенная терри-

¹ См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 87 – 88.

тория, покрываемая результатами решения проблем, а по ту сторону границы – ещё не освоенная природа. Все проблемы – на границе с нею. Но при этом ожидается, что внешнее пространство более или менее *однородно* с внутренним. Тогда собственно деятельность предстаёт преимущественно (если не исключительно) как направленная изнутри вовне. Развитие и развёртывание деятельности выступает как экстенсивный процесс, а сам субъект её в принципе избегает проблематизации самого себя, своего собственного бытия. Но разве способно интенсивно и творчески совершенствоваться такое бытие, которое выпадает из сферы проблематизации?!

В противовес этому представлению важно видеть, что деятельность предметна далеко не в банальном смысле – не в смысле лишь её расширения и возрастания суммы освоенных объектов-вещей – а в том смысле, что она способна неограниченно продлевать процесс встречи с неисчерпаемо богатым содержанием действительности в каждой её точке и в каждом направлении. Это значит, что нет и быть не может никакой окончательно беспроблемной «территории», где нечего было бы распределчивать, что деятельность вновь и вновь делает подлежащим проблематизации предметом всё то содержание, которое раньше уже вошло в состав «возделанных земель» – в состав культуры, и что этот процесс бесконечен. Расширяются и усложняются культурно-исторические контексты, пересекаются друг с другом и налагаются друг на друга разные предметно-смысловые поля. Чрезвычайно существенно при этом то, что деятельность продолжает вновь и вновь раскрывать прежде скрытые потенции самого же человека, т. е. продолжает распределчивать самого субъекта, как он есть в своём не феноменалистском, а действительном бытии. Ведь сам общественно-исторический человек тоже (а отнюдь не только внешнее ему бытие) обладает внутренней глубиной и многомерностью.

Между тем получило известное распространение такое истолкование деятельности, суть которого выражается схемой: «субъект – активное воздействие – объект-вещь», или иначе: «субъект – преобразование – объект-вещь». Мало сказать, что здесь практически игнорируется обратный процесс – распределчивание, обогащающее субъекта благодаря расшифровке им «книги» действительности. Здесь даже и опредмечивание сводится только к воплощению деятельности в отделимых от неё внешних, выпад-

дающих из неё результатах. На самом же деле такое воплощение деятельности всегда происходит одновременно с опредмечиванием её в структуре самих же сущностных сил субъекта, когда последний преобразует самого себя. Правда, если взять процесс труда в узком смысле – труд, сопряжённый с не «овещнением» (а при антагонистических отношениях и с отчуждением), – то там изменение субъектом самого себя совершается, как отмечал неоднократно К. Маркс, лишь «за спиной» производителей. Однако указанное изменение и вообще субъектные задачи не должны оставаться «за спиной» у тех исследователей, которые взялись выделить деятельность в её всеобщей форме – и как объяснительный принцип и как специальный предмет изучения.

Когда деятельность из многомерного процесса превращается в однонаправленный изнутри вовне центробежный вектор, тогда тем самым делается ещё одна грубая ошибка: предмет деятельности берётся вне его ценностных измерений или качеств, оголённо, как вещь, которая ценностно безразлична и незначима. При преобразовании объекта как нейтральной вещи субъект считается только с теми законами природы, которые абстрагированы и сформулированы как с самого начала признаваемые лишь за ценностно нейтральные. Для такой редуцированной к центробежному вектору деятельности весь мир сводится к миру объектов-вещей, которые в принципе не могут быть чем-то более существенным для человека, нежели *средством*: полезным инструментом, материалом, оснащением, фоном и т. п.

Для объектно-вещной активности субъект есть исходный пункт, начало, несомненный центр, весь же мир объектов-вещей – периферия, совсем в духе антропоцентризма. Но такая трактовка субъекта – как непроблематизируемой постоянной величины – оборачивается атмосферой бессубъектности, утратой видения личностных проблем. Так именно под влиянием деятельностного подхода в психологической науке образовался, как отмечают психологи, тот пробел, что «*деятельность исследуется в отрыве от деятеля*», а психические процессы – «без субъекта – личности»¹. Деятельность стала тем, что действует, мыслит, развивается – «такой способ с необходимостью приводит к исчезнове-

¹ Мясищев А. Н. Личность и неврозы. Л., 1960. С. 7.

нию личности»¹. Особенно опасно возведение *такой* деятельности в некую сверхкатегорию – «это ведёт к редуцированию реальной многокачественности человеческой жизни»². Да и согласно мнению одного из виднейших специалистов по деятельностному подходу, последний сопряжён с отвлечением от индивида, личность же «выступает на правах чисто функционального и необязательного придатка»³. Поэтому, чтобы защитить и утвердить методологический и мировоззренческий авторитет диалектической категории деятельности, приходится критически отмежевывать её от того истолкования, которое она получила в так называемом деятельностном подходе.

Но если даже взять категорию предметной деятельности в максимально многостороннем и многоуровневом содержании, то всё-таки она не станет от этого заслуживающей возведения в ранг сверхкатегории. Между тем именно такое возведение имело место и находило для себя подходящую форму в теоретическом тезисе: деятельность есть *способ бытия* человека и всего общественно-человеческого исторического процесса, совершаемого коллективным человеком, людьми, т. е. культурно-исторического процесса, взятого во всей его целостности. В порядке самокритики должен сказать также и о себе как о многократно настаивавшем именно на этом тезисе... На самом же деле деятельность есть способ бытия *только лишь актуализируемой*, поддающейся распределению *части* культурно-исторической действительности и самого человека. Ведь деятельность всегда есть процесс решения проблем-противоречий, т. е. *решения задач*, а эти последние образуют иерархию по степени трудности, включая всякий раз и за пределами трудные задачи.

Для всякой данной деятельности индивида и группы существует зона посылно трудных задач, но существует также и область задач, непосильных по трудности. Иначе говоря, существует относительный *порог распределчиваемости*. И всё то, что находится по ту сторону этого порога, образует внедеятельностную и додеятельностную действительность, в том числе и внутри самого че-

¹ Непомнящая Н. И. Деятельность, сознание, личность и предмет психологии // Проблема деятельности в советской психологической науке. Ч. 1. М., 1977. С. 72.

² Ломов Б. Ф. Категории общения и деятельности в психологии // Вопросы философии. 1979. № 8. С. 45.

³ Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 301.

ловека, в его «дремлющих потенциях», пока ещё не поддающихся пробуждению. Для этих виртуальных слоёв деятельность не может быть способом их бытия, разумеется, до тех пор, пока исторически они не перейдут в сферу актуализируемых предметных содержаний культурно-исторического процесса. Надо согласиться с тем, что «сущность человека значительно богаче, разностороннее и сложнее, чем только система его деятельности»¹. Ибо в человеке есть также исторически ещё нераскрытое, остающееся невыявленным.

Однако, освободившись и отмежевавшись от чрезмерностей, мы обретаем право утвердить диалектическую категорию предметной деятельности в её ничем не заменимом, чрезвычайно важном методологическом и мировоззренческом значении. При этом не может быть никакой уступки подмене этой категории объектно-вещной активностью. Чтобы быть последовательными в этом, нам нет иного пути, кроме одного: пути полного и бескомпромиссного сращения и взаимопроникновения деятельности и общения. Дело идёт не просто об их сочетании или каком-то объединении, а о *принципе междусубъектности* как всепронизывающем принципе самой деятельности. Последняя окончательно очищается от остатков натурализма, вещного редукционизма и технологизма, она последовательно напитывается открыто социальным, культурно-историческим содержанием. Но в этой связи нельзя впадать в антропоцентризм, хотя бы и коллективный. Здесь *другой* субъект, будь он индивидом или коллективным целым, выступает для первого субъекта в качестве «зеркала» его собственной универсальной *сопринадлежности* к беспредельной объективной диалектике. Под сенью же такой (взаимной) сопринадлежности субъекты находят себя внутри исторически определённой сопричастности всем другим. Через посредство *другого* как ближайшего адресата деятельности она *ценностно* бесконечно ориентирована.

Препятствием к такому междусубъектному пониманию или подходу к деятельности выступает психологическая теория интериоризации в её общих методологических притязаниях. Как факт репродуктивного поведения интериоризация не подлежит сомнению. Другое дело – концепция, пытающаяся, подобно Пьеру Жанэ (отчасти Ж. Пиаже, Дж. Миду), представить общую кар-

¹ Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. М., 1978. С. 49.

тину всех высших сущностных сил субъекта как результат *переноса и воспроизведения* этих сил из простейших объектно-вещных, ценностно нейтральных содержаний: извне – внутрь. Возможен и вариант этой теории с опосредствованием интериоризации экстериоризацией, что сути дела не меняет.

Следует признать в принципе верной ту критику, которой подверг теорию интериоризации С. Л. Рубинштейн и которую продолжили А. В. Брушлинский, А. М. Матюшкин, О. К. Тихомиров и другие психологи. В обобщённом же и философски подытоженном виде главные аргументы против этой теории должны быть таковы. Во-первых, теорией интериоризации предполагается неявный порочный круг, состоящий в том, что за исходными, будто бы чисто бессубъектными действиями, с которых начинается интериоризация, на деле скрыто также и участие в них психических предпосылок. Во-вторых, допускается нарушение и как бы прерывание преемственной истории высших психических способностей, истории самих сущностных сил субъекта. Ибо жизнь последних, несомненно, предметно опосредствованная, подменяется одной лишь историей самих по себе предметных форм, а всё высшее редуцируется к модифицированному «внутреннему» повторению той «драмы», которая *вся* развёртывается вовне субъекта. В-третьих, эта теория пытается «построить» то высшее в жизни субъекта, что на деле включает ценностные устремлённости, из заведомо нейтральных начал объектно-вещного уровня. В целом теория интериоризации представляет собою неправомерную экстраполяцию фактов максимально *нетворческого* поведения, фактов воспроизведения готовых, заранее выработанных образцов – на все процессы субъектной жизни вообще.

Общий итог: чтобы категория предметной деятельности по праву занимала подобающее ей место, она должна быть свободна от всякого редуccionизма, от сведёния её к низшим формам активности, и она должна содержать внутри себя также и устремления ценностного уровня.

ДИАЛЕКТИКА ПЕРЕД ЛИЦОМ ГЛОБАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Возникли ли в настоящее время такие *достаточно* радикальные изменения в положении человечества, в человеческой культуре, которые потребовали бы от нашей концепции диалектики существенно большей *адекватности* всей сложившейся ситуации и её тенденциям? Ибо в каждый момент исторического времени философия, а в первую очередь философски концептуализированная диалектика, призвана представлять собой, «живую душу культуры»¹, которая максимально чувствительна и отзывчива к глубинным тенденциям в положении человечества во Вселенной.

Данная статья посвящена осмыслению утвердительного ответа на этот вопрос.

Общепланетарная экологическая ситуация чрезвычайно тревожна. Это для многих оказалось чем-то неожиданным, хотя на самом деле наиболее выдающиеся умы в известном смысле давно предвидели её². Более того, выявившиеся тенденции продолжают нарастать, ставя под вопрос наше существование на Земле. Вся эта проблематика, взятая в целом, должна быть понята в её мировоззренческом значении. Суть дела, стало быть, не в отдельных симптомах и факторах, как бы сами по себе они ни были существенны. Однако некоторые из них до такой степени угрожающи, что о них нельзя не напомнить. Ведь невозможно ни на минуту предать забвению то, что на нашей поистине маленькой и тесной планете накоплены несовместимые с продолжением жизни на ней количества оружия массового уничтожения, особенно ядерного, – несовместимые не только в случае их применения, но именно при самом их хранении, производстве и попытках локально «захоро-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 105.

² См., например: Коменский А. Я. Об исправлении дел человеческих // Он же. Избранные педагогические сочинения. Т. 2. М., 1982.

нить» радиоактивные отбросы, что неизбежно чревато последующим их распространением, рассеиванием. Не забудем и о том, сколь тонок и хрупок защитный слой ионосферы, сколь мало осталось вполне чистой воды и что загрязнения находят даже в снегах горных вершин, которые издревле почитались за символические образцы всяческой чистоты и неосквернённости. И всё-таки дело не столько в самих этих и многих подобных им фактах, а в той целостности экологической ситуации, которая за ними стоит и которую охватить и оценить в целом не столь просто.

Весьма существенно учение о биогеоценозах. Но вся совокупность земных биогеоценозов вместе с особенностями множества взаимосвязанных и ритмически взаимодействующих общепланетарных факторов и условий, пребывающих пока в подвижном равновесии и взаимоподдержке, образует некоторое полисистемное, организмоподобное противоречиво-гармоническое единство. Мы, человечество, включая и все плоды нашей положительной и отрицательной деятельности, т. е. со всей своей цивилизацией, находимся *внутри*, – хотя и не только внутри, – указанного общепланетарного единства, а через его посредство – внутри космоса. Мы *должны были бы* входить в него на началах совместности, взаимности, сопричастности или, как это подчёркивает академик Н. Н. Моисеев, на «принципах коэволюции»¹. Однако в том-то и заключается трудность адекватного осознания и осмысления глобально-экологической ситуации в её целостности, что уже в течение весьма длительного времени, порядка многих тысячелетий, человечество постепенно привыкало считать себя вовсе не находящимся *внутри* более значимого, объёмлющего его целого, а в довольно распространённом ныне *прометеистском* представлении, обретшем прочность уже массового предубеждения, ставит себя практически и возводит себя во всех отношениях выше всей остальной, внечеловеческой действительности, т. е. ставит себя *над* миром, *над* космосом, а по сути дела полагает себя в центре

¹ Моисеев Н. Н. Человек, среда, общество. М., 1982. С. 215.

всей Вселенной. Эта сугубо антропоцентристская идея¹, а также соответствующее ей представление, подчас неосознанно пропитывающее собой сознание людей, сильно мешают не только понять верно, но даже и просто зафиксировать целостность глобально-экологической ситуации. Последняя как-то вроде бы без злого умысла подвергается раздроблению на мировоззренчески незначимые аспекты, на отдельные частности и досадные затруднения, которые кажутся, как бы то ни было, но разрешимыми именно с антропоцентристских позиций, т. е. с точки зрения и ради монополюсности человеческих, единственно принимаемых серьёзно в расчёт интересов, критериев, ценностей. В этих пределах хотя и возможны некоторые варианты экологической озабоченности и даже проповеди «охраны природы», но лишь исходя из односторонних, антропоцентристских и корыстных соображений.

¹ К сожалению, термин «антропоцентризм» всё ещё иногда употребляется в некотором переносном или метафорическом смысле. Иногда, например, хотят сильнее подчеркнуть и поярче выразить то, что вещи не должны главенствовать над человеком или ставиться над ним, что человек не должен служить им и преклоняться перед ними (будь то экономические, юридические и тому подобные социальные вещи – *овещнённое бытие*). Да, конечно, человек, его индивидуальность и личностные качества – в противовес процессу овещнения – заслуживают занимать положение категорически выше вещей любого рода, телесных или бестелесных (как стоимость и т. д.). Более того, в пределах сферы личной ответственности человек, управляющий вещами, разумеется, стоит в центре их... Но это лишь локальный центр, подчиняемый более высоким критериям. Иногда хотят выразить ту мысль, что и социальная группа, класс, общество, человечество, какими бы достоинствами они ни обладали, если эти последние – объектно-вещного плана, то человечество выше объектно-вещного бытия, служащего ему средством, материалом и т. д. Однако это опять-таки некоторое локальное отношение и некоторая лишь относительная центрированность вокруг людей, их достоинств, уровня средств. Ни в одном из подобных случаев нет достаточных оснований для строго *философского* употребления термина «антропоцентризм». Последний вполне оправдан и занимает надлежащее место лишь тогда, когда имеется в виду *абсолютный* (а не лишь локальный и относительный) *свое-центризм*, обнимающий притязание на человеческую монополию и исключительность в обладании ценностями, т. е. антропоцентризм также и *аксиологический*. Впрочем, автор уже излагал свою критику философского антропоцентризма в статьях: Диалектика и смысл творчества. – В кн.: Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов/Д., 1983; Нравственный смысл диалектики. – В кн.: Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983 – и подробно в рукописи: Диалектика творчества. М.: ИНИОН АН СССР, № 18609, 1. XI. 1984¹⁾.

Для того чтобы увидеть и адекватно оценить глобально-экологическую проблематику в её целостности, надо признать экологическую неуместность всякой односторонней, антропоцентристской позиции и всех тенденций и факторов, ей могущих быть свойственными: от практически реализуемого притязания человека быть верховным хозяином, ничем не ограниченным распорядителем, покорителем и господином над окружающим его миром – и до тех особенностей и ограниченностей, парадигмально-стилевых черт нашего мышления, нашего категориального аппарата, которые отвечают указанному притязанию. От таких особенностей и ограниченных черт как раз и важно последовательно освободиться. А это означает, что экологическая ситуация предъявляет свои требования к самой диалектичности нашего духовного развития.

Неправомерность необратимой редукции всей многоуровневой действительности к уровню объектов-вещей

Предварительно со всей категоричностью предупредим: речь отнюдь не идёт о безоговорочном лишении доверия к какой бы то ни было редукции в познании, в специально-научных исследованиях. Ведь там без временных, преходящих и ограниченных редукций и шагу не шагнёшь! Не может быть никаких оснований для огульного осуждения всякого редукционизма и отрицания его положительного значения в строго локальных предметных границах. Но что касается философского, притязающего на универсальность, а главное – на необратимость, всеобще-методологического и ценностного редукционизма, то он обнаруживает свою весьма серьёзную опасность именно при попытках разобраться в глобально-экологической проблематике. Особенно же следует опасаться хорошо замаскированного редукционизма, облачённого в диалектические категории, когда эти последние толкуются и употребляются в стиле гегелевского или аналогичного ему панлогизма, логического преформизма или субстанциализма. Когда последний не оставляет места для ценностей, то оборачивается нигилизмом ко всему высшему, культурно-историческому, творческому и низводит все возможные уровни развития и совершенства к уровню нулевому, предельно грубому, к деструктивной абстрактной пустоте абсолютизированного низшего. В экологической пробле-

матике философский, необратимый редукционизм ведёт к утрате объективных ориентаций в тенденциях и потенциях космогенеза и к подмене этих ориентаций коллективным субъективизмом и волюнтаризмом в поисках выхода из экологических глобальных трудностей.

Ещё не доходя до того, чтобы сводить человеческое и всякое иное бытие к грубо вещному, нередко сводят социальное к биологическому. Тогда человечество предстаёт как всегда лишь биологическая составная часть земной биосферы. И тогда вполне естественным делается чисто негативный вывод из анализа всех негативных проявлений *абиотического*, как говорят, поведения человека: «Назад к природе!» Этот ретроградно-утопический вывод иногда бывает следствием вовсе не редукционизма, а эстетической и этической ранимости и как бы криком боли от отвратительных симптомов безжалостного губительного попрания жизни технократизмом¹. Однако объективно этот вывод, как правило, ведёт только к разрушительным сомнениям в возможности истинной и достойной созидательной миссии человека во Вселенной, включая и добродетельное влияние на «меньших братьев» по эволюции. На место односторонних «хозяйских» запросов и требований человека-покорителя, человека-господина к природе ставится *столь же* одностороннее подчинение человечества требованиям изначального якобы самодовлеющего состояния в биосфере. Но человечество *не есть только лишь часть* биосферы², где последняя выступала бы как *достаточная* всеохватывающая органическая система. Путь назад не может привести к подлинной искомой гармонии. И тем не менее даже прямо ретроградная, антициентистская и антитехнологическая, антиурбанистская проповедь «возврата к природе» может таить в себе тот превратно выраженный, но всё же разумный смысл, что учит нас уважать и ценить живое вокруг себя (вспомним о швейцеровском «благоговении» перед жизнью!) и смотреть на самих себя *извне* – с точки зрения внечеловеческой действительности.

¹ См.: Какабадзе З. М. Феномен искусства. Тбилиси, 1980. Во многих других отношениях это весьма ценная книга.

² То, что мы обитаем внутри биосферы или, иначе говоря, что «ноосфера» неотрывна от биосферы, но всё же отнюдь не сводится к *части* первой, – это хорошо понимал В. И. Вернадский (см.: Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М., 1965. С. 324 след.).

Весьма противоречиво значение группы концепций, которые объединяет требование установить те или иные «пределы роста» человеческой цивилизации, особенно же – по различным параметрам собственно материального производства, по всем измерениям хозяйственно-экономической сферы. Главный недостаток такого рода подхода – в его негативизме: ограничивающие нормы выдвигаются как *извне* предъявляемые требования, без предположения в человеке способностей открывать и формулировать подобные или иные нормы не как чисто негативные и вынужденные уступки, а как положительно обоснованные устремления, коренящиеся внутри принятой человеком ценностной системы или иерархии. Вот тут-то и сказывается принципиальная методологическая и мировоззренческая трудность – трудность обоснования и ориентации на критерии. Относительно легче оказывается настаивать на экологизации производства и изобретать более или менее замкнутые циклы производственного процесса¹, что само по себе весьма существенно как частичная и подготовительная мера в ходе поисков более радикальных решений. Далее, оказывается возможным настаивать даже на приоритете экологии над критериями экономическими, как это сделал, например, Д. Габор² и как это принято делать в партии «зелёных» (ФРГ) и у им подобных поборников радикальной экологизации. Зато гораздо труднее, не впадая в крайности и не предаваясь паническим метаниям, указать строго *объективный* путь, на котором наши человеческие критериально-ценностные суждения и вообще содержание наших ценностей (включая также и природолюбие, или шире – экологическую взаимность) не представляли бы в коллективно-субъективистской, антропоцентристской изоляции от своих корней – от беспредельной объективной диалектики Вселенной.

До проблемы ценностей доработались многие авторы. Уже цитированный выше Н. Н. Моисеев, уповающий более всего на созидательно-творческое начало в человеке, видит выход в том, чтобы через существенную перестройку всего воспитательно-образовательного процесса дать преобладающее место именно этому началу с его иными, новыми ценностями. «Нужно... вырабо-

¹ См., например: *Коммонер Б. Замыкающийся круг. Л., 1974.*

² См.: *Огурцов А. П. Экологическое сознание, его генезис и особенности // Экология и культура: методологические аспекты. Ставрополь, 1982. С. 33.*

тать новые шкалы ценностей, научиться смотреть на планету как на бесценный дар человечеству от природы. Я верю, что человечеству хватит для этого мудрости»¹. В чрезвычайно резкой форме выдвигает альтернативу обретения новых ценностных качеств Аурелио Печчеи: «Измениться или исчезнуть»². Но где первоисток столь насущно необходимого самоизменения? И каким образом возможно почерпнуть из него ценностное содержание? «Поскольку биологические сообщества сами по себе не в состоянии выступать в свою защиту, человек должен говорить от их имени. Своё превосходство над природой общество должно использовать... для её возвышения»³. Но чтобы компетентно говорить от имени внечеловеческой действительности, человек должен уметь «вслушиваться» в неё достаточно объективно и притом на уровне её универсальных измерений – вслушиваться в логику всех тенденций космогенеза как многоуровневых, отнюдь не сводимых к движению совокупности ценностно нейтральных, мёртвых вещей. В противном же случае мы рисковали бы иной раз высокомерно-снисходительно относиться к тому, что само по себе *не ниже* нас по своим скрытым потенциалам.

Весьма специфическое место занимает концепция, указывающая выход из трудностей глобально-экологической ситуации в соответствующем стратегическом проектировании, организационном контроле. Так, Е. К. Фёдоров намечает перспективы проектирования и организации комплексных экологических круговоротов, в которых соединяются с естественными также и искусственно созданные экологические цепи⁴. Великую ответственность взял бы на себя человек, совершая нечто в таком роде! Но ещё дальше идёт в подобном направлении и ещё гораздо радикальнее мыслит Е. Т. Фаддеев, предлагающий с помощью принципиально новой экологической техники и технологии изготовление макро- и даже «мегасред», выходящих за пределы

¹ Моисеев Н. Н. Человек, среда, общество. С. 229.

² Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980. С. 211. Ср. его же тезис о преодолении человечеством самого себя. См.: Печчеи А. Сто страниц для будущего // Будущее в настоящем. М., 1984. С. 38.

³ Режабек Е. Я. Предисловие // Экология и культура: методологические аспекты. С. 11.

⁴ См.: Фёдоров Е. К. От описания к проектированию природы // Вопросы философии. 1978. № 1.

планетарных масштабов¹. Степень дерзости этой идеи столь велика, что едва ли поддаётся предварительной оценке та поистине громадная ответственность, которая вместе с осуществлением этой идеи пала бы на людей. Ведь тогда на место глобальной проблематики, так или иначе сосредоточенной вокруг гармонизации взаимоотношений между человечеством и земной биосферой, была бы поставлена гораздо более сложная космическая проблематика, сопряжённая с необходимостью «вписать» искусственные «мегасреды» в условия всего остального космоса. Относительная разрешимость меньшей задачи была бы куплена ценой принятия на себя, так сказать, мегазадачи: гармонизировать искусственно созданные «мегасреды» и, главное, присущие им тенденции с тенденциями окружающей Вселенной, со стратегическими условиями универсального космогенеза, заключающимися в беспредельной объективной диалектике. Посильные ли это будут трудности?

С философско-методологической и мировоззренческой точки зрения мы видим лишь всё большее обострение, вместе с возрастанием смелости гипотез, одного и того же в конечном счёте вопроса о том, насколько серьёзно принимается в расчёт объективная внечеловеческая действительность, *внутри* которой мы находимся и навсегда останемся, хотя бы даже и через посредство промежуточных слоёв каких-то нами же созданных «мегасред». Если бы мы заранее, т. е., по сути дела, априорно, подвергли эту действительность необратимой редукции к самому низшему уровню – уровню ценностно пустых и совершенно незначимых вещей-объектов, то мы тем самым лишили бы самих себя объективных оснований для своих ценностных критериев, коими призваны руководствоваться, дабы не наломать ещё бóльших, космических «дров». Значит, философский, универсальный и необратимый редукционизм, сопряжённый с невосполнимыми потерями и ведущий нас по пути самоослепления ко всем более тонким и неочевидным уровням и измерениям объективной действительности, в принципе недопустим. Он нигилистичен по отношению к той самой объективной диалектике, в недрах которой мы призваны укоренить все свои высшие ценностные суждения, все критерии

¹ См.: Фаддеев Е. Т. Проблема экологического производства //Философские проблемы глобальной экологии. М., 1973. С. 325 – 326.

выбора стратегий и векторов прогресса¹. Ведь чтобы объективная диалектика поистине явилась бы для нас содержащей в себе достаточное богатство – беспредельное и неисчерпаемое, – мы не должны подменять её подлинную никаким упрощающим схематизмом. Объективная диалектика внутри себя всегда многоуровневая, и в этой иерархии нет предела совершенствованию: и в микро- и в мегамасштабах. Поэтому она объемлет собой также и все необходимые и достаточные предпосылки и определения, нужные для того, что К. Э. Циолковский назвал в своё время «космической этикой». Стало быть, чем дальше и выше поднимается субъект по путям восходящего прогресса, тем меньше оправданий для какого бы то ни было произвола, волюнтаризма и субъективизма, в том числе коллективно-группового, сколь бы широка ни была социальная группа.

Субъекту относительно легче быть объективным в своих средствах. Труднее быть объективным в целях. И ещё гораздо труднее и сложнее – в ценностях. Но тем важнее этого добиваться, особенно же – в диалектике, делая её, как концепцию, *экологически адекватной*.

От органически-системных связей к связям гармонически-системным

Идея нередуцируемой многоуровневости довольно уверенно ассимилируется в наших концептуализациях в области диалектики. Ведь издревле было известно и неплохо понято то, что уровни взаимно пронизывают друг друга (или, как говорили ещё Анаксагор и неоплатоники, «всё во всём»). Однако уровень ценностный осмыслить очень даже непросто, ибо в русле гегелевского наследия совсем не ясно, где и каким образом можно найти среди категорий законное место ценностным характеристикам. И самым первым препятствием оказывается понятие «система». Между тем

¹ «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, – находят его, как данное, наличное. Но *кажется* человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы...» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 171). Ясно, что сказанное здесь о целях, по сути дела, по общей логике идеи не может не относиться и не может не иметь силы также и применительно к ценностям. Поистине *кажется* человеку, будто его ценности лишены объективных диалектических корней, первоисточков.

именно это понятие, как никакое другое, требуется для применения в глобально-экологической проблематике и притом первоочередным образом. Возникают весьма парадоксальные коллизии, из которых надо найти выход.

Традиционно считается, что в нашей, марксистской, диалектике наиболее развитая система есть понятие, целиком и полностью равнозначное *органической системе*. Короче говоря, обычно подразумевают, что если не брать в расчёт явно более простые, низшие механические системы, то бывают только органические системы, только органически-системные связи между элементами внутри них, а каких-либо иных (не считая механических) не бывает и быть не может. Уместно поэтому сейчас вспомнить некоторые наиболее существенные характеристики органической системы в диалектической логике – характеристики, авторскую заслугу формулирования которых следует признать за Гегелем. Как впоследствии подчёркивал К. Маркс, нашедший рациональную применимость этому понятию при специальном анализе капиталистического производства и вообще стоимостных связей товарного хозяйства, всякая органическая система отличается способностью усваивать находимые ею вне самой себя предпосылки, перерабатывать их сообразно своей собственной специфике и в таком переиначенном виде воспроизводить – «полагать заново» – уже как свой собственный результат и продукт своего функционирования *по своим* законам. Сообразно уровню своей сложности и месту в иерархии степеней организации органическая система более или менее активна, экспансивна или даже обнаруживает своего рода «всеядность», или пантагрюэлистский²⁾ аппетит: тогда она поглощает всё, встречающееся ей на пути, и «переплавляет» по мере своих сил и возможностей в свои собственные достояния. При этом, однако, преобразование поглощённого содержания не может никогда быть абсолютным – оно всё же относительно, а поэтому имеет место также и *сохранение* каких-то качеств, хотя бы в латентном состоянии у всех тех элементов, которые оказались поглощены. Более того, может происходить своего рода повышение функции («подтягивание») внутри системы у того содержания, которое имело раньше, вне системы, существенно более низкую функцию. Тем не менее всё это происходит в пределах, которые заранее predeterminedены спецификой системы.

Справедливо ли утверждать, что органическая система как таковая в принципе способна поглощать внутри себя сколь угодно

сложные элементы, т. е. способна к беспредельному самоусложнению, повышению уровня организации, к неограниченному самообогащению и, следовательно, к бесконечному совершенствованию? Даже если бы понятие «органичности» было аналогом или способом моделирования биологической жизни, живых целостностей, то это было бы не так: всё биологическое имеет свой верхний предел, свой потолок совершенствования, даже если учесть повышение функции его в социальной системе. Но в диалектике понятие «органическая система» имеет иной, давно разошедшийся с биологическими образцами и феноменами, *чисто логический*, смысл. Последний, согласно Гегелю, заключается в следующем, если взять его подытоженную суть: органическая система имеет в своей основе системообразующий принцип, доминирующее начало, которому она остаётся верна, несмотря ни на что. Всякое же инородное содержание, встречающееся вне системы и выступающее первоначально как её предпосылка, т. е. как нечто, самостоятельно существующее в своём своеобразии, будучи захвачено системой и ввергнуто внутрь её, тем самым неизбежно подвергается *снятию*. На это надо обратить самое пристальное критическое внимание: снятие означает категорическое, хотя и различное по степени своей жёсткости, подчинение всякого снимаемого содержания системообразующему принципу снимающей системы. Значит, исходное самостоятельное своеобразие и своеобразная конкретность подвергаются в той степени «взятию в скобки», стиранию или даже деструкции, в какой этого требует неизменное поддержание господства принципа. Удерживается в качестве чего-то приемлемого, «рационально значимого» и достойного сохранения только то, что предусмотрено, т. е. что хотя бы косвенно и опосредствованно предопределено логикой принципа, а следовательно, лишь только то, что «вписывается» в картину самораскрытия, саморазвёртывания, *изнутри преформированного* саморазвития согласно этому системообразующему принципу.

Всё вышесказанное как раз и означает, что всеобщим и всеохватывающим, не знающим исключений и ограничений способом существования органических систем, причём как в том, что касается внутренних отношений, так и отношений к чему бы то ни было вне находимому, к любому окружению, является именно *логика снятия*. И ничто не может избежать единственно возможной «судьбы» в органических системах и в отношениях с ними: *либо*

нечто есть подлежащее снятию, т. е. *снимаемое*, либо оно есть само подвергающее снятию, т. е. *снимающее*, третьего же не дано! Разумеется, это включает существование многоступенчатых лестниц и путей осуществления снятия одних содержаний в других.

Однако справедливости и точности ради следует здесь оговорить специально, что снятие, вообще говоря, бывает двоякого рода: с одной стороны, максимальное, категорическое и безоговорочное, так сказать, «*сильное*» снятие и, с другой, внешне кажущееся от него контрастно отличающимся мягкое, или «*слабое*», снятие. Первое влечёт за собой более или менее быстрое и непосредственное «потребление» снимаемого содержания внутри органической системы и сопровождается бескомпромиссной *браковкой* чего бы то ни было не соответствующего *непосредственно* системообразующему принципу, а следовательно, лишает его всякого сколько-нибудь явного, логически «легального» бытия и проявления. Эта непосредственность и жёсткость, с которой всё не предусмотренное в органической системе вскоре лишается «места под солнцем», конечно же, бросается в глаза.

Иначе выглядит ситуация и весь процесс снятия в его ослабленном, опосредствованном варианте: здесь допускается относительная самостоятельность и относительная специфичность снятых, подчинённых содержаний, более того – целая иерархия такого рода соподчинений. Низшее, будучи снято относительно более высоким и богатым содержанием, получает новые функции и кажется обретающим путь саморазвития в качестве функционального органа высшей системы, в качестве его служебной принадлежности. Такое существование в качестве служебного органа с извне детерминированными функциями выступает в известных границах как не препятствующее повышению уровня организации и многих объективно возможных и в особенности объектно-вещных³⁾ аспектов снятой «подсистемы»: она, даже и оставаясь на том месте и в той роли, которая ей предуказана общим принципом большей системы, тем не менее по целому ряду измерений и «признаков» способна многое, так сказать, «выиграть».

Однако никогда не следует забывать о том, какой ценой даются подобного рода «выигрыши» по параметрам объектно-вещного плана и вообще в любых *не субъективных* и ценностно пустых измерениях бытия. Эта цена – признание и укрепление монопольного положения системообразующего принципа как *субъек-*

та саморазвития – единственного и ни с чѐм не делящего своих прерогатив и своего исключительного доминирования. Границы допустимой относительной самостоятельности – изначально установленные и принципиально непереходимые – таковы, что всякий ценностный атрибут или качество, всякое субъектное измерение бытия остается *по ту сторону* этих границ. Полустѐртая индивидуальность подсистем допускается, но никогда не может быть допущена *соразмерная* и паритетная самому́ системообразующему принципу, вступающая в диалог с ним способность или сила. Поэтому истинная и глубинная индивидуальность саморазвития, могущая доходить до уровня ценностно значимых и субъектных атрибутов в их индивидуально своеобразном преломлении и сущностной самостоятельности, не может здесь произрасти, и ожидать её здесь было бы неоправданной утопией. У органической системы есть *один* «лик», и других обликов или лиц наряду с ним и в дополнение к нему она ни принять в себя, ни породить изнутри себя по природе своей не способна. Она изначально задаѐт однородное излучение или окраску и не может не накладывать на что бы то ни было этого своего однородного и обезличивающего перекрашивания в свой собственный цвет. «Это – то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях»¹, т. е. на свой лад и манер. Идти навстречу снятому содержанию и восстанавливать его в его собственном «самосвечении» и его сущностном самостоятельном облике означало бы для органической системы перестать быть таковой системой и снять саму себя! Сущностная многоликость в ней логически неуместна.

Именно поэтому и в истории последовательных снятий органических систем друг другом последняя из них на сегодняшний день даѐт внутри своей логики снятия вполне законные основания рассматривать все предыдущие ступени пройденной истории не как в чѐм-то уникальные или принѐвшие непреходящие плоды, но как навсегда и во всѐм отодвинутые назад, в прошлое (былое редуцируется к прошлому), в невозвратимое и не восстановимое *небытие*, поскольку *снятие* категорически *дезактуализует* всё то, что она сменяет собой само́ю как единственно ныне актуально сущей. Прошлые ступени истории поэтому видятся и толкуются

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 43.

только как ступени, ведущие для неё к ней самой и к её господству, но никуда, кроме того¹.

Сколь бы сложна ни была иерархия соподчинённых органических подсистем с относительной самостоятельностью у каждой из них, сколь бы она ни была разветвлённой и многоступенчатой, а связи соподчинения – опосредствованными, тем не менее любая *конечная* органическая система, взятая в её итоговом значении для всех своих подразделений, есть система, *замыкаемая* её системообразующим принципом. И эта замкнутость именно и равносильна ограниченности возможностей какой бы то ни было эволюционной устремлённости в её пределах. В этом её «потолок». Сказывается же этот «потолок», эта ограниченность разительнее всего в неприятии и в нивелировке, по сути дела, в аннулировании всяких ценностных качеств и изменений, следовательно, не конечных атрибутов действительности. Отсюда проистекает известная и логически неизбежная за определёнными пределами аксиологическая слепота и глухота любой органической системы, её неспособность относиться к остальному миру иначе, нежели сквозь призму *своего* мерил и посредством наложения на мир (проецирования на него) своего «*заранее установленного масштаба*» (К. Маркс). А между тем вся экологическая проблематика в её глобальном звучании и целостности требует такой диалектичности подхода, когда претворялась бы возможность нередуцируемых друг к другу инородных мерил-масштабов, с одной стороны, у человечества, с другой – у окружающей среды и космоса вообще, более того – человеческая самокритичность и чрезвычайное уважение к тому, каковы именно инородные, внечеловеческие и даже космические мерил.

Частный и типичный случай органической системы, как не вмещающей внутрь себя и не признающей вне себя никаких самостоятельных аксиологически значимых величин, изобразил и проанализировал К. Маркс, когда он подверг критике систему полезности. Последняя, согласно марксову её исследованию, именно в силу универсализации критерия полезности, или используемости, относится как к чему-то несуществующему для себя и практи-

¹ См.: Там же. В противовес этому снятию и исторической линейности сменяющих друг друга преходящих содержаний К. Маркс утверждает *непреходящее* значение, следовательно, ценность достижений, например, античной культуры (см.: Там же. С. 48).

чески действенно аннигилирует или парализует всякое предметное культурное или иное содержание, которое притязало бы быть само по себе правомерным (помимо своей полезности!), само по себе оправданным, само по себе высоким¹, т. е. объективно ценностно значимым. Система полезности явно нигилистична к ценностям любого ранга и порядка: она их обесценивает, редуцирует к функциональным средствам либо вообще игнорирует и лишает права голоса, делает чем-то как бы потусторонним, неприменимым и не значимым внутри пропитанной прагматичностью сугубо земной и замкнутой внутри себя атмосферы.

Применительно к глобально-экологической проблематике органически-системный подход обрекает нас на то, чтобы оказываться перед альтернативой: *либо* системообразующий принцип предполагается весь и целиком *вне* человечества, но в какой-то замкнутой целостности – то ли планетарной, то ли более широкой, включающей ещё и дополнительные околоземные среды, *либо* названный принцип категорически присваивается человечеству как его собственное исключительное достояние. Только так можно было бы рассуждать, если быть вполне последовательным. Но возможен ещё и третий, более или менее эклектизированный вариант, когда ситуация изображается как столкновение двух органических систем друг с другом. Однако во всех этих трёх случаях методологическим ориентиром, определяющим общую направленность даже постановки проблем, а поэтому также и ход и исход их решения, было бы не что иное, как *логика снятия*. А это значит, что нам пришлось бы выбирать между полным отказом от своей субъективности⁴⁾ и всех сопряжённых с нею атрибутов культурно-исторического порядка и столь же категорическим притязанием на монополию, на одностороннее, лишённое какой бы то ни было взаимности, *своемерное* и «господское» отношение к природе и всему космосу. Эклектизация же вела бы к апологии противоборства, позиции завоевания и покорения в не меньшей мере, чем точка зрения аксиологического монополизма и якобы изначально данного человеку права быть господином надо всей Вселенной и её беспредельной и неисчерпаемой диалектикой, что абсурдно, если не безумно. Во всём этом – зловещие семена губительства нами самих же себя..

¹ См.: Там же. С. 387.

Здесь не рассматривается требующий особо пристального и серьёзного внимания вопрос о том, что человек призван своими до-деятельностными слоями бытия, лежащими за порогом рас-предмечиваемости, принадлежать бесконечной раскрытой системе, вместо чего он сплошь да рядом неявно принадлежит даже и другими своими аспектами какой-нибудь конечной и замкнутой органической системе сугубо земного масштаба, а в силу этого изменяет своему космическому назначению. Этот весьма трудный и сложный вопрос специально толкуется нами в иных публикациях¹. Однако сказанное выше позволяет и без анализа указанного вопроса сделать вывод о неадекватности логики снятия, т. е. логики органических систем, для решения глобально-экологических проблем.

Теперь мы видим достаточно отчётливо, что от диалектики требуется, чтобы она ориентировала постановку и решение глобально-экологической проблематики не по модели господства и подчинения, антагонирования, поглощения, одностороннего самопревознесения и аксиологической слепоты и глухоты к миру вне себя, а в духе логики взаимности с остальным миром, в духе сущностной, субстанциальной сопричастности ему и глубочайшего уважения и внимания к его собственным мерилам и самостоятельным тенденциям космогенеза, послужить которым – наше призвание и назначение, объективно содержащийся в диалектике смысл нашего бытия. Наша концепция, наша концептуальная культура диалектики, чтобы обрести надлежащую экологическую адекватность, должна, так сказать, снять самую логику снятия – она должна дать такую более высокую логику, которая содержала бы в себе логику снятия и только снятия как свой предельный, «вырожденный» случай. Она должна быть логикой одновременно и снятия, и не-снятия, так что в ней утверждаются более богатые и сложные системы, где находят себе законное место подсистемы, отнюдь не лишаемые гармонического участия и права на самостоятельный голос также и на всеобщем уровне, на уровне ценностей и следствий из них. Это значит, что сами системы должны быть обнимающими собой не только *неснятое* многообразие объектных содержаний, но и субъектную многоликость, ценностную открытость.

¹ См.: Батищев Г. С. Диалектика творчества. Гл. V⁵).

К. Маркс вынашивал понятие о такого рода системности в своих размышлениях о неантагонистических отношениях, в своих наблюдениях и анализе истории культуры, в особенности искусства, в связи с проблематикой человека и его восходящего творческого саморазвития и совершенствования «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»¹. Следовательно, здесь изначальный системообразующий принцип уже не выступает как единственный и окончательный «*заранее установленный* масштаб». Ибо здесь помимо и наряду со снятием утверждается неантагонистическое противоречиво-гармоническое сотрудничество подсистем внутри системы. И поэтому такого рода система заслуживает названия *гармонической*. Ей присуща и её отличает гармонически-системная связь.

Как можно видеть, *принцип снятия сам претерпевает здесь своего рода «снятие»!* Ибо между участвующими в системе элементами и подсистемами имеет место более сложная, более тонкая, более многосторонняя взаимосвязь и взаимодействие, главной особенностью которых выступает обогащение не только какой-то одной подсистемы в ущерб и за счёт подавляемого прогресса других либо за счёт лишь узкофункционалистски повышаемой роли других, т. е. сугубо одностороннего и заранее предустановленного их «подтягивания» до ограниченного положения и места, но, напротив, обогащение *всех* подсистем и элементов системы благодаря отображению достоинства каждой в достоинствах всех остальных, благодаря разноуровневой циркуляции содержаний по всей системе.

Неантагонистичность – это всего лишь необходимое, но ещё недостаточное условие гармонически-системной связи. Соединяемые воедино ею элементы или подсистемы должны, кроме того, отвечать положительному условию *конструктивного* участия в образующейся сложной целостности и быть каждая (или каждый) посвящёнными, естественно или добровольно вставшими на служение (если это субъекты) всей системной целостности, но не как нивелирующей всё объемлемое ею, а во всей полноте её состава. Это – положительная конструктивность, адресованная буквально каждому другому элементу или подсистеме, участвующим в гармонической системе. «Свободное развитие каждого является

¹ Там же. С. 476.

условием свободного развития всех»¹ – вот тезис, в котором самым отчётливым образом обнаруживается характернейшая черта гармонически-системной связи, а именно – *взаимность* между всеми участниками, их сущностная *сопричастность* друг другу. Само собой разумеется, что если не все участники гармонической системы суть субъекты, то тем более велика ответственность тех субъектов, которые по отношению ко всем призваны быть носителями всеобщей взаимной сопричастности: всех – каждому и каждого – всем. Так или иначе гармонически-системная связь радикально отличается от органически-системной именно тем, что «общее освещение», которое облучает также и здесь всех и каждого, отнюдь не погашает своеобразного цветового свечения каждого, не налагает печать унификации, нивелировки, обесценивающего функционализма, но даёт всему спектру сиять всеми своеобразными красками и оттенками. Оно здесь высвечивает особенно ярко то, что единство слагается не иначе как *из многообразия*.

Сказанное выше позволяет видеть всю бездну противоположности между гармонически-системным многообразием, с одной стороны, и любым *плюрализмом* – с другой. В то время как плюралистская, всегда более или менее конгломератная система выступает как область «ничьих» интересов, как отчуждённая от каждого из участвующих элементов суммарная мощь, возникающая из антагонистически противоречивого соединения самодовлеющих, «атомизированных» частей, каждая из которых притязает быть самозамкнутым *целым* и самоцелью, относясь ко всем другим как к средству, – гармонически объединившиеся элементы, напротив, никогда не относятся друг к другу как лишь к средству, а тем более не перестают в первую очередь быть живущими проблемами всего целого и ради него прежде всего. При гармонически-системной связи всё целое как таковое отображено и представлено в каждой своей существенной самостоятельной части, как в своём законном и полноценном выразителе: в каждом элементе первенствует универсальность – о ней все заботы и попечение, причём это нисколько не стирает своеобразия каждого именно потому, что само системное целое многолико – от альфы до омеги, а не абстрактно-безлико, подобно гегелевской панлогистской всеобщности, господствующей или притязающей на господство над всякой конкретностью.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 447.

Самое же главное – это присутствие в каждом субъективном элементе гармонической системы, в каждой её подсистеме всех высших ценностей, на которые ориентировано целое, – присутствие или как наличное надэмпирическое, неявное качество, или как потенция, или как вектор деятельной устремлённости. Ценности никогда не могут стать «частной» собственностью какого-то индивидуального бытия – «атома», плюралистской «единичности», они претерпевают извращение при попытках их присвоить. В своей действительности они междубытийны, в частности и в особенности – междусубъектны: они суть узы взаимности и сопричастности. В них каждый из связуемых элементов имеет своеобразный способ развёртывания своей сущности во времени, но это развёртывание вместе с тем опосредствовано отображением судеб иных элементов в каждом данном. Иначе гармонизация их, непрерывно вновь и вновь воссоздаваемая вопреки всем нарушающим факторам и несоответствиям, была бы невозможна.

Для применения к глобально-экологической проблематике понятие гармонически-системной связи требует ещё дополнительной доработки и дальнейшего осмысления возможного его развития. Прежде всего по отношению к биосфере человек призван быть деятельным организатором, т. е. инициатором и создателем гармонии, а не пассивным приспособленцем к готовым, неизменным условиям. Прошлого уже не вернуть, и гармонизация возможна только при *обоюдном* созидательном обновлении обеих участвующих сторон. Но самое важное и принципиально ориентирующее всю нашу возможную работу, направленную на гармонизацию между человеческой и внечеловеческой действительностью, заключается в том, что эту проблематику нельзя сделать не только разрешимой, а и верно поставленной, если не исходить из самой объективной диалектики. Никакая конечная системность не даст нам достаточных условий для подлинной гармонии, – таковые условия таятся лишь в бесконечных векторах устремлённости космогенеза как открытой в беспредельность *сверхсистемы*. Только отправляясь от этой последней и только в ней ища и находя высшие критерии и, главное, ценностные измерения, по которым призван развёртываться каждый из сгармонизированных между собой процессов становления, мы сможем наладить также и все относительные и частные взаимоотношения между собой, с одной стороны, и всей неисчерпаемо богатой и

многомерной иерархией космических сред и факторов, известных нам и ещё неизвестных.

Но где же, спрашивается, искать и открывать параметры указанной беспредельной сверхсистемы, лишь отправляясь от которой мы способны справиться также и с нашими здешними и теперешними трудностями? Отнюдь не только посредством естествознания – астрономии, астрофизики и тому подобных дисциплин, оперирующих весьма большими числами. Надо ещё не забывать и о том, что многогранная и многоликая *культура* человечества являет нам множество таких уникальных «призм», в которых своеобразно преломляются и могут быть «удовлены» универсальные характеристики беспредельной объективной диалектики. С человека перед лицом всего остального космоса именно потому и может быть многое спрошено, что ему весьма многое дано – ему дано посредством уникальных формообразований своего предметно-созидательного творчества выявлять и как бы ухватывать универсальные диалектические предпосылки, которые он воспроизводит и наследует в своём творчестве. Творчество – вот истинное окно в беспредельность. Однако чтобы это окно не обратилось в нечто обманчиво подменяющее искомые дали нашими же собственными проекциями, т. е. антропо- и социоморфными образами и чертами, чтобы это окно не превратилось в зеркало, отражающее нам нашу же собственную ограниченность, – для этого надо в корне преодолеть весь и всякий субъективизм, всякий геополитический (что только чуточку пошире) центризм, т. е. *антропоцентризм*, начинающий с самого себя и своё абсолютизированное «Мерило» налагающий на всю Вселенную, как на якобы предназначенную служить нам. Человек призван не замыкаться на себе же самом, подчиняя и покоряя Вселенную, но быть объективно *самокритичным* соратником объективной диалектики Вселенной во всех её неисчерпаемо богатых возможностях и перспективах. Следовательно, человек в своём созидательно-творческом призвании должен быть посвятившим себя служению диалектике в её беспредельности. Она заслуживает именно такого к ней отношения, а не низведения до подсобного инструментария, до пособия и средства. Ценностная объективность – вот что позволит человеку справиться со своим высоким предназначением.

В настоящее время было бы ещё рано пытаться более «дефинитивно» излагать идею гармонической системности или требо-

вать от её характеристики, чтобы последняя имела такие же законченно чёткие контуры, как и привычные нам, хорошо «обкатанные» достояния нашего познавательного обихода. Эта идея нуждается пока ещё в явной неокончателности и открытости подхода, к ней. Однако некоторые недоразумения следует предупредить, что лучше всего выполнимо посредством историко-культурных критических сопоставлений. Речь не может идти здесь о сколько-нибудь развёрнутом историческом очерке, ибо для этого нужны были бы весьма широкие, многоаспектные исследования. Ограничимся лишь минимумом важных для сути дела вех.

Прежде всего надлежит проводить различие между объективно присущими человеческой субъектности и таящимися в её сущностных силах *потенциями* гармонически-взаимного отношения к другим и через них ко всему Универсуму, с одной стороны, и символическими *воспроизведениями* и претворениями этих потенциалов художественным, мифологическим или познающим мышлением (в произведениях, уже отделённых от прямого произведения-поступка). Первые суть истоки (хотя и не первоисточки), вторые же служат лишь выразителями, опосредствующими бытие первых, как бы они ни были несравненно дороги нам своей гениальной уникальностью. Именно такова – и это гораздо больше, нежели «пример», – полифоничность в музыке И. С. Баха, истинное понимание которой должно восходить и возвращать нас к пробуждению истоков реально-жизненных полифонических отношений. Таково же «многоголосье» самостоятельных личностных миров и их судеб в романах Ф. М. Достоевского.

Верно, конечно, что идея гармонической системности вырастает из наследия В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, К. Э. Циолковского, в созданной ими тенденции к синтезу геологии, биологии и других подобных наук с астрофизикой, тенденции к космической переориентации исследований. Верно, что именно указанное наследие есть *ближайшая* опора для нынешнего выдвижения и развития проблематики гармонической системности в глобальной экологии. Однако важно видеть и то, что наиболее полное своё звучание указанная тенденция к космической переориентации, а особенно ценностный её аспект, получает в гуманитарно-культурном контексте, включающем в себя напряжённейший нравственный поиск и утверждение полисубъектности, или полифоничности (причём отнюдь не только внутри «хронотопа

романа») Ф. М. Достоевским, а равно и универсально применимый принцип общения, который вынашивался педагогической мыслью таких светочей, как Я. А. Коменский, Януш Корчак. При этом мы ничего бы не поняли в принципе общения, если бы привносили сюда либо расхожее обыденное житейское, либо социально-психологическое представление об общении. Речь должна идти отнюдь не об информационных контактах и не о психологических взаимодействиях, которые сами по себе могут и не выражать и не создавать никакой внутренней общности, но о глубинном общении, о полифонии судеб и взаимности сущностей, их «свечении друг в друге», об абсолютной сопричастности их бытия друг другу, что прекрасно схвачено А. А. Ухтомским в его нравственно-философских «Письмах»¹, а также концептуализировано по-своему в идее онтологически первичного отношения (или «логоса») «Я – Ты»⁶). Глубинное же общение обычно находится в обратном отношении с поверхностной коммуникацией и её технической вооружённостью массовыми посредниками-приборами.

Нельзя не вспомнить также о тех, кто провидел именно гармонические отношения при обращении к детству, раскрывая в нём особенный мир, способный питать собой всё наше творчество, если только мы сохраняем верность «вечному детству» (Р. М. Рильке), если сокровенный ребёнок продолжает жить в нас (Л. Н. Толстой, Ингмар Бергман, Г. К. Честертон).

Принцип полифоничности в его методологическом значении известен у нас главным образом через работы М. М. Бахтина и в его интерпретации. Ценность его исследований по Ф. М. Достоевскому² несомненна, и они получили заслуженное признание у нас. Особенно важны его сочинения, собранные в книге «Эстетика словесного творчества»³. Однако его интерпретация полифоничности по двум весьма существенным пунктам нуждается в последовательной критике и отмежевании. Во-первых, вместо того чтобы увидеть в полифонических отношениях возможности необходимого развития и совершенствования концепции диалектики и, более того, *высшую* диалектичность, М. М. Бахтин противопоста-

¹ См.: Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973. С. 384 и далее.

² См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4. М., 1979 (1-е изд. – 1929 г.)⁷.

³ См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979⁸).

вил полифонизм диалектике, причём не только монологической, панлогистской концепции Гегеля (что справедливо), но и диалектике вообще, становлению вообще. Во-вторых, полифоничность М. М. Бахтин выдвигает и защищает только в противовес редуционистской однолинейности, стирающей многоликость, но не в противовес хаотизирующему атомизму самодовлеющих и замкнутых в себе «единиц», не признающих над собой никакой сверхгармонии. Он делает ряд уступок *плюрализации*, которая на самом деле совершенно чужда полифонизму. Это толкование наследует Вяч. Иванову, выведившему многоликость из хаоса, из дионисийского начала, что категорически неприемлемо. Но, как можно с благодарностью отметить, сам же М. М. Бахтин немало дал и для преодоления такого истолкования.

Кроме того, нередко полифонические отношения называют диалогическими. Это требует весьма осторожного и осмотрительного подхода. С одной стороны, диалог, вообще говоря, может и не быть вписанным внутрь какой-либо гармонической системы, не быть ориентированным на имманентность ей, какова бы она ни была. В таком качестве он явно не принадлежит к нашей проблематике. Это просто совсем иная тема. С другой стороны, распространено также и такое истолкование диалога, идущее отчасти от К. С. Станиславского, когда междусубъектность полностью «переселяется» внутрь *одного* субъекта и именуется «*внутренним диалогом*». Но когда диалог становится *только* внутренним, когда внутренний, интраиндивидуальный его характер делается его атрибутом, тогда он непоправимо *монологизируется*. Хотя это великая сила – сила саморефлексии, особенно самокритической, направленной на выработку в себе «внутреннего человека», но это совсем не то же самое, что полифоническое общение, таящее в себе неисчерпаемо богатое объективное содержание, отнюдь не редуцируемое к «внутренним» самоотношениям, в том числе и запредельное для всех наличных сущностных сил и способностей индивида на каждой данной ступени его совершенствования и при каждом его исторических культурных предпосылках. Если учитывать всё это, то возможно и применение термина «диалогичность» в известных строго оговоренных границах, лишь бы это служило главному – идее гармонической системности.

* * *

Марксистское решение глобально-экологических проблем, включающее в себя применение развиваемой диалектики как концепции, – диалектики, обретающей бóльшую адекватность как экологической ситуации, так и, через её посредство, всей неисчерпаемой, объективной, многоуровневой диалектике Вселенной, – начинается не с каких-то отвлеченностей, но с предпосылок и решений проблем сугобо социально-исторических. Объективный подход к ценностям, вскрывающий их корни в объективной диалектике, позволяет строже видеть всю неуместность и экологическую неправомерность такой антагонистической формации, какой является капитализм. Последний ныне несёт в себе средоточие всех пороков экологически неадекватного поведения человека: хищническое потребительство, плюралистский нигилизм к всеобщим заботам и создававшимся веками духовным ценностям, а более всего – безудержную милитаризацию. Отвергнуть логику антагонирования и утвердить логику мирного соревнования на-сущно важно как с точки зрения экологии, так и с точки зрения объективной диалектики вообще.

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ГЛУБИННОГО ОБЩЕНИЯ

Предвосхищая то, к чему должно прийти последующее изложение, заранее спросим себя: если бы всё земное человечество и каждый из нас, людей, обладал бы неущербной и неутрачиваемой, достаточно развитой культурой глубинного общения, то смогли бы мы и не прийти к столь трагически грозной для нас всех глобальной ситуации? Смогли ли бы мы избежать тех исторических тенденций, которые ныне ведут пока лишь к её всё большему обострению по всем её главным трём измерениям: чреватой тотальным самоубийством вооружённости; экологической неадекватности и, следовательно, космической неуместности слишком многих черт нашей цивилизации; наконец, опасности личностной деградации, т. е. своего рода энтропии души и духа? Смогли ли бы мы миновать всё это? И, если не поздно, то ещё сможем ли преодолеть и превозмочь в себе самих все подобные тенденции, если только заново откроем для себя и станем претворять в себе те необычные для нас возможности, те духовные сокровища, которые присущи культуре глубинного общения? Сам смысл этого вопроса делает излишними и жалкими в их малости любые словесные оценки, любые патетические выражения, которыми мы могли бы попытаться выразить значимость его в нашей судьбе: она настолько велика, что, вместо отвлечённого оценивания, лучше бы сразу же попытаться разбудить в себе способность на деле откликнуться на этот смысл – откликнуться не одним лишь познающим умом, а *всею своею жизнью*, максимально практически, дабы выполнение в поступках не отставало от разумения. По правде сказать, если установки на целостное, всежизненное приятие в нас вовсе нет, если расположенности к такому приятию мы в себе нисколько не имеем, то и адекватную расшифровку смысла обсуждаемой здесь проблемы и верное вникновение в него мы не получим. Без искреннейшей установки *на правду поступка в его конкретности*, на правду самого поступка, а не идеи о нём! – за проблематику глубинного общения лучше бы вовсе и не браться...

Конечно, верно, что смертельная угроза, таящаяся в каждой из глобальных проблем, и крайняя трудность их положительно-го решения касаются совместной судьбы человечества и в этом смысле они *социально-историчны*. Однако их исторический, общесоциальный характер отнюдь не ставит их в какое-то отрешённое от каждого индивида положение, не замыкает их в некоем, якобы изолированном от каждой личности, отчуждённом от них пространстве. Напротив, это – в высшей степени личное дело каждого, и громадность их масштаба ничуть не должна заслонять совершенно необходимого при подходе к ним принципа: «*Начать с себя!*»

Размышления над путями земного человечества давным-давно приводили к выводу, справедливость которого особенно рельефно выступила теперь: к числу существеннейших всепронизывающих и коренных недостатков, а лучше бы сказать суровее и жёстче: пороков рода людского следует отнести глубинную *необщительность* каждого из нас и всех нас, вместе взятых, как совокупности. Только определённая *мера* такой общительности и сущностной открытости оправдывала бы собою определённую, ей адекватную *меру* нашей развитости: нравственной, художественной и особенно – познавательно-технической.

Между тем никакой даже сколько-нибудь приблизительной адекватности друг другу таких мер нет, и – хуже того – нарастает от века к веку *дисгармония* между ними, а как следствие – также и между остальными сферами культуры. Поэтому картина такова: наша необщительность или крайняя ущербность, граничащая с почти полным отсутствием глубинного общения, выступает и проявляется через взаимное *не соответствие* степеней развития прочих сфер культуры, через их рассогласованность между собою. Это находит себе дальнейшее проявление и преломление в том, что и внутри каждой той сферы культуры, которая получила известное развитие, происходит внутреннее расслоение – по степени подлинности, или аутентичности, причём всё больше и больше *нарастает самый низший слой* – слой минимальной подлинности, где культура превращается в некультуру, в её самоотрицание и подменяется её суррогатами, лёгкая потребительская доступность которых обратно пропорциональна их смысловой содержательности (продуцирование и использование средств удовольствия). В этом низшем выражении вырожденной культуры,

или даже *анти-культуры* последняя прямо и резко направлена на всестороннее *разобщение*, на *разрушение* самих возможностей глубинной общности между эпохами, континентами, обществами, социальными группами, людскими типами, индивидуумами, между мировоззрениями, образами жизни, а посредством всего этого – между человечеством и всей остальной Вселенной, между внутренней сущностью каждого человека и неисчерпаемой никаким бытием, беспредельной объективной диалектикой Универсума, объемлющей собою все возможные культуры Мегамира... (Здесь не подлежит рассмотрению вопрос о том, какие формации какую лепту внесли в насаждение псевдо-культуры и анти-культуры; о том, какую разрушительность принесли с собою классово-антагонистические общества, достаточно известно.)

Чтобы видеть в себе некий недостаток или изъян – видеть, что *нечто* ущербно, нужно всё же иметь внутри себя хотя бы сколько-то этого *самого нечто*, иметь какой-то его осязаемый минимум. Ибо только тогда мы способны замечать у себя недостаток, скажем, ума или вкуса или совести, когда в какой-то степени всё же обладаем тем, другим или третьим. Если же кто-то, увы, полностью или почти полностью лишён некоего атрибута, то едва ли способен сам объективно оценить свою ущербность: ниже минимума наступает состояние самоудовлетворённости и псевдоблаженства, когда кажется, будто больше ничего и не надо... Особенно это касается именно глубинного общения: когда способности к нему меньше минимума, тогда перестаёт беспокоить и исчезает из поля внимания сама проблема его обретения и восполнения. Хуже того, привычка жить в ситуациях его отсутствия делает нас невосприимчивыми к этой проблеме. Мы уже перестаём чувствовать себя *покинутыми даром* общительности глубинно-сущностной и в своей привычной бездарности к нему оказываемся слепы и глухи к любому голосу, о нём напоминающему. Поэтому вести речь о глубинно-сущностном общении и пытаться повествовать о нём необычно трудно: приходится в максимальной степени идти наперекор житейскому здравому смыслу с его стереотипами и преодолевать инерцию хорошо затверженных и обкатанных формообразов. Ясно, что в таком деле без сотрудничества с участливым читателем никак не обойтись.

Начнём с той сферы культуры, которая (с чем, можно надеяться, все согласятся без особенного труда) уже давно выступает

как наиболее масштабно развитая, признанная в её успехах и получившая преобладающее место по её влиятельности в культуре большинства членов общества, а ещё больше – в её действенных приложениях к уровню цивилизации: такова сфера познания и его практического производственного применения, или, говоря чуть менее строго: *науки и техники*. Назовём её – *техно-когнитивной культурой*. Её перевес, её первенствующая значительность, её преобладание кажутся несомненными. Однако даже при простой констатации этого преобладания велик риск впасть в апологию, чреватую непониманием самого этого факта как такового. Дело в том, что *относительный* перевес техно-когнитивности по сравнению с художественностью и нравственностью, перевес, подтверждаемый постепенно нараставшим и затем бурно усилившимся процессом научно-технических нововведений, особенно в XX в. и его последние годы, есть феномен вовсе не какого-то более высокого качества, которое именно благодаря своей большей *собственной* высоте в абсолютном смысле обрело оправданное положение *качественного приоритета* и господства над иными сферами культуры: художественностью, нравственностью... По сути своей этот перевес, какое бы головокружительное впечатление он ни производил в его наиболее броских, массово-тиражируемых проявлениях, тем не менее есть перевес только и сугубо относительный: он – показатель нашей *неразвитости*, нашего несовершенства во всех *иных*, не техно-когнитивных измерениях, во всяком случае – большинства нас, людей, в каждом обществе и в каждой социальной группе. Никакого непревратно выступающего, не сопряжённого с превратностью приоритета техно-когнитивности (и его преобладания) вообще не может быть, ибо собственные *качества* ценностей познания, с одной стороны, ценностей художественных, с другой, и ценностей нравственных, с третьей (а о глубинной общительности тут и говорить не приходится!), друг с другом прямо несопоставимы и несоизмеримы, сущностно *иные*, будучи именно *разными измерениями* многомерной культуры, и поэтому обретать действительный приоритет и преобладание в каждой из этих сфер может только нечто свойственное ей же самой, только сродственное ей, а отнюдь не пришедшее из сферы соседней, инаковой. Грани своеобразия между ними непреходимы посредством простого переноса и наложения достояний одной сферы на иную. Следовательно, если вопреки этому

всё же явственно имеет место *факт* преобладания техно-когнитивности, то говорит сей факт совсем о другом: он свидетельствует как раз *против* высоты качества внутри сферы, наделяемой господством или перевесом. Почему? Да потому, что притязать на оттеснение и замещение собою иных сфер способна лишь некая заведомо неполноценная в себе самóй, узкоограниченная и грубая, претерпевающая извращение и овецнение, *ущербная* – техно-когнитивность, идеологией которой выступает сциентизм. Напротив, познавательная культура высокая и тонкая, творчески адекватная самой себе и аутентично реализуемая в обществе, способна, никоим образом не притязая на перевес, лишь вызывать, пробуждать, требовать рядом с собою *также и иную* культуру – в полифонической гармоничности с собою.

Итак, опьянённость успехами в сфере техно-когнитивной и склонность современного человека чрезмерно уповать на эти успехи и на их применимость также и за пределами этой сферы, даже в жизни вообще, – эти факты говорят как раз о недостаточной высоте познавательной культуры, о её уродливой редуцированности к наиболее грубым и доступным слоям. Однако и само познание тоже виновато в таком с ним обращении: век за веком наука проникала туда, куда легче было проникнуть при сохранении её стиля, норм и методов, её парадигмальных ограничений; она брала за свой предмет преимущественно то, что легче и проще обращалось в её предмет – в первую очередь лишь *объектно-вещный* уровень бытия: она стремилась всякий раз к максимальной экспансии вовне, к редукциям реальности и экстраполяциям методов, лишь бы преуспевать в устремлении *вширь*, к универсализации однажды выработанного способа освоения мира, к познавательному и техническому своемерию, всячески охраняя парадигмальную инерцию. Отсюда – те кризисы в её развитии, лишь посредством которых происходило *вынужденное* преодоление парадигмальной закрытости и своемерия, преодоление инерции и упрямой приверженности к чему-то такому, что прежде провозглашалось «единственно научным методом». Сколько их было – этих «единственно научных методов»! Сколько раз нужно было приходиться к печальному концу универсалистских притязаний, чтобы теперь наконец *начало* складываться признание *принципиальной разноравности и полипарадигмальности* познания!

Однако, если в познании нет и не может быть никакой однажды найденной и навсегда незыблемой привилегированной пара-

дигмы, если парадигм всегда в принципе много (как бы ни доминировало влияние какой-то одной из них и как бы сильно мы ни держались за неё), если ко всякому богатству парадигм всегда в принципе возможно присоединить ещё одну, радикально иную и парадоксально неожиданную, то фундаментальные проблемы познавательной культуры тем самым вызывают и делают необходимым наше обращение к какой-то глубинной культуре *взаимоотношений, взаимосотнесения и гармонически-полифонического* единения всех возможных парадигм без ущерба для каждой – к культуре глубинного общения, как к чему-то гораздо большему, нежели психолингвистические контакты... Ибо необходим какой-то онтологический общий знаменатель, какое-то гармонизирующее общее начало, которое было бы предельно творчески открытым и в атмосфере которого могли бы быть соизмерены кажущиеся несоизмеримыми максимально далёкие парадигмы. Такое онтологическое объединяющее начало не может быть чем-то покоящимся, готовым, данным в его оформленной завершенности и окончательности нам всем, напротив, оно должно быть в высшей степени проблематизирующим всякое бытие – даже кажущиеся весьма прочными и законченными наши фундаментальнейшие достояния. Как мы увидим в дальнейшем, подобному долженствованию как раз и отвечает глубинное общение: оно приводит нас к встрече и притом именно онтологической встрече с чем-то большим, нежели любое *наше* достояние.

Какие тенденции, присущие современной науке, ведут к тому, чтобы внутри неё стала чувствоваться необходимость выхода к глубинному общению? Конечно, это не тенденции к засилью репродуктивных, прикладнических и ситуативно-утилитарных функций, к отходу от фундаментальных исканий ради торжества исследований на заказ, в пределах извне ставимых задач, к превращению познавательной деятельности во всё более частичную, лишённую стратегического смысла, нивелированную и стандартизированную, овещённую и комбинированную по подобию фабричного производства, всё больше отдающуюся в объятия логики *хитрости*: редукции и подчинения высшего и сложного – низшему и простейшему, сиюминутным эффектам, и продающуюся за награды... Нет, напротив, это тенденции к выявлению наукой бывших «за её спиной» культурно-исторических предпосылок и её гуманитарного характера даже в самых негуманитарных, от-

влечённых предметах, к превращению таких предпосылок в важные рабочие ориентиры исследований, к их гуманитаризации, к установлению необходимого содружества с художественностью и нравственностью, к экологизации, космизации и аксиологизации когнитивных процессов, предмета исканий и исследований, самого знания о предмете – настолько, что ценностные измерения уже входят в этот предмет и признаются как неотъемлемо ему присущие, наконец, к обретению такой аксиологической позиции, которая изначально уже не *субъект-объектная*, а *междусубъектная*¹: позиции онтологического «диалога» с природой, с действительностью вообще. Переход на такую, «диалогическую» (или, вернее было бы сказать, *поли-логическую*) позицию ныне уже со всей прямотой и недвусмысленностью провозглашается самими ведущими учёными-естественниками: «Естественные науки нельзя рассматривать лишь как проекты господства над природой. Они ведут с нею также и диалог, целью которого, вовсе не является подавление одного “собеседника” другим... Науки обнаружили необходимость диалога с природой... диалога с открытым миром...»² Начавшееся усвоение самую специальную наукой начал бытийственной взаимности и ответственности человечества и каждого человека перед всею Вселенной, перед её беспредельной диалектикой обещает непредсказуемо серьёзные переориентации и сдвиги в ней, в её концептуализациях, в её парадигмах, – оно делает сами специально-научные истины в гораздо большей степени способными участвовать в духовном мире их субъекта, вместо того чтобы оттеснять собою и заслонять духовность и многознающим учёнейшим теоретизмом, как это, увы, нередко бывало и бывает.

Однако как бы далеко ни зашла когнитивная, научная культура на путях самоочищения от грубостей овецняющего технизма, преодолевая шоры объективистских редуций и универсалистского самодовольства, на путях вбирания в себя всё более богатых самокритически-гуманитарных, экологически отзывчи-

¹ См. об этом подробнее в работе автора данного текста «Диалектика творчества», деп. в ИНИОН № 18609 от 1 ноября 84.

² Пригожин И., Стенгерс И. Возвращённое очарование мира // Природа. 1986. № 2. С. 87, 98. Кстати сказать, в той же статье содержится ещё и акцентированное внимание к тому «уроку мудрости», что неизбежна множественность точек зрения в науке, а также к её гуманитаризации (см.: Там же. С. 91).

вых и вообще безусловных ценностных содержаний, как бы высоко она ни поднялась, интенсифицируя в себе всё более духовные качества, всё же, оставаясь созидательницей особенного рода условных произведений – знаний, – она никогда не сможет *заменить* своими собственными, внутренними достояниями той междусубъектности (безусловной в её действительных претворениях), от которой она сама более или менее неявно, косвенно, подспудно питалась потенциалами устремляющей энергии, но которая навсегда остаётся чем-то принципиально иным, инаковым, *независимо* от познания сущим. Более того, познание остаётся *зависимым* от междусубъектности в самом изначальном, вновь и вновь животворящем его императиве-импульсе: в устремлённости к исканию (а тем самым косвенно – и к исследованиям), к разысканию истины как чего-то абсолютно и всежизненно насущному, без чего судьба не может состояться и человек не может пребыть самим собою, т. е. истина как нечто безусловно и *незаменимо обязательное*. Вот эта обязательность истины, эта *первичная жажда правды* во все не есть нечто умещающееся внутри лишь когнитивной сферы культуры. Эта жажда правды-истины питает собою и вызывает к жизни собственно познавательное устремление, даёт ему основание, но изнутри познания и в его пределах она не поддаётся ни обоснованию, ни выведению, ни установлению в её неременной и незаменимой обязательности – не в качестве отвлечённой, а именно для каждого и *вот для меня конкретно!* Как показал в своё время Э. Гуссерль, обязательство стремиться к истине не имманентно гносеологическому отношению, но предполагается последним. Императив, идущий изнутри человеческой сущности: *жить в истине*, – может породить из себя познание, но само по себе познание никогда не порождает такого императива, ибо оно *недостаточно* для этого, оно менее многомерно, чем онтология *поступка-события*, оно беднее и принципиально слабее его¹... Но даже и поступок-событие не обладал бы достаточной порождающей мощью императивной обязательности, если бы не междусубъектность самой сути его, если бы не общительность – глубинная общительская суть поступка как онтологически первичного

¹ «Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает её долженствование, этот момент... невыводим отсюда; он может быть только извне привнесён...» (Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 85).

по сравнению со всяким произведением. Не что иное, как именно субъектная, *кому-то* направленность и ценностно-ответственная устремлённость, а через посредство этого – онтологическая себя-адресованность совершающего поступок человека другим и в их лице всему Универсуму – вот что придаёт поступку качество быть источником безусловной императивности в искании истины, вот откуда исходит жажда истины.

Обратимся теперь к *художественности*. В отличие от сферы познания, где парадигмальное многообразие долго не признавалось или преуменьшалось, художественная культура издревле получила широкое признание как обитель едва ли сопоставимых и соизмеримых феноменов, – здесь многообразие скорее бывало преувеличено – даже до степени утраты той объединяющей общей гармонии, которая должна была бы удерживать внутри своей атмосферы все самые непохожие друг на друга лики. К великому сожалению, далеко не только в вульгарно-вырожденных формах и явном псевдо-искусстве (скажем, типа «кич») многообразии имеет тенденцию к полному разбеганию друг от друга прочь, в дисгармонию, в некую безотносительность к какому бы то ни было гармонизирующему единому пра- или пробобразному началу, т. е. тенденцию самохаотизации под знаменем анархического культа оригинальничания. Увы, даже и во многих весьма содержательных произведениях искусства, заслуживающего имени классического, тяготение к общекультурным и транскультурным общим знаменателям присутствует нечасто, скорее – как исключение из привычного правила. Поэтому художественная многоликость не выступает – в противовес познанию – как зывающая собою, самым своим фактом к поиску глубинного общения, к сфере межпарадигмальной общности, к над-парадигмальной сверхгармонии. Кажется, будто самая специфика искусства оправдывает самозамкнутость внутри ограниченного социума¹, как самодовлеющего и самоцельного организма, – достаточно лишь выразить его как нечто окончательное и последнее – выразить и служить его самоутверждению. В крайнем случае эти пределы самодовления расширяются до общечеловеческих, но с тем бóльшим основанием консолидируется *свое-центризм* земного бытия: коллек-

¹ См.: Хамидов А. А. Становление // Диалектическая логика. Общие проблемы. Алма-Ата, 1986. С. 386 и далее (критика *социумо-центризма*).

тивный антропо-центризм, и тогда красота тем более категорически дезонтологизируется вместе со всеми прочими эстетическими категориями. Последние превращаются в нечто сугубо имманентное человечеству – в противовес якобы начисто бесхудожественному внечеловеческому Универсуму. Художественное творчество, порождающее произведения самых различных парадигм, и всё «движение становления», которое в них себя реализует, провозглашается безотносительным к чему бы то ни было, следовательно, имеющим *внутри* себя абсолютное Мерило. Так своецентризм венчает себя возведением своего собственного, на себя замкнутого самостановления в якобы *абсолютное*, т. е. не нуждающееся ни в каком *инаковом* бытии «*по ту сторону*» себя, если оно не поддаётся редукции к *фону* для саморазвёртывания. Так вся Вселенная сводится к пустому холсту для человеческого автопортрета...

Однако высокое искусство противостоит подобного рода дезонтологизации красоты и утверждает непрестанную встречу человеческого художественного развития с внечеловеческим, универсальным. Общий знаменатель, общий корень (и полифоническая атмосфера) всех ликов не может не быть онтологическим, беспредельно глубоким – уходящим в неисчерпаемость объективной диалектики. Такова тональность духовных разысканий философской романистики, особенно Ф. М. Достоевского. Таков поздний Рембрандт, в видении которого наше бытие предстаёт как своего рода витраж, пропускающий сквозь себя свет и питаемый им. Таков Р. М. Рильке, воспевающий устремлённость человека *не к своей победе*, но, как раз наоборот, – *к поражению* своей ограниченности и своей собственной, ещё своемерной правоты – перед лицом чего-то бóльшего, более высокого, более духовного, ибо именно такое, искомое и желаемое поражение и дарует истинно достойный новый расцвет всех сил¹, – уже отнюдь не своецентричных, неприсвоимых своемерием, истинно взаимных, диалогичных, внемлющих всему бытию Вселенной. «Любой предмет взывает: “Вникни, чувствуй!”//Любая тропка молит: “Сохрани!”//... и я сам хранитель.// Прекрасный мир, моих волнений зритель,//рыдает дивно на плече моём». «...И голос твой, что прозвенел в тиши,//в тех звёздах отдалённо отзовется»./«Безмерной далью близость обернётся,//и

¹ См.: Рильке Р. М. Созерцание //Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 271.

эта даль нас вновь соединит»¹. Так Анаксагорово «Всё во всём» (В 5) конкретно оживает в Тютчевом: «Всё во мне и я во всём»², – в той истинной взаимности, когда утончившаяся *внемлемость* к Книге природы, исполненной неисчерпаемых смыслов (ибо она – совсем не то, что мы своемерно о ней «мним»), делает возможным состояние глубинной, полной *услышанности* и запечатлённости в непреходящем: «Был ли ты природою забыт?// Благостной земле шепни: “Я – вечен” // Быстрой влаге вымолви: “Я – тут”»³. А эта бытийственная услышанность всего того, что есть в нас – явного нам и неявного, – в свою очередь, рождает в нас всё более и более глубокую нашу *внемлемость* ко всем *инаковым* «языкам» сущего:

«Сердце, миг от вечности наследуй
В час, когда по зову бытия
Собрались на древнюю беседу
Звёздный мир, морской прибой и я!»⁴

Но едва ли превзойдённым ещё кем-либо из людей проникновенным свидетельством о нашей способности к такого рода «древней беседе» следует признать то, что поведал нам богатейшим из всех доступных нам языков – языком музыки – Себастьян Бах. Согласно характеристике, данной Альбертом Швейцером, Бахово музыкальное искусство при всей его личностности одновременно и сверхлично, так что в его судьбе оживают жизни многих времён и эпох и встречаются духовности... «Все художественные искания, стремления, желания прежних, равно как и современных поколений сосредоточились и творят через него»⁵.

Хотя и познание по сути своей обладает не только деятельностным характером, но и (не редуцируемым к нему) общительским характером, всё же в искусстве этот последний выступает с меньшими опосредствованиями и преломлениями через объективации: лично-персонажно, олицетворённо, с более явным

¹ Там же. С. 313. *Он же*. Лирика. М.; Л., 1965. С. 227, 233.

² Тютчев Ф. И. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1980. С. 81.

³ Рильке Р. М. Сонеты к Орфею // *Он же*. Новые стихотворения. С. 308. Ср.: Свасьян К. А. Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 287.

⁴ Балтрушайтис Ю. Дерево в огне. Вильнюс, 1969. С. 415. Ср.: Орехов В. Сотвори мир, документальный фильм о художнике В. Т. Черноволенко.

⁵ Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. М., 1965. С. 5.

выражением напряжённой адресованности смысла произведенческого – смыслу поступка конкретного человека. Эта обращённость к полноте бытия каждого, правда, присуща и познанию в его высших, духовно-насыщенных содержаниях, однако обращённость через художественный вкус и заразительную образность художественного хронотопа оказывается более «блискодействующей», чем через посредство постигающего в понятиях разумения... Высокое искусство явственнее обнаруживает звучание необезличенного зова к общительности, к её глубинности. Эта последняя предстаёт не как рассредоточенность на контакты с окружением, не как захваченность и одержимость внешним потоком событий, не как некая экстравертированность – псевдопризвание быть человеку специалистом по всяческим чуждым делам, не ведая своих собственных, – нет! Напротив, глубинность предстаёт как прежде всего нуждающаяся в само-сосредоточенности. У поэта-философа Мигеля де Унамуну требование сосредоточенности получило замечательно выпуклое изображение: «Иди... к каждому в отдельности... Будь больше исповедником, чем проповедником. Общайся с душой каждого, а не с обществом в целом». «Сосредоточься, чтобы излучать; дай себе наполниться, чтобы потом излиться, сохраняя источник... отдавая себя, скажи: “Я отдаю с собой всю Вселенную. Для этого тебе придётся сделать себе вселенную – уйди искать её в глубине своей души. Вглубь!”»¹ Здесь мы видим воспевание самоуглубления, доходящее до того, что предваряющее условие сосредоточенности заслоняет собою то, ради чего это условие требуется: другого, других. Здесь глубина превозносится до степени забвения того, *глубиной чего же* она должна быть – глубиной междусубъектности, а вовсе не одной единственной и одинокой души, горделиво притязающей вместить в себе вселенную... Здесь не хватает самого главного – *доминантности* на других: на каждого из тех самых других, к кому призывалось идти, и на всех, вместе взятых; не хватает *приоритета* взаимности и сопричастности над самоустранением души в самой себе.

Одной из причин такого недостатка служит как раз то, что зов «Вглубь!» обретает своё преимущественное пространство *внутри* лишь произведенческой, особенно – художественно-произведенческой сферы, в границах условно-касталийской романтической «страны» (в смысле Германа Гессе):

¹ Унамуну М. де. Избранное. В 2-х т. Т. 2. Л., 1981. С. 234, 235 – 326.

«Удел наш – музыке людских творений
И музыке миров внимать любовно,
Сзывать умы далёких поколений
Для братской трапезы духовной»¹.

Такое разыгрывающее себя самого культурулюбивое касталийство из-за своей произведенческой условности, из-за пребывания внутри своего собственного хронотопа остаётся лишённым той безусловности, которая начинается *по ту сторону* противоположности между внежизненной культурной Касталией и внекультурной «жизнью» – там, где царит суровая и необратимая логика встречи во всей правде бытия каждого – со всем Универсумом, где в лице каждого уникального вот-этого-Другого нам являет себя как через посредство своего посланца и свидетеля вся универсальная, неисчерпаемая объективная диалектика Вселенной, вся её Беспредельность. Столь суровая безусловность царит лишь в сфере *поступков*, совершаемых по необходимости *посредством* каких-то произведений, с их помощью, но никак *не лишь внутри* них. Поступок объемлет собою все произведения, обогащающие собою правду логики его совершения, а косвенно – даже и те, в которых он выступает превратно, самоотчуждённо, негативно-бес-субъектно, но никакое произведение с его условным хронотопом не может вместить всего поступка.

Касательно познавательных концепций, научного теоретизма это понять легче: внутри них всё видится так, как если бы конкретного *вот-этого человека* могло бы и не быть вовсе, всё берётся от-решённо от обязательной именно *его* причастности Универсуму и от его уникальной ответственности в нём. Но также дело обстоит и с художественностью: хотя внутри эстетического отношения и мышления может быть по-своему отображена почти вся жизнь или жизненно важные черты вот-этого-человека, тем [не] менее, получаемое там отображение никогда не может обрести достоинство столь же полновесной, многомерно-конкретной действительности, как и прямой поступок. Подобно тому, как долженствование жить в истине или стремиться к ней уникальному субъекту в уникальный момент времени и на уникальном своём собственном месте в истории, нельзя извлечь из самого по себе познания, точ-

¹ Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 429.

но так же и долженствование жить в красоте и стремиться к ней нельзя обрести в пределах самого по себе художественного отображения. «Эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни... он предполагает внаходящегося, другого субъекта вживания»¹. Внутри границ художественного отображения, внутри произведенческой картины («эстетического рефлекса») возможно представить максимально полно очень многое из конкретного действительного поступка, но *кроме* его собственной безусловности, неповторимости и незаменимости, *кроме* претворяемой в нём необратимым образом, раз и навсегда рискующей способностью сделать свой выбор – перед лицом абсолютно обязательной со-причастности: *не-алиби*. Ибо переселяясь внутрь художественного изображения, человек извлекает себя из безусловности уникального выбора и помещает в *иной* хронотоп: выключенный из сферы прямых поступков условностью, выделенный и обрамленный «рамкой» произведения, сценического пространства и т. п. (даже если он разыгрывает пьесу всего лишь перед самим собой), где ещё можно «вернуться и всё переделать иначе»... Так, при эстетическом отношении и мышлении человек отстраняет себя самого от своего неповторимого места, уходит от своей со-причастности и своего не-алиби на некую дистанцию в сферу относительной необязательности, тогда как логика целостного поступка категорически запрещает любую установку на то, чтобы вернуться и переделать *потом* и в *ином* месте. Никакого переноса в некое там и тогда! Всё только под знаком неотвратимости выбора здесь и теперь!

Только под таким знаком неотвратимости выбора и рождается та *первичная жажда красоты*, которая обладает для субъекта ничем не заменимой и не восполнимой, не поддающейся никакой отсрочке обязательностью и диктует устремленность не к условному отображению, а к безусловному претворению этой красоты. Она-то и питает собою также и весь мир условно-произведенческих художественных отображений, дарует им живительный импульс. Но сама эта первичная жажда коренится в глубине онтологии междусубъектности, которая богаче, конкретнее, многомернее любого, даже самого близкого к ней богатства художественного.

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 93.

Однако, если теперь обратиться к собственно *нравственности*, то она-то не окажется ли всё же *достаточно* близкой к междусубъектности и входящей в её сферу, или хотя вполне родственной ей? Не превосходит ли она и познавательную, и художественную культуру своей приближённостью едва ли *вплотную* к совершенному поступку?

Не будем спешить с выводом, ибо здесь ещё больше риск впасть в подмену предмета нашего внимания. Ибо здесь ещё больше контраст и разрыв между разными слоями: между собственно нравственностью и тем, что известно, принято иметь в виду, что получило массовое распространение под её именем и что в течение многих веков замещало её собою. Прежде всего не забудем о многочисленных в любом социуме регулятивах, нераздельно слитых с нормами юридико-политическими, хозяйственно-производственными и даже вполне технологическими, – регулятивах, которые суть в своём роде *социо-моральные* нормы и обычаи. Прискорбно, когда *внеморальные* регулятивы отделяются от моральных и освобождаются от их влияния. И очень хорошо, когда нормы моральные привходят всё больше и больше в ткань общественных институтов и, главное, когда в них самих есть хотя бы минимальный отсвет высших и безусловно-абсолютных ценностей. Однако прикладной характер и ситуативные рамки не могут не сковывать, не преломлять, не ограничивать этого света, не сводить его к минимуму... Индивидуум призван привнести в любую ситуацию свет ценностей, но он слишком часто живёт, подменяя нравственную культуру той *моралью задним числом*, которая допускается к участию лишь тогда, когда уже слишком поздно: дело сделано – безотносительно к ценностям! – акт выбора уже состоялся, псевдопоступок уже произошёл или хотя бы решение о нём уже вынесено, и вот осуществляется некая наружная, косметическая обработка, некое подтягивание под нормы, некое обоснование и оправдание, одним словом – создание *способа казаться* более или менее моральным, который призван камуфлировать собою способ *псевдо-быть*. В самом лучшем случае здесь вступает ещё голос совести – укоряющий, горько-упрекающий и портящий всё счастливое благополучие. Но что можно исправить задним числом? Что можно исправить, если упрекающий голос бывает *вовсе не слышен до принятия решения* и если он вновь и вновь бывает *не приглашён к участию* в процессе его выработки и мотивировки?

В противовес всему этому речь должна здесь идти исключительно о той культуре нравственной мотивации, которая выступает как *работа совести, упреждающая дело*, – загодя и наперёд, даже с избытком, на случай возможного дефицита возможностей для рефлексии и взвешивания. Только такое упреждение поступка совестью впервые создаёт смысловое внутреннее пространство, – да и время! – для собственно ценностной самоотчётливой мотивации, для ответственного взвешивания и сурового суда над собою по высшему кодексу доступной человеку нравственной культуры. Только здесь живёт и действует полнокровно эта самая культура как таковая.

Заметим, однако, что, если эта культура берётся или притязает быть самодостаточной в пределах всего того, что людям явно дано в их земной истории – в пределах хтонического горизонта, – то она имеет всегда перед собой лишь *изъятый* из беспредельного контекста, из уз беспредельной значимости, исторически-локальный адресат (хотя бы и при иллюзии, будто общечеловеческое уже само по себе являет собой нечто абсолютное). Адресат её подвергнут *релятивизации и сужению*, тогда как в действительности из душевно-духовного мира каждого вот-этого-человека, вот-этого-ребёнка должна была бы проступить абсолютность и универсальность этического адресата, которая должна была бы иметь своё представительство каждым строго *над-ситуативное*, а лишь отпрявляясь от этого – также и применительно к ситуации любого конечного масштаба и протяжения, иерархически: сверху вниз. Хтоническая локализация и релятивизация не позволяют достроить эту иерархическую лестницу доверху, до беспредельности диалектики.

При ущемленном адресате наше нравственно культурное самоопределение и саморегуляция также оказываются ущемленными: мы почти всегда живём не в полном присутствии себя самих, но в неких лишь *частичных* поступках-делах – таких, которые все суть ещё не окончательные, все – более или менее «черновики» жизни, в надежде на некую будущую, более настоящую жизнь, которая, наконец-то, станет когда-нибудь жизнью-на-бело. Мы всё время малодушно позволяем себе хотя бы подсознательно надеяться на возможность «вернуться и переделать лучше», мы постоянно и неисправимо притязаем иметь какие-то щадящие условия, в которых допустимо снова и снова подменять поступок-«отрезание»

– неким полу-«примериванием», полу-«отрезанием». И это происходит вовсе не потому, что мы строго верны рекомендации: «прежде семь раз отмерь...», а скорее потому, что мы нерадивы и в «отмеривании», не выполняем его загодя и достаточно ответственно, а вследствие этого – постоянно пребываем в состоянии *неготовности* встретиться с необходимостью «уже отрезать». Между тем с усложнением всего социально-культурного процесса, с его невиданной интенсификацией и приближением к каждому человеку в его исторической судьбе *последних* вопросов его бытия, с невиданным обострением необходимости безотлагательно «уже отрезать», не имея никакой отсрочки, ныне стало нужно ещё гораздо больше повысить свою способность предварительно «отмеривать» – и не семь раз, но, может быть, даже семью семью раз. Однако такое повышение ответственности, бдительной ригористичности¹ и осмотрительности, такая обязанность всё больше «отмеривать» никому не даёт права вообще отойти от жизни в поступках, избежать требований «отрезать» и спрятаться от них в некоем длительном «отпуске», продлевая себе младенчество души и духа едва ли не до конца жизни, – нет! Мы непрерывно живём в поступках даже тогда, когда лишь учимся жить, а, поступая, непрерывно учимся поступать лучше, так что *наращивать* своё «семью семью раз отмеривание» возможно честно *только без отрыва от ответственных поступков, только одновременно неотлучно присутствуя* в их сфере. Строго говоря, на самом деле никому никогда так и не удаётся совершенно покинуть эту сферу, ибо даже крайне иждивенческая, безответственно-паразитарная жизненная позиция, какой бы активной она ни была в изопрённости выходит из любого положения *за чужой счёт*, тем не менее, имеет и свой собственный поступочный эквивалент – хотя бы и негативный, деструктивный. Тогда это – своего рода *анти-поступок*, разрушающий сопричастность, умерщвляющий её глубинные узы.

В пределах хтонически-замкнутого горизонта нравственная культура, или, равным образом, этика, взятая в её исклю-

¹ Симптоматична хитрость: в страхе перед ригористичностью *по духу* её подменяют карикатурой – ригоризмом *по букве*, по мёртвой форме, по ритуальности, даже фанатизмом, для которого нет загадок и тайн, но есть только мишени: козлы отпущения. Действительная ригористичность не ведаёт никаких стандартов-шпаргалок, но приемлет жизнь как повсюду и всегда уникально проблемную и загадочную, вызывающую к креативности – перед лицом каждого другого.

чительной лишь к людям применимости, не может быть чем-то бóльшим, нежели культура ущербно-частичных поступков, ущербно-частичной жизни. Она не может не сбиваться на апологию этой ущербности, этой ценностной невыдержанности, этой духовной немощи. Если же, вопреки этому, в ней всё же всерьёз утверждается категорически над-ситуативное добро, то его корни – корни его конкретно обязующего долженствования для каждого вот этого субъекта – уходят гораздо глубже, за её пределы. Внутри этики как таковой *достаточного* импульса, порождающего такое долженствование, найти, нельзя¹. Достаточным импульсом к нему сама этика заряжается лишь из той онтологии междусубъектности, онтологии ответственно-адресованных поступков, которая векторами своей устремлённости пронзает любой конечный горизонт. Только оттуда не может исходить та *первичная жажда добра, та воля и решимость жить в добре*, которая в свою очередь животворит также наделённую самостоятельностью нравственную культуру, а равно и этику. Только оттуда приходит, только там зарождается вновь и вновь обязательное для каждого вот-этого-человека долженствование: ценностное вообще, а поэтому и нравственное в особенности.

Итак, и познавательная, и художественная, и нравственная культура оказываются (каждая сама по себе) *недостаточными* для того, чтобы ценностно определить конкретное долженствование ответственного, полнокровного и полноценного поступка. Каждая из них взывает к необходимости чего-то такого, что обладало бы *большей объективностью* бытия своего, нежели любое бытие условно-произведенческое, либо частично-поступочное, – к необходимости онтологии междусубъектности как сфере самих целостных поступков в их взаимной безусловной адресованности. Другими словами: каждая из этих трёх областей культуры нуждается и предполагает, а тем самым и требует признать более глубокую, чем они сами, культуру, – культуру глубинного общения. Однако ещё может возникнуть вопрос: не способна ли философия выполнить миссию такой требуемой сферы, если она выступит не в какой-либо односторонней своей форме – как по-

¹«Этика не только не может обосновать факта долженствования, она сама этим фактом обоснована, всецело зависима от него» (Аверинцев С. С. Примечания //Бахтин М. М. К философии поступка. С.158).

знавательный панлогизм, или панэстетизм, или панэтизм, – но как всесторонний (полифонический) синтез, синтез без редукции, всех этих трёх областей в многомерное целое, будучи «живой душой» *всей культуры*? Проработка этого вопроса весьма благотворна для философии, ибо не только обостряет наше внимание к тому, чтобы научиться всегда удерживать *многомерность* начал *всей культуры*, всех её трёх областей внутри собственно философского мышления, а и приводит к различению, которое ещё гораздо важнее. Таково различение, с одной стороны, философии как концептуализаторства, как теоретического отношения, выразимого в философском *знании*, следовательно, на *произведенческом* уровне (трактатная, изучающая и повествующая, оценивающая и объясняющая философия, самое оценивание переводящее на язык истолкования), а, с другой стороны, *духовная практика* выполнения мировоззренческих культурных универсалий и философем, их прямого претворения в самом себе, их выверки на самом себе и выделявания себя в них, т. е. философия как *личностный опыт* творческой работы прежде всего над самим собой (поистине: «Начать с себя!») перед лицом *всей объективной диалектики Вселенной*. Касательно первой, *произведенческой* и *концептуализирующей философии* ещё раз прав М. М. Бахтин: «Ни одно теоретическое положение не может непосредственно обосновать поступка, даже поступка-мысли...» Ибо вот-этот-человек может, конечно, сколь угодно искренне соглашаться с концепцией, с её логикой, с её для себя убедительностью, более того – быть автором этой концепции, ещё более того – считать концепцию значимой для своего поступка в максимально возможной степени, но этого согласия, этого авторства и даже этой значимости всё же всегда ещё *недостаточно* для совершения целостного поступка во всей его ответственности: «нужно ещё нечто из меня исходящее»¹. Скажем ещё резче: из *самой глубины* моего подлинного я, в его междусубъектном предстоянии всем другим, из *всей целостности* моего существа – *исходящее!* Вот это самое *исхождение* из *глубины бытия* субъективного мира – как бытия между-субъектного – навсегда и в принципе остаётся для трактатной, *произведенческой философии* чем-то ей недоступным, вне её и независимо от неё происходящим, нисколько не вменяемым в неё и ею не под-

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 99.

менимым. Но тот же М. М. Бахтин всё же не прав, когда, предлагая некоторую «нравственную философию» *описательного* типа, думает, будто благодаря этому она – в отличие от всякой иной – сможет обрести статус более бытийственно-глубокий, чем любые произведения вообще¹.

Совсем иное дело – *философский опыт духовного делания*, заведомо не ограниченный никакими рамками внешней выразимости – опредмечиваемости в отдельных результатах, – а равно и условиями категориальной фиксируемости и концептуализируемости согласно некоторой философской парадигме *знания*. Этот опыт обретается и развёртывается в более (и притом гораздо более!) многомерном смысловом пространстве самого поступочного *бытия* субъекта. Однако этот опыт не может быть лишь некоторым автаркичным самосовершенствованием, успех которого достижим в пределах индивидуальной «территории» одной отдельно взятой философствующей души, но по сути своей и в каждом своём шаге движется в общемировых и универсальных проблемах, задачах и загадках, равно касающихся многих и многих других и разрешимых только вместе с ними, в общности с ними, в сопричастности всем им, при адресованности всем им. Это – опыт, всецело взаимостный, *междусубъектный*², *общий* тому, кто устремился его обрести, с другими, творчески наследуемый и наследующе-со-творимый вместе с ними. Но если это верно, то вообще возможен ли он в качестве *только философского* при том условии, что философия синтезирует в себе и единит в полифонизирующее целое лишь культуру внутри хтонического горизонта: познавательную, художественную и нравственную, и что этих *трёх* областей нашей, человеческой культуры для этого *достаточно*? Или сам такой опыт лишь указывает собою на выражаемое им и предполагаемое им *нечто большее*, существенно специфичное и превышающее все эти три области, – на какую-то ещё иную культуру, без которой сам этот опыт беспочвенен и бесплоден?

¹ См.: Там же. С. 102, 122, 124.

² Однако в качестве опыта *отрицательного* он может быть и опытом *отвержения* междусубъектности ради утверждения той или иной формы своецентризма, самозамкнутости в хтоническом горизонте – антропоцентризма. Это отвергательство остаётся в негативной зависимости от отвергаемого. К счастью, угроза экологической ситуации пробуждает от забвения междусубъектности.

Вся «обычная» наша культура – познавательная, художественная, нравственная вкупе с венчающей их собою философией – живёт и развивается на каждой исторической ступени лишь внутри пределов тех содержаний, которые на этой ступени доступны людям для распредмечивания, – в пределах предметной зоны, очерченной со всех сторон относительно не переходимой границей: *порогом распредмечиваемости*. Иначе говоря, вся эта культура движется внутри зоны *до-пороговых* содержаний. Между тем в *междусубъектной встрече как онтологическом событии* во взаимную общность вступают и участвуют отнюдь не только лишь до-пороговые зоны каждого, а вместе с тем *также и за-пороговые*. Более того, такое участие во встрече также и за-пороговых содержаний не остаётся целиком «за спиной» для каждого, «за кадром» поля их сознания, но и приоткрывается им. Это происходит благодаря тому, что в любую эпоху, в любой культурно-исторический период и в любом обществе хотя и существует некий единый для всех или почти всех *средний* порог распредмечиваемости, тем не менее, у членов этого общества он представлен всякий раз неодинаково, индивидуально-своеобразно. Конфигурация границы многомерной до-пороговой зоны у каждого имеет свой, индивидуализованный «рисунок» и поэтому не совпадает с другими, – она не конгруэнтна – «рисуноку» встречаемого им в общении другого субъекта. Так недоступное и сокрытое тайной приоткрывает себя, напоминая нам всем, что мы живём отнюдь не только посреди явной нам действительности...

Из сказанного следует, что философия, даже если в ней достигается максимальное единение концептуально-производческого слоя (внешне результативного) с практически-опытным, всё же вряд ли способна оправданно притязать на *редуцируемость* к ней той онтологической междусубъектности – той более, чем особенной, культуры! – где фигурирование и ненавязчиво-мощное влияние за-пороговых содержаний первостепенно важно. Самое лучшее и плодотворное (и для самой же философии), что мы в состоянии сделать, это – решительно отказаться от малейших попыток подменить или подчинить глубинное общение нашим философским универсалиям-мерилам, «до конца» промерить его этими мерилами и воздвигнуть «обобщающие» философемы *над ним*, а вместо всего этого – постараться самокритично пойти навстречу той необычайно, парадоксально богатой диалектике глубинного общения, которая не обязана поддаваться нашему «на-

сквозь промериванию», но которая сможет гораздо щедрее одарять нас, если мы настроим себя открыто-полифонически. Прежде всего опытнически, а благодаря этому и посредством этого – также и концептуально обогащать философию и возможно, и нужно, почерпывая смысловые светоносные содержания из её неиссякаемого истока.

Итак, глубинное общение, к признанию которого предшествующее изложение должно было привести через рассмотрение всей остальной культуры, – это сугубо онтологический, объективный процесс-со-бытие. Вернее сказать: *дважды* объективный, ибо он протекает не только независимо от феноменальных актов сознания, но ещё и независимо от (объективных по отношению к последним) произведений и условно-частичных «поступков», т. е. полу-поступков, четверть-поступков и т. п. Чтобы отчётливее это уразуметь, обратим внимание на то, чем глубинное общение отнюдь *не* является и с чем его ни в малейшей мере нельзя смешивать; это видно из сопоставления его с тем, что обычно называют коммуникацией или что ныне часто именуют общением в психологии, психолингвистике, лингвистике, социальной психологии, отчасти – в социологии и даже в историческом материализме – именуют *вопреки* некоторым чрезвычайно фундаментальным традициям, но зато в согласии с иными тенденциями обыденного сознания¹. Однако сказанное не означает, что, в отличие от древних традиций, ходячее обыденное сознание, резко с ними разошедшееся, не имеет корней вовсе. Оно тоже имеет корни – в социально-атомистическом типе связей, где позиция индивида (или группы) такова, что превращает даже и предположенные и первичные узы в нечто вторичное, производное, в средство для «частных интересов» и где реально не приемлется сущностная онтологическая общность. Отсюда и смещение смысла слова «общение» в сторону предельного ослабления его содержания: «общение» низводится до уровня всего лишь *соприкосновения извне*, к контактам между независимыми не обязательными друг для друга «атомами». Противоположный смысл несёт древняя традиция, коренящаяся в социально-органическом типе связей, где, напротив, позиция индивида вменяет даже и устанавливаемые заново узы – предоставленному единству, субстанциально предопределённому, диктующему несвободную со-принадлежность его вместе с другими

¹ Некоторые ссылки на литературу, здесь уже не нужные, см. во Введении¹⁾

этому сверхчеловеческому единству – конечному или бесконечно-му¹... В нижеследующем изложении проблемы не принимается в качестве предпосылки или почвы ни тот, ни другой тип связей, но скорее дело идёт о преодолении и того, и другого.

Перейдём теперь к обещанному сопоставлению.

Глубинное общение есть прежде всего двуединство, которое образуют равно онтологические процессы со-бытия, идущие всегда рука об руку, во взаимном переплетении и взаимном проникании друг другом: а) унаследование и извлечение субъектами из виртуального состояния все большей и большей бытийственной *пред-общности* между собою и актуальное воссоздание, претворение её в бытие; б) со-творение и установление заново *этой же самой общности* между ними же в тех её моментах, в которых она только и возможна как *заново*, свободно-креативно, «предназначительно» выбираемая каждым и как вводимая, а тем самым до-страивающая собою виртуальную *пред-общность*. Это – единство противоположностей *пред-общности* и *вновь-общности*, осуществляемое как незавершённое становление. Так должно бы уже проявиться то, насколько далёк смысл имеющегося здесь в виду действительного, онтологического общения от того, что, увы, называют тем же словом, но имея при этом в виду лишь легковесное сходство признаков, таксономическую смежность, или некую случайную вдруг-заброшенность перипетиями в один и тот же «ящик» с кем-то... Нет, здесь речь идёт об узах ненавязчиво-изначального и сверх-мерного родства в Универсуме. Уместно ли именовать его коммуникацией? Не очень, конечно, но если уж – ради сопоставимости приходится это потерпеть, то лишь в такой форме: *онто-коммуникация*.

В резком контрасте с онто-коммуникацией обычно подразумевают под ординарным общением процесс, ничего бытийственного не открывающий и ни к чему слишком судьбическому не обязывающий, – процесс текстовых, жестовых и эмоциональных *сообщений*, циркуляцию (приём и передачу) информации, контакты-соприкосновения. Всё это вполне вписывается в предметы ведения психологии, лингвистики и прочих упомянутых выше наук, а постольку процесс этот можно поименовать *лингво-психо-коммуникацией*, или, ради удобства: *психо-коммуникацией*.

¹ Подробнее об этом см.: Батищев Г. С. Социальные связи в культуре // Культура, человек, картина мира. М., 1987.

Не трудно видеть, что психо-коммуникация не имеет никакой своей онтологии в культуре или природе, но обслуживает, кроме всех областей культуры, больше всего и шире всего – *цивилизацию* и вырожденные до уровня цивилизации слои культуры. Напротив, онто-коммуникация имеет лишь весьма скупой словарь символических выразительных возможностей – она есть такая культура, адекватная выразимость которой чрезвычайно проблематична и крайне трудна. Соотношение смысловых нагруженностей той и другой коммуникации выглядит как сопоставление микро- и мега- или: того, что можно положить в карман, и – того, что восполняет собою Вселенную.

Психо-коммуникация вполне и нацело подводится под один из аспектов одного из уровней категории деятельности, под её во вне направленный, центробежный «вектор». Напротив, онто-коммуникация неподводима ни под какую категорию, даже под максимально ёмкую, предельно обогащённую смыслом, многомерно понятую: *деяние*. Общение есть нечто гораздо большее, нежели любое деяние, ибо *глубинность* общения означает значимое участие в нём поистине громадных *за-пороговых*, не поддающихся распредмечиванию содержаний.

Хотя даже и психо-коммуникация содержит в себе на деле и неявные, несознаваемые компоненты, всё же её общий, суммарный эффект, к которому она стремится, – это вынесение всего доступного на воспринимаемую поверхность *явной* данности, сообщаемости и передаваемости. Напротив, устремлённость глубинной онто-коммуникации совсем иная: дать место и время для участия в со-бытии-поступке и сохранить родство со-причастности тому содержанию, которое заведомо недоступно нашему нынешнему насквозь прозрачному уяснению и вынесению на «экран» зримой и слышимой данности. Для него важно не упустить, не утратить, не нанести ущерб всему тому, что пока остаётся для нас таинственным, или, по меньшей мере, загадочным. Оно и никогда и ни за что не принесёт бытийственную многомерность и конкретное богатство реального и непременно виртуально нагруженного со-бытия-поступка – в жертву уплощающей ясности и коммуницируемости, в жертву «миру знаков».

В психо-коммуникацию человек вступает не иначе, как *частично*, фрагментарно, ущербно, функционально-избирательно, отделяя от себя нечто для сообщения другому, а всё остальное

в себе удерживая вне обращённости ему. В этом смысле любая, даже самая точная и правдивая в своих границах информация далеко не вполне искренняя здесь, ибо искренняя только вся полнота бытия, раскрытая безусловно. Мысль изреченная только тогда *не* есть ложь, когда через мысль изрекает себя само бытие-поступок... В психо-коммуникацию включается лишь крайне обеднённое, омертвлённое и профильтрованное «эхо», заведомо отсечённое от судьбически-ответственной, а нередко даже и от производенчески-условной нагрузки, от присутствия самого человека, от звучания мелодии его всежизненной устремлённости. Психо-коммуникативная информация или безжизненно нейтрализована, или окрашена ситуативными эмоциями, но в ней нет места для свято чтимых ценностей. Коммуникатор – это одна из социальных ролевых масок, которые надевает на себя человек, будучи в плену либо внешнего ритуализма и распорядка, либо своих эмоциональных реакций... Частичность коммуникатора имеет своим логическим продолжением не меньшую частичность, которую ожидают в адресате. Сообщение делается без расчёта, без надежды на полноту понимания, а если это ненадеяние переходит в отчаяние и потом даже в привычку ко взаимонепониманию, то человек коммуницирует именно лишь ради того, чтобы *отделаться* от ответственной со-причастности, загородить, заслонить, загромоздить пустыми знаками удобную поверхность своей жизни и чтобы сквозь эту поверхность уже невозможно было бы пробиться, чтобы стала уже невозможна встреча в правде бытия-поступка. Психо-коммуникативные навыки превращаются в искусство замаскировывать и отсутствие реальной общности, и, что ещё гораздо хуже, – устало-злое нежелание её искать, к ней стремиться, становиться достойным её. Никому себя не адресуя, человек отсутствует также и внутри самого себя. И всё больше умерщвляет себя душевно и духовно – при физической видимости жизни. Абсентеизм к другим опустошает.

Особенно отягчающий случай такого неприсутствия, такого мертвящего абсентеизма являет нам поведение, которое внешне симулирует величайшей энергичности присутствие: приняв на себя миссию широкого специалиста по любым чужим делам, человек изливает на других свою шумообильную активность. Но на деле ему вовсе нечего лично поведать другим, ибо такую активностью он как раз и подменяет в себе, вытесняет из себя бытие

в реальном поступке, простота мудрости которого и ценностная ответственность не терпят коммуникабельного шума. Как тут не вспомнить сонет Р. М. Рильке: ведь лишь одному тому дано искренне «изойти в звучанье», кто сам стал – «тихий друг пространств»¹! Даже кажущееся незаполненным окружающее молчаливое пространство заслуживает того, чтобы отнестись к нему со-дружески! Что уж и говорить о живых существах, о душевно-духовных субъектах! Какая пропасть разделяет столь утончённую глубинно-общительскую обращённость к миру, обращённость сдержанную, *внемлющую*, – и слышащую только саму себя коммуникативную активность, которая одержима решимостью всех осчастливить своей неотвратимой помощью, преимущественно ораторской... Такая грубая навязчивость вызывает, однако, *реакцию* на себя, порой благородную по умонастроению, но остающуюся в негативной зависимости от неё – бегство от присутствия другим. Однако бегство ничего не исправляет, и временное отступление в уединённость оправдано лишь ради выполнения со-причастности. Мы не имеем выбора: порвать узы со-причастности или не порвать – они виртуально непреходящи, они – наш безусловный долг. Мы можем лишь предварить своё присутствие другим заботой о достойном *качестве* этого присутствия.

В глубинном общении количество – почти ничто, качество и повышение достоинства – почти всё. В противовес психо-коммуникации с её заведомой частичностью, человек вступает в онтокоммуникацию во всей своей становящейся целостности, единой и неделимой, ничего не оставляя в себе не ввергаемым в обращённость: здесь адресуется не нечто от себя и вместо себя, но *человек всего себя адресует*: сознающего, мыслящего, бытийствующего, виртуального – ведомого и неведомого, ставшего и становящегося, и даже могущего быть инаковым! Суть дела в том, что эту онтокоммуникативную обращённость к другим невозможно создать на уровне средств речевой самовыразительности или мышления, её нельзя сотворить ни вербально, ни идейно-произведенчески, её нельзя выдумать и ввести в реальность даже при максимуме искренности, её можно *лишь выявить во вне* символически, если она уже есть бытийственно, если само действительное бытие человека уже выработано таким, что оно *всё целиком проникнуто самоадре-*

¹ Цит. по: Свасьян К. А. Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 287.

сованностью: оно – вектор, а не скаляр. Когда каждый мой жизненный шаг стал не половинчатым, но всецело ценностно-ответственным, безусловным, тогда я могу вложить в каждый поступок всего себя и всю свою адресованность, всё в себе привести в состояние смыслового «короткого замыкания», стягивая и собирая себя в нём. «И таким поступком должно быть всё во мне, каждое движение, жест, переживание, мысль, чувство – только при этом условии я действительно живу, не отрывая себя от онтологических корней...» И вся моя единственная жизнь выступает тогда как единый «сложный поступок»¹.

Онтологической полноте обращённости отвечает полнота адресата. Онто-коммуникация предельно далека от отчаяния фатальной непонятности, напротив, она вся проникнута радикальной устремлённостью к торжеству правды бытия – в правде услышанности. К кому бы непосредственно ни было адресовано обращение *явно*, за ним и под ним предполагается гораздо большее – виртуальная *тотальность* адресата. Иными словами, оно «предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается... Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога»². Этот *как бы* присутствующий – в меру глубинности общения! – фон-нададресат не остаётся для каждого лишь чем-то посторонним или потусторонним (в нигилистическом смысле этого слова), но, подобно тому как конкретно-всеобщее пронизывает собою всякое особенное, так же пронизывает и как бы высвечивает собою конкретное лицо непосредственного собеседника и представлен в нём, даже и при всей недостаточности его представительности. Так, глубинное общение есть не только вновь и вновь стихийно осуществляемое единение универсального с уникальным, а и могущее быть сознательно, намеренно вызываемым к присутствию смысловое представительство одного в другом (вспомним тут характеристику С. Баха А. Швейцером²).

Наконец, онто-коммуникация не только радикально непохожа и во многом несопоставима с психо-лингво-коммуникацией,

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 115, 83. Ср.: «Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка» (Там же. С. 123).

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 305, 306.

но, больше того, может и должна иметь свои собственные, существенно своеобразные средства выразительности (особенную функцию речи) и психологические состояния, столь же существенно иные. Начнём с последних, ибо они – неперенное условие. Тогда как при обычной психо-коммуникативности допустима пристрастно-эмоциональная окрашенность обращения субъекта к другим и примесь своемерных эмоций «частной жизни индивида» может быть порой и весьма велика – до степени полного пленения его игрой страстей, – в онто-коммуникацию вступить способен только тот, кто предварительно превозмог в себе и порвал пленящие сети эмоционального своемерия. Искренний «голос» в онто-коммуникативности обретается человеком лишь постольку, поскольку ему удаётся лишиться в себе «гóлоса» слепо-эмоциональную сферу и возвыситься до тех духовных *чувств*, которые эпически-беспристрастны. Только такие, не эмоциональные, но сострадательно-сердечные чувства, в атмосфере ответственного самообладания, делают возможной чистоту «звучания» *правды* его бытия, его бытийной обращённости.

Точно так же и речевое выражение онто-коммуникативного обращения *иное* – такое, которое не может быть привнесено ни из житейски-обиходного языка, ни из языка науки, искусства или нравственности, поскольку они остаются условно-произведенческими или лишь частично-поступочными. Ни нарративная (повествовательная), ни объяснительная, ни герменевтическая (толковательная), ни императивная или интеррогативная функции речевого обращения, а уж и подавно – его суггестивность для онто-коммуникации не годятся. Здесь человек не сообщает нечто о чём-то, но являет самого себя, не толкует, не внушает, а раскрывает правду даже и *за пределами* толкуемости – *всё как есть!* Здесь он не вопрошает о чём-то, а самого себя ставит под вопрос – проблематизирует *себя, как возможного для другого*. Здесь он ничего не требует, ничего никому не навязывает, не проецирует на другого своё мерило, но, напротив, *раскрыт навстречу* парадоксальной *инаковости мерила другого*. Он ожидает неожиданного. Здесь, в глубинном общении, человеческое слово выступает в редкой для нынешних времён и непривычной функции – *гóлоса самого целостного поступка*; это – *слово-поступок*, это – высказывание бытия в его самоадресованности другому. Это – как раз тот редкий случай, когда слово есть уже дело-делание... Такие случаи порою непрошено входят в

рутинно-ординарное течение жизни и нарушают его совершенно, когда вся наша судьба оказывается зависящей от нашего свободного, ничем не пленённого выбора перед лицом крайней угрозы или крайней радости, а ещё лучше – сочетания того и другого: риска гибели и вместе с тем возможности торжества правды. Однако мы можем и сами пойти навстречу этому, ставя себя – и удерживая себя! – перед последними вопросами мужественно, с открытым взором совести, самокритично до конца и жизнетворчески во всё.

Очередная наша задача – попытаться отыскать и выявить специфические для культуры глубинного общения *универсалии* («категории»). Это составит тему будущей работы. Здесь же, в данном тексте, даётся лишь предварительный набросок её решения.

Прежде всего не следовало бы преувеличивать аналогию между искомыми универсалиями и теми, которые присущи известным ныне сферам культуры и которые в той или иной степени могут водворяться внутри философии в качестве её категорий. Ибо последние слишком часто несут на себе печать «предельных», «высших подытожений». Их историческая относительность в них стёрта, и через них выражается притязание человека обладать «последними», «наивысшими» родовыми определениями всякого бытия, что характерно для субстанциализма, или «высшими» мерилami для всякого бытия, в духе анти-субстанциализма. В действительности же категории суть лишь векторы-указания. Но для универсалий глубинного общения особенно и первостепенно важно именно то, что они лишь векторы-указания, *символически* представляющие нам перспективы трансцендирования за горизонты нашей культуры. Вместо того чтобы резюмировать максимальные достижения человечества в их превосходстве над нашими малыми делами, глубинное общение ставит эти максимальные достижения перед лицом возможных гораздо больших, гораздо более совершенных:

«Всё, что мы побеждаем, – малость,
нас унижает наш успех...»¹

Через такое самокритичное видение своей достигнутой «универсальности» как чего-то весьма малого, через видение себя как све-

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. С. 271.

чи перед лицом солнца – мы и выходим к возможности обрести свои онтологические и аксиологические корни.

Когда философская психология находила важность включения Другого в онтологию человека, указывала на незавершимое выхождение субъекта за границы самого себя, понимала жизнь как уходящую вглубь¹, разве это касалось только лишь проблем лингво-психо-коммуникации? Когда выдвигался тезис: «Само бытие человека... *есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться*»², – разве его смысл сводился к лингво-психологическим контактам? Отнюдь нет. Вести речь о культуре глубинного общения – значит входить в самую сердцевину, в бытийственную сердцевину человека и его культуры, которая не могла не быть всегда предпосылкой всех предпосылок... И всё же так называемый цивилизованный человек ни в чём другом столь не изоцирился, как в удержании себя повернутым спиной к этой *сердце-винной* для него культуре! Поэтому предпринимать реставрационную работу здесь приходится с величайшей осторожностью и сдержанностью: лучше сделать меньше, да лучше, лишь бы не испортить, не огрубить, не подменить предмета...

В самом предварительном и скупом их абрисе универсалии культуры глубинного общения таковы.

1. *Мироутверждение*: приятие и всежизненное утверждение несомненной, ничем не колебимой, абсолютной первичности и столь же абсолютной приоритетности Универсума, как мира всех возможных миров, прежде же всего – его беспредельной и неисчерпаемой *объективной диалектики*; утверждение этой первичности и приоритетности *над* любой субъектностью и над любым, сколь угодно значительным бытием во всех возможных отношениях. Речь идёт, следовательно, не о каком-то нам известном или нам доступном или когда-нибудь могущем стать нам доступным хотя бы дистантно познавательным, не об одном лишь *нашем* мире, сколь бы широко ни простиралась наша экстраполяция его во вне (любое число световых лет), но об Универсуме поверх всякого возможного знания о нём, всякого в него проникновения. Речь идёт не просто о совокупном бытии, но об объемлющей равно и всякое бытие, и вся-

¹ См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 366, 377, 344, 281.

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 312.

кую виртуальность неисчерпаемой объективной диалектике. Речь идёт не о некоей компромиссной готовности посчитаться, «учесть» бытие мира вне нас и независимо от нас – по логике хитрости, – но о бесхитростном, безусловном *предпочтении* Универсума – себе, своему сознанию и бытию, – о предпочтении объективной диалектики и себе как индивиду, и себе как группе, и себе как человечеству. Такова позиция всежизненного «ДА» диалектике Универсума, а одновременно – «НЕТ» всякому её отрицанию, всякому её *непредпочтению* или подмене любым бытием, загораживанию её любым своемерием, хотя бы и объективированным. Дух такого рода объективности, доходящей до отрешения от своего знания о мире как точки отсчёта, выражен в строках поэта:

«Я не знаю, но дорога знает
я не слышу, только слышит роща
я не вижу, только видит поле
мысль твою
слова твои
и душу»¹.

Такое предпочтение не себя – Универсуму, но Универсума – себе, такое предпочтение беспредельности без всяких условий и ограничений её *своим* заранее установленным мерилom означает настолько сильное и серьёзное уважение объективной диалектики – уважение сущего независимо от любых своих мерил, – что это освобождает решительно от всех забот о самоутверждении. Подлинно человеческая жизнь заключается вовсе не в утверждении себя – индивидуально или коллективно, – но в том, чтобы вновь и вновь быть, т. е. *становиться достойным* того, что сама объективная диалектика утверждала бы наше бытие, т.е. полностью и до конца предоставить ей делать нас уместными в ней. Итак, *мироутверждение* есть по сути своей последовательное *не-самоутверждение*.

Напротив, всякое предпочтение себя иному бытию, всякое самоутверждение есть по своей сути именно *мироотрицание*, есть онтологический и аксиологический *нигилизм* по отношению к объективной диалектике. В конечном же счёте в этом нигилизме, обращённом во вне, таится и логика бумеранга: мироотрицание оборачивается отрицанием себя подлинного.

¹ Марцинкявичюс Ю. //Цит. по: Литературная газета. 1981. № 45. 4 ноября. С. 7.

2. *Со-причастность*: онтологическая, объективно не зависящая ни от какого сознания, ни от какой воли, ни от какого исторически преходящего общества, социальных ролей человека в нём, универсальная взаимная со-причастность *каждого всем* субъектам в Универсуме и *всех – каждому*. В этой со-причастности мы застаём себя как в предуготованной нам сугубо объективно, однако её узы не навязываются нам автоматически-стихийно – действием некоей фатальной принудительности, – но остаются лишь виртуальными для нас до тех пор, пока мы сами совершенно свободно не изберём их утвердительно: они актуально выступают для нас лишь постольку, поскольку мы воспроизводим их. Всегда при этом остаётся ещё и неисчерпанный потенциал возможных уз со-причастности, нами не воспроизведённых, не признанных, нам не ведомых. Чтобы процесс мог продолжаться, необходимо заранее интегральное утверждение нами *всех вообще* уз со-причастности, включая и все за-пороговые для нас, – как единство *происхождения* всех возможных субъектов во Вселенной и вместе с тем единство их универсального созидательного *назначения*. Наше последовательное «Да» всему Универсуму, его объективной диалектике находит себе обязательную конкретизацию в нашем «Да» ему же, как лону нашей неисчерпаемой со-причастности всем и каждому субъекту во Вселенной. И, наоборот, всякое отвержение взаимной со-причастности, как универсальной, всякое наложение на неё избирательных ограничений, всякая исключительность влечёт также и мироотрицание со всеми его печальными последствиями.

3. Приоритет *безусловно-ценностного* отношения³⁾ к миру над любыми, сколь угодно важными, но условно-локальными и исторически ограниченными началами, целями, интересами и т. п.; приоритет абсолютного над относительным, высшего над низшим, более совершенного над менее совершенным – и неукоснительное *соблюдение этой смысловой иерархичности* всю жизнь и *каждым* целостным ответственным поступком, следовательно, всю жизнь как *единым сложным поступком*. Любое нарушение этой вертикальной иерархии в любом её звене, на любой ступени равносильно отречению от надёжности и верности безусловным ценностям в их объективной обязательности вообще, т. е. нигилизмом, разрушающим узы со-причастности и подрывающим мироутверждение. Наше «Да» всему Универсуму и нашей со-причастности всем в нём требует от нас также и ценностной верности, ценностной принципиальности.

4. *Доминантность на всех Других*¹: устремлённость человека каждым поступком и всею жизнью не к тому, чтобы сначала требовать от других и от всего мира убедительности для себя, надёжности для себя, заслуженности доверия к ним в своих глазах и т. п., но, совсем напротив, – именно к тому, чтобы начать с себя ради всех других – чтобы от себя потребовать убедительности для других и для всего Универсума, от себя – надёжности для других, от себя – бытия достойным и заслуживающим доверия других. Человек не самого себя возводит в Мерило Всем Вещам – и не человечество, – но открывает в других всё новые и новые Мерила для себя²: такова позиция несвоемерия. Он не самого себя возводит в аксиологический центр и – и не человечество, – ибо никто не может занимать такого центра, никто из субъектов не есть вершина, – но приемлет всех других изначально доминантно на них, на их действительное бытие³. Такова позиция принципиального несвоецентризма, не-антропоцентризма. Вся нынешняя острейшая глобально-экологическая проблематика адекватно может быть ставимой только не-антропоцентристски.

5. *Предваряющее утверждение достоинства каждого другого* в неявных, виртуальных слоях его бытия, в его возможности быть инаковым – быть своеобразным субъектным миром, со своим положительным и отрицательным опытом, своими падениями и подъёмами, со своей способностью к мироутверждению, своей сопричастностью и своим ценностным отношением ко всему, как бы мало ни проявлялось всё это актуально, в данных социальных ролях, статусе, образе жизни, взглядах и т. п. Особенно важно выполнять эту универсалию применительно к ребёнку: уважать в нём субъекта не по заслугам и достижениям, коих почти нет и кои будут едва ли скоро, но безотносительно к заслугам и готовым результатам. Душевно-духовный мир больше любых результатов. Таково предвосхищающее уважение – включая и прощение – к другим: оно креативно предвосхищает возможное грядущее и делает тем самым более вероятным, что оно действительно грядёт.

¹ См.: Ухтомский А. А. Доминанта. М.; Л., 1966; Он же. Письма // Пути в неизвестное. Сб. 10. М., 1973.

² «Для человека другой человек – мерило...» (Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 338).

³ На всякий случай напомним лишний раз: речь идёт о способах казаться (лицедейство), но о способах быть на самом деле.

6. *Творчество как свободный дар встречи, дар междусубъектности.* Прежде чем быть деянием и для того чтобы быть также и деянием, собственно креативность сначала должна быть дарованием междусубъектным: свежестью души и духа, обретающим встречу с Универсумом как бы впервые, мирооткрывательски. Именно глубинное общение делает возможным творчество как сдвиг самого порога распределчиваемости. Однако такой сдвиг не должен быть сам по себе мотивом, – он гармонично происходит тогда, когда субъект становится достойным расширения и углубления его креативности за прежние пределы – когда большее богатство ценностных адресатов оправдывает также и большие силы-способности у него, т. е. когда у него есть чему и кому посвятить своё творчество.

7. *Со-творчество:* креативное участие в решении всё более и более трудных задач универсального Космогенеза в преданном служении ему, в ценностной посвящённости ему и приятии авторитетов такого служения и такой посвящённости. Это, конечно же, предполагает сугубо неантагонистический климат – дух полифонического отрудничества.

* * *

Итак, здесь была предпринята попытка очертить особенности культуры глубинного общения. Естественно, что изложение ставит больше вопросов, чем даёт ответов. В наибольшей степени это касается заключительного наброска семи универсалий этой культуры – (наброска сугубо предварительного, призванного лишь стимулировать новые размышления и искания в намеченных, или иных направлениях, отправляясь от предложенного здесь). Проблематика такого рода требует к себе чрезвычайно сдержанного, недерзкого отношения, тщательной взвешенности каждого шага, но вместе с тем она таит в себе ожидающие нас открытия, включая и судьбически-личностные, – открытия необычайные и парадоксальные.

ВЕРНОСТЬ ПРИЗВАНИЮ: В СО-ТВОРЧЕСТВЕ НАСЛЕДУЕМ И В НАСЛЕДОВАНИИ СО-ТВОРИМ

1. Чтобы уразуметь всю глубину альтернатив для нравственного выбора, которую разверзает перед нами перестройка, её саму, происходящую как радикальное изменение социальных обстоятельств, надо слить воедино с переустройством человеческим, с выработыванием нами самих себя – в достойных нашего универсального созидательного призвания. Поэтому как ни важны, как ни радикальны альтернативы исторически-социальные, альтернативы перестройки, всё же ещё важнее, ещё гораздо радикальнее – великая альтернатива над-историческая: между приятием или неприятием человечеством и каждым человеком своего универсального безусловно-ценностного призвания, между своецентризмом, повернувшимся спиной к беспредельной, неисчерпаемой диалектике Универсума, и посвящённостью ей, до конца последовательной друго-доминантностью, сотворчеством.

Правда, что перестройка взывает к максимальному динамизму, подвижности в образе жизни и мысли, к искусству проблематизации бытия без всяких изъятий, к творческой открытости. Она требует от нас – быть на высоте бескорыстия, непредвзятости, безынертности, требует от каждого – подняться до типа *человека перестройки*, её творчески инициативного борца-ЗА, борца-созидателя, борца верного, надёжного, преданного. Но такой тип человека перестройки не возникает как следствие от требований *извне*, от социальных обстоятельств. Он возникает и складывается не иначе, как в опережающем ритме. И не в смысле чуть-чуть забегания в ближнюю перспективу, а в смысле обратной логики: уже не от прошлого к будущему, но от грядущего к настоящему и былому, в смысле приятия первенства и критериальности абсолютных ценностей, абсолютных, принципиально незавершённых ценностных перспектив. Эта логика от незавершимых перспектив единственно только и даёт ту высоту позиции, с которой возможно взвешенно-критичное отношение к ближайшей, исторической

и общеземной ситуации, способность к неущербному суду совести над всеми человечески-земными делами, наконец, бескомпромиссное различие должного и не-должного во всех этих делах. Когда говорят: «перестройка ждёт от нас и требует...», тогда рассуждают всё ещё локально-ситуативно, функционально. Ибо перестройка обстоятельств, углубленная до *переустройства самих себя* посредством обстоятельств, ведёт к обратному логическому ходу: чего мы *призваны* ждать и требовать от перестройки. Другими словами: не первичные внешние обстоятельства предъявляют к нам нравственный запрос и вынуждают нас подтягиваться до них, давать ответ на них и быть вторичными следствиями, а, наоборот, *мы сами первичны*, если исходим из безусловно-ценностных критериев, и в качестве первичных судей и конструктивных инициаторов, по зову неподкупной и бесстрашной совести, изменяем и дотягиваем обстоятельства до требований нашего собственного переустройства. Всё – ради того, чтобы нам стать верными нашему универсальному призванию, чтобы нам стать *достойными* внести в мир вокруг нас *должные* изменения, стать со-работниками космической эволюции, а не самоутвержденцами, своемерами и своецетристами.

До сих пор человеческая нравственность и альтернативы выбора бывали скованы ситуативно – тем, что человек выступал как часть, придаток, функциональный орган социального организма. Перестройка-переустройство ведёт к актуализации того, что раньше было потенциальным, неявным: человек *всегда больше* части данного окружающего его социума, всегда многомернее наличных связей, всегда «бесконечнее, чем гражданин государства» (К. Маркс)¹⁾, ибо в человеке виртуально содержатся все возможные типы социальности, все формации, включая и не реализованные в истории. Такой, не вмещающийся своим виртуальным богатством в социум, конкретный человек – уже не *часть*, не средство для социального целого, но критически-творческий *участник*. Соответственно, для такого критически-творческого участника и все локальные, все ситуативные нравственные альтернативы для выбора выступают не сами по себе, а лишь как частные и локализованные формы проявления или преломления альтернатив над-локальных, над-ситуативных, над-исторических и пронизывающих всю судьбу человечества на Земле. Верность безусловным, абсолютным ценностям Истины и Добра, Красоты и Общительства

радикально отличает *новое этическое*, самовоспитательно ориентированное, а тем самым и *новое педагогическое мышление*, до конца самокритическое и безгранично уважительное – по презумпции! – к индивидуальности каждого другого.

Поэтому первейшая и новейшая – в горизонте нового этического мышления проблема – это не какой-то частный выбор во-вне себя, но сначала *выбор себя, выбирающего свободно-творчески, над-ситуативно*. Это и есть выбор себя – лучшего, верного своему универсальному призванию и устремлённого его открывать, идти ему навстречу, *жить в путешествии*, в котором это принимаемое призвание расширяется, углубляется, растёт и обогащается, вместе с неограниченным креативным становлением выбирающего.

2. Системе современной этики остро не хватает того, что трудно уместить в какой бы ни было системе, но что крайне необходимо для верно и светло ориентированной категоризации – культуры гуманитарного постижения, т. е. постижения человеческого бытия в узком смысле – как нередуцируемого к производенческому бытию, а производенческого – к объектному. Не хватает методологически проработанной иерархической, *многоуровневой* ориентации, включая и хорошо продуманное и очень осмотрительное, осторожное, пожалуй, даже небестрепетное отношение к душевно-духовному миру личности. Только раскрытие специфичности личностного нравственного мира в каждом человеке, без тени редукционизма, без малейших уступок огрублению, откроет также и возможности, и пути к постижению этической онтологии, к которой призывал нас, в частности, С. Л. Рубинштейн. Предстоит смело и решительно перейти от заточения всей этической проблематики в пределах подсобных функционалистских средств «обработки сознания», вернее, даже лишь «официально-витринной» поверхности сознания или его скорее вербальных выражений – к этичности практической деятельности человека, его деятельностного *бытия*, его реального *поступка* и всей его слагающейся из поступков жизни. Нравственность вовсе не ютится где-то *вне* реального объективного бытия человека – лишь в одних эфемерных и зыбких отражениях, в бессильных «эхо» и пренебрежимых «отблесках» или «теньях» его реальной жизни, – нравственность неотъемлемо присуща самой этой его жизни, самому этому *бытию человека в его поступках*. Она – атрибут собственно человеческой деятельностной жизни, его *субъектного бытия*. От-

рицание же этого первично практического характера нравственности всегда отвечает дезонтологизации самого человека, изгнанию его и исключению из социальной действительности, а именно – обезчеловеченной, отчуждённой действительности, где находилось место только для вещеуподобленной рабочей силы и социально-ролевых, классовых и т. п. персонажей, для «элементов производительных сил» и для персонификаторов экономических, политических и прочих категорий, но где не было никакого места для человека-субъекта, человека-личности, человека в его бытийном самостоянии и реальном достоинстве. Если мы возвращаем человека в бытие и социальному бытию – его человеческий характер, если мы на самом деле преодолеваем обезчеловечение и дезонтологизацию живых людей, тогда неизбежно следует сделать это также и в этических измерениях человеческого бытия. Надо полным голосом заявить о правах на существование *онтологии* нравственной жизни.

Марксова критика *удвоения* человеческого мира, расщепления и самоотчуждения ориентирует как раз на то, чтобы вернуть человеку всю полноту его социальности. Расчленение и противопоставление безличностно-социальной реальности, с одной стороны, и индивидуальной, с другой, есть не только ложная идея, но скорее – отображение ложной, реально-превратной действительности. И речь идёт прежде всего об исправлении самой действительности – таком, чтобы *личностный* характер человеческой общественной жизни был выполнен на всём протяжении и во всём пространстве социального целого. Только вместе с этим и нравственная культура, и её критерии получают полноправную реализуемость повсюду в обществе, уже не вытесняемые и не подменяемые критериями низшего порядка: хозяйственной полезности, служебной функциональности и т. п.

Вновь водворяясь во всех частях и на всех этажах своего социального дома, человек вместе с тем именно как этический субъект окажется также и лицом к лицу со всей Вселенской действительностью, со всем Универсумом и его неисчерпаемой, беспредельной объективной диалектикой. Впрочем, такая встреча и такое предстояние были достижимы для духовных подвижников во все эпохи истории, даже при предельно превратных условиях. Теперь же глобально-экологическая угроза вновь – уже в непременно общезначимом масштабе – ставит человечество перед не-

обходимостью всячески признать и принять этический характер встречи с Универсумом, ставит перед альтернативой: услышать или не услышать зов диалектики – раскрывая себя навстречу ей, раскрыть в ней универсальную этическую онтологию, источник нашего созидательного призвания в процессах космогенеза.

3. Этика как практическая философия достойна быть родственной, близкой во всех отношениях, а в чём-то и непосредственно принимающей участие в собственно диалектике, в философии как «живой душе культуры» (К. Маркс)². Тогда этика обретает место уже не какого-то второстепенного слуги, которого в принципе не допускают в центральные палаты, где восседают онтология, гносеология или их синтез и т. п. державно-вельможные господа, но первостепенно значимого голоса в полифонически-диалектическом хоре. Этика сливается с тою опытнической философией, которая существенно отличается тем, что имеет не относительно безличностное, косвенно-личностное обращение в мире журнально-книжно-издательских дел и читательских интересов как *произведенческая продукция*, а, напротив, сугубо личностное непосредственное применение в *духовной работе человека над самим собою* ради всех других. Тогда как *произведенческая философия* и этика лишь повествуют, толкуют, призывают, проповедают (если могут!), то опытническая нравственная философия есть прямое *выполнение* философом внутрличностной жизни по всем её ценностным и ценностно значимым измерениям. Поэтому она гораздо более многомерна и конкретна, нежели любое даже самое искусное изложение посредством текстов. Адекватную же выразимость она обретает в тексте и контексте *глубинного общения* – общения, в которое каждый участник его вступает всем своим бытием, явным и неявным, доступным для распремечивания и не доступным для него – в резком отличии от коммуникации, в которую включается лишь некая малая часть, лишь сообщаемая и передаваемая знаками, лишённая глубины, лишённая своей онтологии «сфера». Прежде чем быть нравственным субъектом, человек есть по сути своей именно субъект и детище культуры *глубинного, онтологического общения*, как единства *пред-общности* и творчески создаваемой и выбираемой *вновь-общности* с другими, а через них – со всем бытием вообще.

4. Этическая теория может и должна быть развита и дополнена в тех направлениях, на которых она приблизится к более пол-

ному признанию и пониманию многоуровневости человеческого личностного мира каждого и разнородности, *гетерогенности* типов людей, типов связей, преобладающих в их жизни и задающих тон в их отношениях к миру. Крайне важно избавиться от усредняющей манеры видеть в каждом лишь нечто стёртое, унифицированное, категориально однородное – и радикально пойти навстречу тому, что мы все очень и очень разные. Прежде всего, мы разные каждый внутри себя: в личностном мире каждого таются потенциалы быть едва ли не всяким – и высоко благородным, и низко павшим, и щедро раскрытым, и наглухо замкнутым, ревнителем рационального порядка и анархистом, автономным и гетерономным, рутинёром и креатором-искателем, нетерпимым и всеприемлющим... Но и между собой мы все очень разные, подчас гораздо более контрастирующие, чем далёкие эпохи и формации. Все эти спектры, увы, не только в нашем видении, но и в самой реальности бывают замаскированы стереотипными формами, стандартами мысли и поведения, псевдо-социализацией и фиктивными подгонками человека под требования или ожидания его «среды», всяческими чисто номинальными образованиями, которые и для самого человека заслоняют в нём, кто он есть на самом деле. Предстоит огромная работа расчистки, раскопок, разыскания в человеке его подлинного бытийного ядра, не подменённого никакими самонатаскиваниями и приспособительными уловками, коим несть числа. Нужна новая культура полифонирующих взаимоотношений, нужно поистине новое этическое мышление, способное и искусное пригласить каждого к нравственному раскрытию в актах радикально-судьбического выбора. Никто не в праве пытаться сделать это *вместо* других.

5. Моим личным предложением является то, что сделано и продолжает мною делаться для философско-концептуального обоснования социально-инновационного проекта «Система обновления воспитательных процессов», с её инновационным «Центром духовного и гражданского становления» (1987, см. об этом серию публикаций в «Учительской газете», от 3 марта 1988 г., 17 марта и далее). Речь идёт об альтернативной, *вневедомственной*, глубоко *вариативной*, при поддержании нарастающей динамики обновления и разнообразия способов, путей, форм становления, при упоре на качество и привлечении лучших сил построенной Школе, реализующей принципы *нового педагогического мышления*. Это

значит, что в ней, как никогда и нигде прежде центр тяжести всей социальной жизни – начиная с очагов – переносится на становление личностного, ценностного, нравственно-духовного мира человека. Это означает категорическое первенство (приоритетность) задач субъектно-образовательных над задачами объектно-преобразовательными, первенство ценностной посвящённости над образованностью, воспитания над обучением и развитием способностей, а развития способностей – над социализацией, навыками, умениями, знаниями. Это означает выдвигание на первый план *воспитания самих воспитателей* и необычайное возрастание требовательности к себе, работы над собой, искусства подготовки к тому, чтобы быть «дрожжами духа» среди других. Как социальный проект и как программа практической нравственной деятельности, зовущая всех к участию в ней – людей всех специальностей и положений, – эта предлагаемая инициатива, позволим себе надеяться, явится в максимально возможной степени этической и всесторонней, комплексной, полифоничной.

6. Велика ли угроза глобальной катастрофы, которая явится итогом и последней чертой под неприятием человечеством своего универсального призвания? Кто может спасти человечество? – Угроза столь велика, что нет слов для надлежащего выражения её серьёзности и категоричности, её значения как приговора над несостоявшимся человечеством, но спасти всех могут те, кто максимально открыт творчески-духовному пробуждению и становлению, безусловно-ценностной ответственности, кто предельно бескорыстен и свеж душою – *наши дети*. Они, дети, спасут земной мир, если мы спасём их от самих себя – от всего худшего, от всего не отвечающего диалектике совершенствования, что мы накопили за века и тысячелетия нашего своецентрического, своемерного, самоутвержденческого существования.

ТРИ ТИПА ПЕДАГОГИКИ

Когда какую-нибудь истину подменяют плоской банальностью, доступной без труда мысли, а тем самым вытесняют из истины её смысловую душу живую, это может вредить ещё сильнее, чем нападки на неё. Совершающие такую подмену сторонники бывают опаснее внешних противников. Но особенно тревожна вульгаризация истин педагогических. Детей и внуков наших надо буквально спасать от неё.

Возьмём тезис, по происхождению очень древний, в Марксовой же формулировке звучащий так: «Воспитатель сам должен быть воспитан». При банально-плоском его прочтении от него остаётся примерно вот что: меняющаяся обстановка вынуждает считаться с нею, поэтому приходится подновлять «багаж» знаний, перелицовывать методики, всячески приноравливаться и приспособляться к веяниям *извне*, к факторам, «толкающим в бок». Ну, конечно же, скажет нам любитель ходячих прописей: учитель и сам должен учиться. И к тому же – непрерывно... Добавит ещё: должен расти над собой. Расти, учиться, совершенствоваться – всё это для грубого упростителя означает одно: оставаться самому по сути своей *прежним*. И стратегическое направление воспитания сохранить тоже *прежним*, тем же самым, какое было. Но всю эту внутреннюю косность и рутину максимально компенсировать и замаскировать новинками *в области средств*, в области всяческих оснащений и вооружений, т. е. всего того, что удаётся взять как инструментарий. Технические приёмы, навыки, умения – средства. Диалектическая методология – тоже всего лишь средство, хотя самое «общее». Даже достояния педагогического искусства – средство, не более того. Воспитываться, изменяться, даже работать над собою – это для упростителя означает: иначе, лучше, эффективнее вооружаться. Таков его замкнутый горизонт. Если же мы попытаемся напомнить ему о «выработывании внутреннего человека» (К. Маркс), о «выделывании себя в человека» (Ф. Достоевский), то это звучит в его ушах загадкой, непонятной и

раздражающей, противной его удовлетворённости самим собою, его самодовольству...

Чтобы с самого начала резко разойтись с возможными вульгаризациями, давайте построже отдадим себе отчёт: каков для нас исток педагогического самовоспитания? Признаём ли мы его? Или не признаём как независимый, объективно суущий? А если признаём половинчато, то в какой же именно степени? Видим ли этот исток – в реальной диалектике становления душевно-духовного мира каждой личности? Или, скажем прямее: готовы ли *учиться у детей*? Верны ли мы императиву: воспитатель сам должен воспитываться *диалектическими законами-тенденциями личностного становления*? Им служить, им идти навстречу, ими себя проверять, до них себя достраивать? Интенсивнее и чище всего процесс душевно-духовного становления именно в детстве. А раз так, то и учиться его диалектике надо, обращаясь к детству. И к тому «вечному детству», которое живёт и работает а каждом творце культуры и всегда питает его собою, по слову проникновенного Р. Рильке.

Учиться у детей? Даже и до их оречевления? Но, конечно же, не как у словесных наставников!.. Ибо речь идёт не о том, насколько дети себя сознают и могут это нам повествовать, отнюдь! Речь идёт об их действительном, неисчерпаемо богатом *бытии*. О том, что надо учиться из этого их бытия. Надо всматриваться, вслушиваться в него, погружаться в него всячески – познаватель-но, художественно, нравственно, И не забывать самокритично, что сегодняшняя наука только начинает приступать к разведыванию тончайшей и сложнейшей диалектики детского мира. Будем же помнить, что нас ещё ожидают великие открытия – новых для нас земель и континентов! Если мы сгодимся быть путешественниками по загадочной стране детства.

Главное – быть объективными к этому истоку педагогического самовоспитания. Поэтому-то и логические типы педагогики следует различать сообразно их отношению к миру детства. (Естественно, что здесь приходится пока отвлечься от типов исторических, в зависимости от социальных формаций.) Таких главных типов оказывается три: I) педагогика формирования, II) педагогика способностей, или развития ради развития, III) педагогика собственно воспитания, или сотворчества. Различаются же они сообразно тому, как они отвечают на следующие восемь вопросов.

Предложим наш экзаменационный вопросник: а) К чему устремлено воспитание? б) Как педагогика видит и принимает воспитуемого? в) Кто воспитывает? г) Как, каким ведущим методом? д) Чему именно воспитывает и учит? в) В лоне какой культуры, каких её сфер воспитываются дети? ж) Каков, в идеале, итог воспитания? з) Характеристика воспитанника с точки зрения человеческого призвания.

1. Педагогика формирования.

а) Общая её стратегия определяется постулатом: вещи господствуют над человеком, ведут его и направляют. Вещи – социальные структуры, учреждения, предписания суть воспитатели людей. Именно они его формируют, и сам он есть лишь сознательный слепок, «относительно самостоятельный» оттиск их воздействия. Следовательно, речь идёт не о *само*-формировании человека, а о его производности от первичных вещей. Поэтому роль педагогики – это роль передаточного механизма: от господствующих социальных установлений к субъективному миру воспитуемых. Она призвана научно, методично, эффективно провести, передать и довести до конца в каждом формирующее воздействие извне.

б) Из этой стратегии логически следует, что любые собственные субъективные свойства воспитуемых видятся как помехи, как препятствия, как то, что надо преодолевать, вытравлять. Педагогике формирования нужен пластичный материал, мягкий воск, чистый лист, на котором должен быть запечатлён социально заданный «текст». Но принимая нужное ей и желаемое ею за действительное, она часто верит в то, что ребёнок изначально и есть не что иное, как пустой сосуд, и что его исходное состояние – это *нуль* душевно-духовного мира.

в) Школа выступает как *орган* общесоциального порядка вещей, поэтому и педагог – как функция, как чиновник воспитательного ведомства. В нём на первый план выходят и преобладают не личностные, а, напротив, стандартно-ролевые качества. Для детей он – не старший друг, а казённый властитель над ними. И даже при максимальной наружной «гуманизации» и «либерализации» его фигуры и его позиции, по сути своей он всё-таки не может не оставаться здесь *авторитарным* требователем и формирователем.

г) Ведущий метод формирования определяется его односторонней направленностью: извне, от формирующих факторов – к

воспитуемым. Это, как его ни улучшай, как его ни смягчай, в конечном счёте метод обработки и вкладывания, подгонки под заранее данные образцы-стереотипы. Это – метод наказаний и наград-отплат, метод кнута и пряника.

д) При всей возможной изменчивости содержания воспитания и обучения эта педагогика отдаёт приоритет «устоям», вокруг которых группируется и систематизируется совокупность готовых образцов – знаний, умений, навыков, признаков и форм социализованности индивида. Здесь творчество допустимо только внутри границ догмы.

е) За ведущую область культуры принимается естественная наука, её техническая и прикладная значимость, но сама научность эта берётся без её ценностных элементов, без её гуманитаризованности. Иные же области культуры и науки берутся в сниженном, стёртом виде, подогнанном под естественнонаучную парадигму (устойчивый образец). Унификация знания подавляет многообразие. Если провозглашается трудовое воспитание, то оно здесь неизлечимо страдает подчинением человеческих качеств – «параметрам» рабочей силы.

Культура в этом типе педагогики сводится к *цивилизации*.

ж) Идеальный итог воспитания – окончательно сформированный, хорошо и точно подогнанный под требования порядка вещей, учрежденческих структур и систем ролей *исполнитель*. Внутри границ этого он может быть по-своему «активным», «находчивым», в меру их служебной пригодности даже «творческим»... Но в пределах конформизма.

з) Педагогика формирования не открывает, а закрывает воспитаннику возможность избрать и принять своё призвание, ибо не будит, а подавляет самостоятельный суд личностной совести. Она делает человека пассивным, безответственным соучастником социально-группового самоутверждения (социально-группового эгоизма).

II. Педагогика способностей, или педагогика развития ради развития

а) Общая стратегия тут – утверждение господства человека над любыми вещами ради расцвета и ничем не скованного прогресса всех человеческих способностей, всех «сущностных сил». Этому

расцвету и прогрессу отдаётся приоритет как самоцели. На место формирования воздействием извне ставится именно *самоформирование*, но оно может потерять свою меру, стать чрезмерным, присваивающим себе те успехи, которыми человек обязан великому культурному наследию, ему доставшемуся. Представляется, будто творческие способности коренятся преимущественно или даже исключительно в них же самих, происходят из ничего и совокупность этих способностей выступает как автономный мир и вершина человеческого совершенства.

б) Сугубое внимание к индивидуальности, к неповторимости душевного мира каждого помогает увидеть, что специфически человеческие потенциальные качества и врождённые способности или их задатки всегда предшествуют воспитанию и обучению. Важнее всего дать *свободу* именно тому и *растить* в ребёнке именно то, к чему он предрасположен изначально. Воспитание не должно ничего навязывать, но *питать* и выращивать зёрна способностей.

в) Педагог сам оказывает влияние на воспитуемого именно благодаря своим способностям, благодаря тому, что преподаваемая им культура для него – не внешнее и чуждое содержание, но раскрытое ему в его динамизме, множественности концепций, стилей, образцов. Поэтому он и детей может пригласить к проникновению в этот динамизм и в эту многоликость.

г) Ведущим методом становится явный диалог и состязание в развитии, заражение *потребностями* в развитии, в обучении и воспитании, *внутри-культурными интересами*. Преобладает акцент на индивидуальную мотивацию на уровне интереса.

д) Приоритет отдаётся перемене способов деятельности, подвижности воли и характера, избирательности, максимуму личной инициативы каждого, а превыше всего ставится творчество как деятельность, как самоцель.

е) Вся культура берётся вне и независимо от её сведения к цивилизации, во всех её областях преобладают гуманитарные аспекты, но более всего – *художественность*, эстетизация.

ж) Идеальный итог воспитания – максимально развитый, максимально способный во всех отношениях индивид – душевная личность в её своеобразии. Чем способнее, тем лучше, чем талантливее, тем замечательнее! Подразумевается как бы безмерность развития.

з) Педагогика способностей раскрывает в человеке возможности выполнить своё призвание – то, посредством чего это достижимо, – но не даёт безусловных ценностей, критериев, внутреннего владения способностями. В ней всегда есть немалый риск вырастить индивидуальных *самоутвержденцев*, то есть тех, кто предпочитает свои интересы, свои мерилы, своё превосходство – даже и во всём том, что мотивировано истиной, красотой и даже добром. Всегда здесь есть риск снизить ценности до условных, относительных, риск установить самих себя в центре всего мира (своецентризм).

**III. Педагогика собственно воспитания,
или педагогика со-творчества
и безусловно-ценностной посвящённости.**

а) Здесь отдаётся приоритет тому ярусу в структуре душевно-духовного мира, который должен быть *выше* всех способностей, талантов и сил, выше деятельностной сферы, а именно – безусловно-ценностной посвящённости. Такой, более высокий ярус имеет своим назначением устремлять всего человека, всю его судьбу-жизнь к согласию с истиной и красотой, добром и общительством. Это – внутренняя (совестная) инстанция, направляющая и управляющая способностями и их развитием. На этом ярусе человек обретает то со-творческое *отношение* ко всему миру и к самому себе, которое есть предпосылка любой творческой деятельности, но которое не обязательно переходит в неё. Это со-творческое отношение глубже, многомернее, диалектичнее. В нём – духовный облик человека, его духовно-культурное устройство.

б) Каждый индивид обладает до воспитания и обучения гигантским *скрытым потенциалом* душевно-духовного не только развития, но и совершенствования, радикального переустройства. Этот потенциал нельзя свести лишь к явным для нас ярусам личностного мира.

в) Педагог воспитывает по принципу: подобное вызывает подобное, всеми измерениями и ярусами своего личностного мира как целым, через полноту своей открытости и готовности войти в со-причастность с воспитуемыми до конца. Он заражает не только интересами, но и тем, что всегда выше любых интересов, – притягательностью. Он приглашает воспитанников не только в мир культурного многообразия, но и тончайшей гармонии.

г) Воспитание строится на включении во все возможные, явные и неявные воспитывающие связи, в объективные воспитывающие отношения, отношения духовного родства и взаимответственности – со-причастности всех каждому и каждого всем. Благодаря этому – через высшую ценностную мотивацию: не интерес, а преданность, самопосвящённость. Не просто диалог, а полифония.

д) Приоритетно приобщение к такому духовному богатству, в котором потребности и интересы подчиняются ценностно-смысловым критериям, динамизм способностей – гармонизации ради верности долгу и призванию. Важнее приобщиться, а не присвоить, изменить всего себя навстречу культурному смыслу, а не притянуть его к себе и наложить на него своё мерило.

е) Воспитывает культура при незаменимости и несводимости друг к другу научного познания, художественности и нравственности, но при первенстве *нравственности*, особенно же – *глубинного общения*.

ж) Идеальный итог воспитания – мировоззренчески принципиальный человек, неподкупный и бесстрашный, открытый и верный, надёжный и внемлющий своею совестью всему окружающему, всему миру, умеющий соблюдать *меру* своего деяния и своего развития сообразно его ценностно-смысловой оправданности, помня, как важно быть *достойным* своих сил и талантов.

з) Созидательно-сотворческое призвание человека раскрывается благодаря умению *предпочитать* себе жизни *других*; без тени своемерия и своецентризма, без всякого самоутвержденчества – то ли индивидуального, то ли группового. Согласно учению академика А. Ухтомского, эт и есть *доминантность на других*, или, одним словом: *другодоминантность*. В ней – наиболее последовательная альтернатива всем видам корысти, эгоизма, фанатизма и косности, глухоты души.

В жизни, в реальной педагогической практике эти три «типа» бывают как-то смешаны. Даже у одного и того же учителя может оказаться в некотором противоречивом сочетании и один, и другой, и третий... Предложенный анализ, надеюсь, поможет каждому разобраться в себе самом и сделать более ответственный и взвешенный выбор. Особенно же это существенно для тех, кто связывает свои усилия и надежды с системой обновления воспитательных – духовного и гражданского – процессов. Тут, очевидно, будет нужен именно третий тип педагогики...

Страшен Чернобыль. Но не менее страшен, как сказал однажды профессор И. Аршавский, «Чернобыль духовный», подмена духовного мира личности – полезной информацией... Почти о том же говорит академик Н. Моисеев: «вопрос стоит действительно предельно остро – либо коренная перестройка всего нашего бытия, либо... либо неизбежная деградация рода человеческого». Передовым борцом против такой деградации и призван явиться учитель, претворяющий со-творческую педагогику.

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ С. Л. РУБИНШТЕЙНА И ПРОБЛЕМАТИКА КРЕАТИВНОСТИ

Показателем подлинности всякого произведения культуры является его многократное возрождение в обновляющих толкованиях. Это не просто продление и пассивное «эхо» его однажды состоявшегося признания. Лучшее и самое глубокое из того, что ему было присуще подспудно, нередко впервые находят в нём и актуализируют лишь иные умы в иные времена, с иной духовной атмосферой. Такая многократность почтений как раз и отличает всякое подлинное произведение от скоропреходящих утилизаций, от той конъюнктурно-товарной продукции, которая обречена на смерть и забвение. Если мы согласимся различать прошлое и былое, то подлинное произведение принадлежит не безвозвратному прошлому, а тому былому, которое мы впитываем в себя, храним в себе и восстанавливаем благодаря этому, и живя собственно по-человечески.

Находим ли мы в наследии С. Л. Рубинштейна такого рода произведения? Отвечая на этот вопрос, следует принять во внимание два соображения. Во-первых, непреходящая значимость произведений Рубинштейна не убывает, а скорее возрастает там, где он переходит от внутриспсихологических тем (хотя известен он именно как специалист по общей психологии) к сюжетам более многомерным, нравственно-эстетическим и собственно философским, особенно – аксиологическим. Во-вторых, это обнаруживается не только там, где Рубинштейну удалось фундаментально и подробно, развёрнуто обосновать свои идеи, сколько там, где его идеи остались в состоянии предварительного, эскизно-тезисного изложения. Этим вовсе не умаляется роль Рубинштейна внутри психологической науки. Но самое ценное в его наследии всё же заключено в его философских и общегуманитарных замыслах и тезисах. Наша задача – перенести эти тезисы и замыслы в гораздо благоприятный для них современный общекультурный контекст, который пронизан обострённой, разноплановой и радикально

звучащей мировоззренческой проблематикой, особенно – связанной с креативностью человека. И мы должны постараться продлить, усилить, довести до большей последовательности и резкости выражения всё то существенное, что таилось в наследии этого мыслителя, но до сих пор ещё не нашло себе понимания и действительного применения.

Начнём дело реконструкции с выбора надлежащего подхода к нему, к его изучению и истолкованию.

Понадеемся на то, что сделать более верный и плодотворный выбор нам поможет постановка исследуемых текстов перед лицом проблематики креативности. Собственно по-философски осмысливая креативность, мы вопрошаем себя: возможно ли понять творчество как реализацию, как самовыявление и развёртывание тех и в конечном счёте только тех достояний, которые заранее предуготованы, предзаложены в недрах всемирной Субстанции? Другими словами, достижимо и объяснимо ли человеческое творчество как осуществимое *исключительно благодаря* заставаемому человечеством готовому *Миропорядку*, как полагает всякий субстанциализм и логический преформизм, материалистический и идеалистический? Или же, наоборот, творчество возможно практиковать и понять лишь как конструктивное привнесение в мир того в нём небывалого, что в нём самом по себе онтологических корней не имеет и иметь не может, т. е. в наложении на внечеловеческую действительность принципиально иной печати, в построении иного бытия, существующего по иной логике? Другими словами, достижимо и объяснимо ли человеческое творчество как осуществимое в конечном счёте *исключительно вопреки* или *безотносительно* ко всем изначальным характеристикам, или мерилам, имманентным человеческой действительности, как полагает всякий анти-субстанциализм, во всех его видах и разновидностях? Или же, несмотря на кажущуюся всеохватность двух таких постановок вопроса, находимы ещё и кардинально иные постановка его и ответ, равно глубоко отличный как от ответа субстанциалистского, так и от анти-субстанциалистского, а также и от эклектических комбинаций того и другого?

Размежевание этих трёх позиций, глубина альтернативности между ними, и особенно между первыми двумя и третьей, острота разверзающихся при этом проблематизаций таковы, что они пронизывают все области культуры, все ипостаси субъектного мира, все отношения и связи человека и мира. Едва ли найдётся более

всепроницающее расчленение, а вместе с тем более объемлющее по многомерности содержаний, если сравнивать его с другими мировоззренческими и методологическими расчленениями и альтернативами. И это именно потому, что соотносённость или несоотнесённость человеческого творчества с его абсолютными предпосылками в Универсуме, с объективной диалектикой, его укоренённость или неукоренённость в ней, его аксиологический статус в ней или вопреки ей, вообще вся философская проблематика креативности выступает как самая интенсивная, самая напряжённая по степени, в которой оказываются все другие проблемы и аспекты человеческой судьбы. Последняя как бы вся «сходится клином», как бы собирается в едином фокусе именно здесь, и через смысл или бессмысленность творческой воли, через высшую оправданность или неоправданность креативной устремлённости ухватывается итоговый смысл и объективная оправданность всей человеческой жизни, существования человечества вообще.

Означает ли сказанное, что собственно философская проблематика креативности в принципе выходит не только за рамки психологического научного, т. е. социального исследования творчества как особенного предмета, а и за рамки гносеологического рефлексирования над последним и над любым вообще изучением его, или обращением к нему чисто познавательным способом? Да, конечно же, означает. Но отсюда отнюдь не следует, что надо оставить за спиной и уйти от психологической и гносеологической установок, что допустимо как-то пренебречь ими или снизить их своеобразную важность. Отнюдь! Дело идёт не об отказе от них или их обесценении, но об их бережном сохранении при одновременном вступлении в силу радикально другого, иного их видения, отличного от познавательного, ракурса и освещения. Дело идёт уже не о том, чтобы внутри познания и его установки, включая и все гносеологические верхние этажи, содействовать тому, чтобы концептуально-научное знание обогатилось *именно как знание*, но прежде всего о том, чтобы сам действительно сущий человек смог в своей жизни – при помощи и максимальном участии психологического и гносеологического знания и самопознания – *судьбически состояться*, созидательно и творчески отвечая своему ненавязчивому универсальному призванию¹⁾, своему предназначению *через ненавязчивую призванность*.

Следовательно, речь здесь ведётся уже не о том лишь, каким образом продвинуть вперёд знание о творчестве как знание, хотя

бы и при недостатке, ущербности и даже утрате самого творчества как способа быть, как онтологического отношения человека к миру и себе самому. Речь ведётся о том каким образом самому человеку пробудиться и подняться, развиваться и усовершенствоваться как именно креативному субъекту и в большей полноте обрести *творческий способ быть*, способ бытийственно-креативно относиться к миру и к самому себе. Иначе говоря, задача не в том, чтобы помочь каждому прибавить себе знания о том, чего в себе не претворяешь практически, не имеешь в себе как реалии, – а оно бывает ведь и знанием о предмете *вместо* самого предмета, лишь компенсирующим его отсутствие! – но о том, чтобы помочь каждому человеку как креативному субъекту и личности прибавить себе в бытии, или подвинуть себя к максимальной для себя степени выполнения реально-творческого, судьбического жизнетворческого призвания. Знание как знание не обесценивается, но оно берётся здесь как аналог «*обещанию, которое надо выполнить*», как ведущее к осуществлению каждым в себе всего того, о чём оно трактует отвлечённо и дистантно, лишь в условном хронотопе научного произведения.

В частности и в особенности С. Л. Рубинштейн здесь будет представлять нашему вниманию и размышлению уже не просто и не только как знаток, как мастер-продуцент знания для научного преуспевания, а как завещавший нам транспонированный в знание опыт духовного поиска и реального обретения, так что само знание выступает как достоверное свидетельство о таком практически реальном процессе искания в работе над собою и как приглашение нам повторить и продолжить работу каждому над собою, во всей полноте жизненных реалий.

Каким же может и каким должен быть подход к произведениям С. Л. Рубинштейна, чтобы он позволил в максимальной степени возродить эти произведения, продлевая заложенные в них тенденции и актуализуя их смысловые потенции?

Во-первых, подход к его работам может быть *субстанциалистским*, или, если прибегнуть к его собственному термину, *объективистским*. Именно такое прочтение – это надо признать! – оказалось самым распространённым, самым привычным, тривиально-учебниковским, подчас даже банализирующим. Исходным контекстом при этом служит философская линия, ведущая от Б. Спинозы и П. Гольбаха к спинозистскому марксизму П. Лафарга

и Г. В. Плеханова, в меньшей мере – также панлогизм Гегеля, хотя бы и в его материалистической реконструкции, спиновско-гегелевские мотивы у Д. Лукача (позднего), А. М. Деборина, А. М. Лифшица, Э. В. Ильенкова. В естествознании аналогичной является тенденция редукционизма, в частности, рефлексологический редукционизм И. М. Сеченова, В. М. Бехтерева, И. П. Павлова. Общая всему этому контексту атмосфера характеризуется прочным упованием на неколебимый изначальный *Миропорядок*, в котором онтолого-логически преформирована судьба всякой культуры, сценарий всякой истории, возможности и потенции всякого субъекта, в нём предначертаны все существенные акты любой общественной и личной драмы, так что свобода редуцируется именно к осознанию, уразумению и – с тем или иным «люфтом», который называется «относительной самостоятельностью», – исполнению предначертаний этого субстанциального всемогущего Миропорядка.

Но так как этот Миропорядок в себе самом предельно прост, однороден и объектен, какие бы атрибуты субъектности ему монологически ни вменялись, то и любая логика любого бытия под его господством выступает неизбежно как *детерминация принципиально одного уровня*. Будучи воплощением бессубъектности мира, неким абсолютным Объектом-Вещью, т. е. будучи абсолютно *монологическим* началом, этот Миропорядок исключает во всём подвластном ему бытию какую бы то ни было серьёзную, не поддающуюся снятию и стиранию, глубоко укоренённую разнородность, разноликость, гетерогенность и инаковость – одновременно и горизонтальную и, особенно – *вертикальную*, т. е. исключает *многоуровневость*. Этот Миропорядок не терпит под собою сущностно самостоятельных и своеобразных, не редуцируемых реалий, а особенно не терпит не выводимых друг из друга ступеней сложности, высоты, способа организации, типа существования. Он сугубо антииерархичен, он враждебен многоцветности и многоголосью, он утверждает господство *однородности* над всякими различиями, торжество *уплощённости* над всяким восхождением, победу *унификации* над типологическим многообразием. В нём и под его гегемонией многообразие и уровни совершенства обречены быть всего лишь чем-то *видимостным* и *преходящим*: эфемеры ступеней и форм движения всецело подвластны разрушительному их отрицанию и даже самоотрицанию, они, как онтологические жерт-

вы-камикадзе, лишь утверждают логику субстанциальной безликости и выражают через посредство своей гибели и через погашение всех цветов в едином освещении один лишь единственный простой монологизм, за который невозможно никуда выйти и к которому столь же невозможно что-то прибавить, достроить, доконструировать. Единоуровневая всеохватывающая детерминация этого не позволяет.

Поэтому субстанциалистический подход означает и применительно к субъектному миру человека, к его духовности и к психической жизни позицию, которая исходно берёт под подозрение любое сложное и высокое его достояние или устремление. Он требует видеть в субъектном мире нечто само по себе неподлинное, но будто бы на самом деле обязательно *детерминированное не иначе как снизу*: сложное и высокое есть лишь дериват простого и низшего, лишь самопроявление и функция последнего, нечто сугубо производное и зависимое, слуга и марионетка *низовых*, единственно подлинных и самообоснованных сил (их «сублимация», «испарение», функциональный придаток, служебный орган, надстроенный над базовой, низкой силой). Субстанциалистский взгляд ко всему *тонкому и высшему*, мало сказать недоверчив, – сугубо деструктивен и нигилистичен, ибо он априорно отказывает ему в бытии, в онтологическом наличии, но *дезонтологизирует* его, он смотрит на него так, как если бы всё это было бы лишь чем-то обманчиво превратным, лишь кажущимся. И вот взор устремляется в *грубое и низшее*, чтобы доказать, что оно одно только и подлинно, оно одно онтологически правомерно, оно одно есть реальная сила, остальное же – его придатки... Поэтому по-субстанциалистски изучать – значит разоблачать, низводить, редуцировать к низшему и, обратно, выводить уже как производное, зависимое от низшего, *ставить на своё место*: на принципиально *одноуровневым образом детерминированное место*. В особенности в области психологии субстанциализм всегда означал *редукционизм*, причём не только натуралистский, а и вульгарно-социологический.

Давал ли С. Л. Рубинштейн повод или основания для такого прочтения его текстов? Если обращать первостепенное внимание не на общую устремлённость и внутреннюю мотивацию концептуальных его построений, а скорее на внешне декларируемые, подчас нарочито упрощённые формулы, несущие на себе печать принятых в те годы умонастроений и парадигмальных установок,

если видеть у него прежде всего не проблемный поиск, требующий продолжения, а выпавшие из потока поиска «в осадок» затверделые беспроблемные «основы», то, не без горечи признаём это, можно найти повод или текстовой материал для такого прочтения... Но сокровенный дух его произведений, а в особенности дух его лишь посмертно опубликованной, однако же несравненно превосходящей все остальные по проблемному напряжению и философской насыщенности рукописи «Человек и мир», – совсем иной. И его невозможно дешифровать и истолковать с субстанциалистских позиций.

Во-вторых, возможен подход противоположный – *анти-субстанциалистский*, общее принципиальное звучание и интендированность которого можно, пожалуй, сразу же выразить тремя афоризмами: «Человек – мерило всем вещам» (Протагор), «Человек – творец самого себя» (Пико делла Мирандола), «Творю, следовательно, существую» (Х. Каменьский). Тогда как для субстанциалистского мировоззрения творчество практически растворяется в воспроизведении заранее заложенных достояний всеохватывающего Мирового порядка и сводится к предустановленным данностям в их «вечном возвращении», анти-субстанциализм, напротив, чрезвычайно привержен к *само-творчеству*, *само-деятельности* и вообще всячески *само-утверждающим* силам, качествам и устремлениям, возводимым в самоцель и нечто самодовлеющее, онтологически и аксиологически самодостаточное. В противовес погружению индивида в безличные стихии он более всего печётся о возвеличивании индивидуального субъектного и личностного мира, защищая возможность и оправданность быть человеку укоренённым в самом же себе, быть самому для себя субстанцией...

Творчество в смысле само-творчества или даже скорее свое-творчества в этой традиции выступает темой весьма пристрастного акцентуирования, как предмет интереса и пафоса, но решительно в ущерб тематике онтологически-глубинного наследования и налагающего обязательства преемства – обязательства ответственности и благодарной сопричастности. Отодвигая или отвергая последнюю, анти-субстанциализм предпочитает истолковывать происхождение человека как «самопорождение», т. е. как процесс, в котором человек обязан лишь одному самому же себе. (Такая предпосылка, хотя бы и не вполне явная, характерна для *пан-деятельностных* концепций².) При этом апелляция к

коллективно-групповому «человеку» всего лишь маскирует или модифицирует тот же самый в конечном счёте субъективизм: ценностный *своецентризм*, философизированное человеческое само-утвержденчество, концептуализированное *своемерие*.

Хотя в имеющейся литературе анти-субстанциалистское истолкование идей Рубинштейна сколько-нибудь последовательно и отчётливо не представлено, тем не менее для него продолжает существовать культурный и историко-философский контекст, влияние которого ещё может сказаться. Сюда же следует отнести также и ряд положений раннего К. Маркса, в которых ещё удивительно безоговорочно, с поразительной резкостью и прямоотой формулировалось антропоцентристское притязание человека быть «самопорождённым» в собственной деятельности, быть самому себе «корнем» и возвести себя в «высшее существо» и в смысловой центр Вселенной (её «солнце», дабы «вращаться» вокруг себя самого)¹. Именно с таким контекстом родственно и с ним непосредственно смыкается утверждение: «центральная проблема... этики – проблема гуманизма как самоутверждения»². Это утверждение, да ещё к тому же в качестве исходно этического, звучит в унисон с ренессансным антропоцентризмом, с мятежно-бунтовщическим духом противоборства и восстания против всей диалектики Вселенной. Издревле такой дух вёл по пути низведения остальной, внечеловеческой действительности до фона, кладовой, объекта для человеческого распоряжения, объекта деятельности. Отсюда – признание субъект-объектного отношения в качестве фундаментального и едва ли не единственного, конституирующего отношения человека и мира. В субстанциализме такая единственность и конституирующая роль субъект-объектного [отношения] всегда служила и служит редукции субъектных индивидуально-личностных характеристик к объектно-подобным, т. е. лишению каждого его субъектности ради утверждения этой же субъектности уже в онтологизированном облике абсолютной Субстанции, которая одна субъектна за всех и вместо всех.

В анти-субстанциализме то же самое субъект-объектное отношение оборачивается другим своим логическим концом: низве-

¹ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 415, 422; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. С. 125 – 127.

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 307.

дением внечеловеческой действительности и утверждением *монополии* человечества на субъектность. Это-то и имеют в виду, когда утверждают, будто «природа» сводима к объекту... К сожалению, и у Рубинштейна встречается в связи с истолкованием текстов К. Маркса тезис: «отношение человека и природы выступает как *диалектика субъекта и объекта*»¹. Однако в общем и целом высказываний, поддающихся анти-субстанциалистскому прочтению, у Рубинштейна сравнительно меньше, чем таких, за которые легче ухватиться субстанциалистски-ориентированным толкователям и любителям редуccionизма.

Но главное вовсе не в том, каких высказываний меньше, каких больше. Дело даже не в подчёркнутой значимости положений, готовых выводов-результатов (таких как *принцип* детерминизма, принцип единства психики и деятельности, тезис «внешнее через внутренние условия» и т. п.), взятых уже не в виде отдельных, изолированных высказываний, а в системе концептуально проработанного знания внутри авторского контекста, ибо это – лишь статичный, ставший и обращённый к условно-ситуативному адресату контекст изложения... Главное – в пронизывающих собою все выводы и результаты и, возможно, лишь отчасти просвечивающих сквозь них, а поэтому относительно слабо выраженных, ещё не разработанных, не эксплицированных устремлённостях, ради которых искались и формулировались все результаты. Важнее всего безусловно-ценностная сверхстратегия, кардинально надситуативная. Когда мы обратим первостепенное внимание на такую сверхстратегию, тогда станет ясно, что также и субстанциалистское прочтение текстов Рубинштейна не адекватно. Нужен принципиально *третий подход*, равно существенно отличный от каждого из очерченных двух. Тогда, кстати сказать, обнаружится, что для Рубинштейна формула, сводящая природу к объекту, была скорее уступкой или даже отступлением от *анти-редуccionистского* устремления, от его настаивания на *несводимости* ни бытия, ни природы к объекту, к материи, к кладовой средств и т. п.

Избираемый здесь подход, не субстанциалистский и не анти-субстанциалистский, в самой краткой характеристике – *междусубъектный*. Ибо максимально ответственную глубину укоренённости в беспредельной диалектике он предоставляет *отношениям*

¹ Там же. С. 60.

между разными, полифонирующими и со-творчески сопричастными субъектами, отнюдь не подчиняя и не сводя таковые отношения к субъект-объектным и просто объектным.

1. Разработанная С. Л. Рубинштейном идея неустранимой, кардинальной многоуровневости (или многомерности) Универсума, а именно – многоуровневости, присущей и всякому внечеловеческому бытию, и бытию человека как субъекта. Эта идея настолько интенсивно ценностно нагружена, настолько насыщена далеко идущими логическими линиями и смысловыми тенденциями, в которых она может быть развита и развёрнута, и таит в себе такую потенциальную мировоззренческую и методологическую мощь, что с нею не идут ни в какое сравнение тезисы и принципы, подобные выше упомянутым (детерминизма, единства психики и деятельности и т. п.). Ибо, согласно идее многомерности и многоуровневости, речь идёт не просто о том, что одна и та же логика, одна и та же детерминированность всё собою равно охватывает и себе подчиняет, не о том, что единая логика по-разному осуществляется и проявляется на различных ступенях и в различных формах движения, каждая из которых подлежит снятию последующими, а тем самым все они вместе взятые подлежат снятию в этой логике, нет, речь идёт о таких уровнях, которые не подлежат и не могут подлежать снятию и которые никоим образом не устранимы как уровни. Они кардинальны, а не просто феноменальны, они суть уровни и внутри самой логики, до глубины самой логики, они суть образующие собой логическую, а не производную от неё многоярусность.

Эта многоярусность обладает иммунитетом против любых редуций, она выстаивает и выдерживает их как *не редуцируемая*. Поэтому мировоззрение или мировоззренческая атмосфера многоуровневости вся проникнута духом не-редукционизма, запасом прочности против редуционистских деструкций, насыщена надёжностью и защищённостью от нигилистических низведений. Внутри этой атмосферы уже не опасно говорить о любых детерминациях, ибо никакая из них в ней не поддаётся универсализации и возведению в единственно возможную, исключаящую типологически иные логические связи и обязательности. Внутри этой атмосферы уже не грозит разрушительностью сопоставление детерминизмов и ценностных смыслов, ибо последнее в принципе здесь невозможно опрокинуть и растворить в

категориях сравнительно низшего порядка, игнорируя иерархию уровней, с их кардинально различными категориями, или нередуцируемой спецификой категорий, согласно иерархической ярусности. «Признание в составе сущего разных уровней бытия равносильно признанию, что самые общие категории выступают специфически в различных формах на разных уровнях бытия... Например, в принципе оправданным становится представление о качественно различных структурах времени... Разным уровням бытия (особенно человеческого бытия) соответствуют категории разных уровней...»¹ *Их иерархия нерушима.*

В этой многоуровневой, нерушимо иерархической атмосфере устраняется также опасность редукционистского употребления понятия «материи», предотвращается превращение её в миглу духа и в нигилистическое начало. Ибо бытие вообще и даже в особенности природное бытие предстаёт как гораздо более богатое, нежели тот упрощённый онтологический образ, который мы вырабатываем из того, что нам первоначально доступно в качестве объектов-вещей, но которому неправомерно придаём всеохватывающее значение, как если бы всякое возможное бытие было *выводимо* из этого грубого образа. «Материя – это категория, характеризующая природу. Однако и природа в целом не сводится к одной лишь материи, не определяется исключительно материально»². С этим смыкается вплотную различие бытия как объективного на всех его уровнях, с одной стороны, и собственно объекта, или объекта-вещи, с другой. «Мы различаем... понятие *объекта и бытия*... Исходный реальный субъект всех „онтологических“ понятийных характеристик – это Мир, Космос, Вселенная»³.

Ещё менее допустимо было бы сводить всё многоуровневое бытие к ценностно опустошённому, объектно-вещному, и у С. Л. Рубинштейна вызывает решительное возражение эта опасность – опасность «сведения всего сущего, бытия только к вещности»⁴. Редукция бытия к вещному уровню сопряжена с тем, что одностороннее хозяйственно-экономическое отношение человека к миру

¹ Там же. С. 279.

² Там же. С. 302.

³ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 56 – 57. Ср.: Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 123³).

⁴ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 258.

как к «кладовой» полезностей заслоняла и вытесняла собою все остальные отношения. Сравнительно более слабая, но тоже ложная редукция бытия к объекту сопряжена с увеличением места деятельности связей с природой и превращением их в единственно возможные (пандеятельностный подход). То и другое вызывает критику со стороны Рубинштейна. «Природа иногда низводится на роль мастерской и сырья для производственной деятельности человека... Но природа, как таковая, в целом и её значение в жизни человека не могут быть сведены только к одной (этой) роли. Свести отношение человека к природе только к отношению производителя к производственному сырью – значит бесконечно обеднить жизнь человека. Это значит в самых его истоках подорвать эстетический план человеческой жизни...» (В ином месте у него об этом сказано: подорвать также и этический план.) Утратить нерукотворную извечную природу – «это значит утратить то, чего человеку никак нельзя утратить, не подрывая основы своей духовной жизни, то, что обуславливает масштабность человеческой жизни...» Природа принципиально не сводима к объекту, даже к объекту культуры, ибо наряду с этим она всегда «остаётся в своём первичном качестве *собственно природы*». «Культура, которая все изгнала бы из жизни *природу*, разрушила бы саму себя и стала бы нестерпимой»¹.

Речь идёт не только о неприемлемости и вредности узкоутилитарного отношения к бытию в пределах поля полезностей. Речь идёт также о том обеднении, которое мы вносим в бытие, когда отказываем ему во всём том, что выходит за горизонт деятельностного освоения, за границу распредмечиваемости, что надолго, а может быть, и навсегда останется неосвояемой и не присвояемой, но предстоящей нам перспективой, – безусловной *ценностной* перспективой, великой в её неприкосновенности и недоступности. При этом Рубинштейн постоянно делает упор на взаимосвязанность и переходы друг в друга – по логике бумеранга – двух обеднений: бытия, включая и природное, сущего вне человека и бытия самогó человека. Ущербный образ Вселенной есть, конечно же, следствие ущерба человека, который сам целиком виновен в том, что выработал себе лишь такой её образ, следствие и свидетельство разукоренённости этого человека, его самоизолированности от виртуальных дарований, таящихся в недрах объ-

¹ Там же. С. 62 – 63.

ективной диалектики. Но вместе с тем ущербное, суррогатное и неполноценное представление о Вселенной оказывает обратное негативное воздействие на человека, ещё больше подрывая его собственное бытие, ещё больше усугубляя его разукоренённость и дисгармоничное состояние, даже антагонистическое противостояние диалектике Космогенеза...

Нельзя забывать о том, что в те годы в нашей стране имело весьма широкое хождение и, увы, было закреплено или насаждено авторитарным способом нигилистическое, деперсонализирующее представление о человеке. Речь идёт не только о так называемом «винтике», но и том, что фундаментальное неуважение к человеческой личности было доведено до такой крайней степени, что *субъектности человека было отказано в бытии*. Какой же смысл уважать то, что не имеет действительного бытия?! Если бытие и признавалось, то лишь за *вещеподобным* ярусом в человеке, что нашло своё выражение в печально знаменитой дефиниции, согласно которой люди суть *элементы* производительных сил и, более того, элементы, функционально вторичные и зависимые от вещей-орудий... Вот это *вещеподобное* и действительно уподобимое вещи из-за его *реальной овещённости* состояние, этот нижний ярус признавался, а всё остальное считалось лишь функцией, «отражающей» бытие, но к нему не принадлежащей. Таков идеологический фон, на котором становится ныне звучащее парадоксально методологическое требование Рубинштейна: вернуть человеку статус внутри бытия, *внутри* сущего! Но дело, разумеется, шло уже не о *вещеподобном* ярусе, но о всей полноте субъективности⁴⁾, о действительности человека *именно в качестве субъекта*.

2. *Идея взаимности между многоуровневостью Универсума и многомерностью субъектного бытия человека*. Хотя это скорее прямое продление внутренней логики первой идеи и её конкретизация, всё же важность этого настолько велика, что позволим себе выделить онтологическую и аксиологическую взаимность между человеком и Универсумом в самостоятельный пункт. Рубинштейн рассуждает об этом так: «выключение» из бытия субъектности ведёт к тому, что «существуют только вещи и не существует людей, отношения между которыми осуществляются через вещи; даже в качестве «орудий» они функционируют якобы помимо людей»¹. В противовес такой дезонтологизации человека как субъекта надо

¹ Там же. С. 259.

утвердить принципиально над-вещные и над-объектные виды и уровни бытия.

«Человек как субъект должен быть введён внутрь, в состав сущего, в состав бытия, и, соответственно, определён круг философских категорий»¹. Этот круг должен быть определён так, чтобы ценностно устремлённые ярусы человеческого субъективного⁵ мира, смысловое содержание художественных задач, нравственных поступков, уз общительности, в которых практически действительно претворяются ценностные смыслы, уже более не представлялись нам чем-то внебытийственным, неподлинным, слишком утопичным или достойным оказаться как бы вытолкнутым за пределы бытия, но обрели бы себе адекватный категориальный «язык» и получили какую-то степень концептуализованности через этот «язык», т. е. чтобы «высшие виды» и уровни субъектного бытия не оставались для нас безмолвными. Но сделать это возможно только под знаком и в свете взаимности между человеком и Универсумом: «человеческое бытие – это не частность..., не затрагивающая философский план общих категориальных черт бытия. Поскольку с появлением человеческого бытия коренным образом преобразуется весь онтологический план, необходимо видоизменение категорий... Стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении»².

В нарушении онтологической и аксиологической взаимности и со-причастности между человеком и Универсумом коренится вся проблематика отчуждения. Когда для нас «...в бытии остаются только вещи и только объекты»³ и когда из объективного бытия «исчезает сознательный субъект, личность, люди»⁴, – это всякий раз симптомизирует собою попрание людьми уз взаимной сопричастности с диалектикой Универсума, и именно в силу этого происходит трагическое обращение потенций свободы в искусственные пути несвободы (эффект самопорабощения и усугубления «царства необходимостей»). Так человек сам делает себя рабом своих средств, институтов, регламентирующих установле-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 278.

⁴ Там же. с. 337.

ний и возвращает мощные отчуждённые силы, вкладывая в них энергию своей жизни и возможности своего собственного развития вместо личностного совершенствования. Так он подавляет и погашает в себе высшие уровни своего бытия.

Радикально спасительной альтернативой отчуждению являет нам себя только последовательное развёртывание возможностей всей нашей индивидуально-личностной жизни каждого и всего человечества как исторически *длящейся встречи* между многоуровневым бытием субъекта – человека и многоуровневым Универсумом. Такая встреча с самого начала ориентирована на максимальную *со-причастность*¹ человека Универсуму и сама представляет собой непрерывное и неуклонное нарастание этой сопричастности. Чтобы Универсум с его неисчерпаемой и беспредельной диалектикой раскрывался человеку во всём богатстве его виртуальных содержаний и путей культурного становления, путей совершенствования, т. е. раскрывался в «его мощи и красоте»², необходимо самораскрытие человека навстречу ему, навстречу его диалектике. При этом кардинально существенно одновременное и совместное участие *всех ярусов, или уровней*: известных и неизвестных, явных и неявных, доступных распределению и не доступных, содержаний подотчётных самоконтролю и бессознательных, т. е. всей иерархически построенной и гетерогенной внутри себя реальности субъекта.

Многоуровневость всего человеческого бытия получает своё выражение также и в таком строении человеческой психики: «Психические процессы протекают сразу на нескольких уровнях... многопланово... Аналогично обстоит дело и с мотивацией. При объяснении любого человеческого поступка надо учитывать побуждения разного уровня и плана в их реальном сплетении и сложной взаимосвязи»³. Сказанное мы истолковали бы чрезвычайно ограниченно и неверно по самой сути, если бы имели в виду только одни лишь те уровни в психике, которые однажды как-то проявили себя, сказались, наложили свою печать на поведение. На самом деле подлинная многоуровневость включает в себя признание и готовность встретить в субъекте также и *иные*

¹ См.: Там же. С 343.

² Там же.

³ Рубинштейн С. А. Бытие и сознание. С. 261.

ярусы, сколь угодно неожиданные и парадоксально не похожие на те, которые проявляли себя раньше. При этом может происходить существеннейшая переакцентировка, переинтонирование, смещение центра тяжести с одних ценностных содержаний на другие, открытие и вступление в силу иных смыслов, коренное переструктурирование – как осознанное, так и – заметим это – далеко не осознанное, даже и не поддающееся сколько-нибудь адекватному осознанию. Лишь особенным, частным случаем этих процессов выступает сознательное переосмысление ценностей¹.

Наиболее интенсивно такого рода процессы протекают в детстве, когда *становящийся* характер человеческого бытия являет нам себя в наиболее чистом виде. «Ребёнок – *развивающееся* существо, и каждое явление, в нём наблюдаемое, находится процессе *становления*. Оно не раз и навсегда одно или другое..., может *стать* как одним, так и другим и фактически на наших глазах, в ходе воспитательной работы, становится то одним, другим». «Самые же мотивы ребёнка становятся... *Мотив...* – будущая *черта его характера в её генезисе*, так же как черта характера – это осевший и закрепившийся в человеке ступок его мотивов, получивший в силу условий жизненного пути и воспитания особую действенность и устойчивость»². В этом смысле все люди в известной мере остаются детьми, коль скоро не утрачивают полностью и целиком подвижности становления, включая и ценностное совершенствование, и в каждом ещё живёт не отмерший окончательно, ещё не умерщвлённый косностью и догматизмом, рутинным формализмом и стереотипизацией внутренний, сокровенный ребёнок. Он-то и образует в весьма существенной мере животворящее креативное начало во всей жизни взрослого. Поэтому многоуровневый подход к человеку и его психике должен доходить или быть доводимым нами до признания и открытия в каждом, сколь угодно закосневшем и «засохшем» человеке таящегося внутри него *внутреннего ребёнка*. Однако эта тема во всей её чрезвычайной значимости требовала бы специального рассмотрения³.

¹ О духовной жизни как о переинтонировании см.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 366 – 367.

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 191.

³ См.: Батищев Г. С. Диалектика творчества. Деп. в ИНИОН № 18609 от 1 нояб. 1984. Гл. 1. § 5⁶).

Принципиальная и именно *никогда не завершённая* и не завершённая многоуровневость – необходимая предпосылка того *сдвига порога* распределчиваемости, без которого не могло бы состояться креативное совершенствование человека. К этому вопросу надлежит ещё вернуться в иной связи, при рассмотрении виртуальной глубины субъекта. Верно также и то, что такая креативная проблематика «...далеко выходит за сферу приложения психологических закономерностей»¹.

3. *Критика реактивизма, доведённая до критики теории интериоризации.* То обстоятельство, что Рубинштейн был постоянно и неуклонно ориентирован решительно *нереактивистски*, проливает проясняющий суть дела свет и даёт верный ключ к осмыслению многих других его положений, в частности таких, увы, преувеличенных в их значении, как принцип детерминизма, единства психики и деятельности, влияния внешних факторов через внутренние условия и т. п. Почему и чем именно реактивизм в корне был всегда неприемлем для этого мыслителя? Отнюдь не только и не столько из-за частных или узкопсихологических недостатков реактивизма, но в силу выходящих за границы психологии мировоззренческих соображений. Всё дело в том, что все реактивистские концепции *переносят* сущностный и смысловой центр тяжести всего человеческого развития и совершенствования, всего исторического и культурного восхождения человека с самого живого человека на объекты-вещи, на предметные формы и приписывают этим предметным формам, этим объектам-вещам роль той силы, которая *ведёт и вызывает* *извне* субъективное развитие. Получается так, будто объекты-вещи не только опережают человека по всем измерениям и предстают ему как задающие ему путь развития, но именно ведут его, толкают, вынуждают, направляют своим воздействием, тогда как сам человек – при всех оговорках касательно его собственной встречной «относительной самостоятельности» – в конечном счёте лишь воспринимает, лишь рецептивно поддаётся объектно-вещному воздействию на него, «усваивает» это воздействие. Вся логика культурно-исторической судьбы человека, всё его саморазвитие и самосовершенствование радикально *подменяются* *внечеловеческим*, хотя подчас и социально трактуемым

¹ Пономарёв Я. А. Развитие проблем научного творчества в советской психологии // Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971. С. 146.

процессом, который *причиняет* человеку развитие. Эта позиция в целом – *объективистская*, или, что то же самое, *субстанциалистская* в пояснённом выше смысле.

Одним из источников реактивизма в психологии является неправомерное аналогизирование всех психических функций низшим и рассмотрение сквозь призму низших, разумеется, при непонимании того, что в структуре поступка человека низшие функции решающим образом могут и должны управляться *сверху*, со стороны над-потребностной мотивации и т. п. Другой, пожалуй более важный, источник, питающий собой реактивизм, – это социальная ситуация овещнения и особенно отчуждения, когда действительно происходит деперсонализация индивидов и наделение вещных и, в частности, институционально-вещных структур, социальных ролей и т. п. подменяющими личность квазиперсональными функциями¹. Наконец, может казаться способствующим реактивизму подчас поразительный контраст между индивидуальной ущербностью и таящимся в сокровищнице всемирной культуры богатством, представляющим в опредмеченной, но, увы, не распределенной индивидом форме. Однако этот реальный контраст может сбить с толку лишь того, кто не понимает диалектики, присущей саморазвитию, самосовершенствованию человека, диалектики наследования и творчества. На самом деле никакой контраст, никакое преобладание даже самых великих произведений над убогим и жалким состоянием невоспитанного индивида никогда не подвигнет его к восхождению; хуже того, слишком резкий контраст может даже и испортить всё дело и привести к суррогатным, превратным феноменам. Без внутренней работы, без решения своих собственных трудностей и задач развития никакая, самая лучшая «духовная пища» не пригодится и не «поведёт» за собою того, кто не открывает её смысловых потенций изнутри себя самого, по логике субъектного самостановления.

С. Л. Рубинштейн безошибочно диагностировал реактивизм вообще и ту специфическую его форму, которая получила у нас хождение в виде теории интериоризации. Он подчёркивал, что процесс развития *способностей* человека есть процесс развития *человека*, а не вещей, которые он порождает. «Развитие способно-

¹ Подробнее см.: Батищев Г. С. Диалектика творчества. Гл. 4⁷).

стей не есть их усвоение, *усвоение* готовых продуктов; способности не проецируются в человека из вещей...»¹ В ещё более сильной степени это верно применительно к ценностной сфере, к возможностям глубинного общения и к собственно креативности как отношению, не сводимому к способностям и предполагаемому ими.

Данная Рубинштейном критика теории интериоризации помогает нам сегодня не заблуждаться в оценке современной её формы, аргументированной средствами так называемого деятельностного подхода. Кажется более респектабельным и симпатичным обосновывать интериоризационную позицию ссылкой на то, что развитие субъекта ведёт за собой *его деятельность*. Это ли не признание активности человека! Но, увы, такой ход не менее ложен, а апелляция к активности увела бы нас на скользкие пути и беспутьицу некритического употребления и злоупотребления двусмысленными и обманчивыми стереотипами обыденного сознания. Упор на ведущую роль деятельности чреват редуционистским и нигилистическим подходом как раз к самым тонким, высшим уровням субъектного духовного мира, – к тем, которые по сути своей *над-деятельностны*, ибо не могут входить полностью в процесс распредмечивания. Уже этого одного было бы достаточно, чтобы увидеть неприемлемость указанного хода аргументации. Кроме того, также и в пределах деятельностной сферы субъектность человека терпит неадекватное, ложное истолкование, если сама деятельность служит всего лишь опосредствующим *проводником-посредником* для извне наложенного воздействия вещной среды и если этой среде по-прежнему приписывается ведущая роль *вместо* субъективного саморазвития (среда «лепит» человека, но – через посредство его же, человека, деятельности). Ибо деятельность здесь в конечном счёте оказывается имеющей отнюдь не креативную, но сугубо репродуктивную сущность.

Однако отвергать теорию интериоризации возможно было и с субъективистских позиций, ради утверждения анти-субстанциалистского мировоззрения. Заслуга Рубинштейна состоит в том ещё, что он отчётливо и последовательно противостоит такой тенденции. Для него важно вовсе не предоставить субъекту в его творчестве своемерно налагать на весь мир печать своей односторонней воли и своих предпочтений, обращая мир в «продолже-

¹ Рубинштейн С. А. Проблемы общей психологии. С. 227.

ние» собственного креативного «я» (т. е. своевольного псевдо-«я»), как это иногда получается у иных интерпретаторов¹. Для Рубинштейна важно как раз то, чтобы в самой креативности удержать со-причастность человека диалектике Универсума в её ненавязчивых, неявных и виртуальных измерениях ценностного порядка, важно именно «вписать» онтологию человеческого бытия в контекст всей остальной, внечеловеческой онтологии и укоренить там на началах, не вредящих ни тому, ни другому, т. е. на началах взаимной сопричастности. Для него существенно предотвратить субъективизм во всех его разновидностях и формах. Поэтому, критикуя теорию интериоризации за то, что она наносит ущерб «творческому аспекту»², он вовсе не стремится вывести творчество в некое пространство безотносительности и безразличия, где был бы оправдан «творческий» произвол и самоутвержденчество. Он старается уравновесить и указать объективную меру, т. е. обеспечить универсально взвешенную соразмерность между *самоопределятельными* устремлениями субъекта и объективными смыслами. Таким старанием только и удаётся верно объяснить то, почему он так настаивал на принципе детерминизма, несмотря на объективистские консонансы, и почему утверждал тезис о влиянии «внешнего через внутренние условия».

Для Рубинштейна руководящим мотивом было вовсе не предложить ещё более хитро маскирующую, более симпатичную «упаковку» для идеологии господства внешне-вещного над личностно-внутренним. Напротив, в период засилия такой идеологии, превозносившей всевластие грубых и низших сил над субъектностью, он пытался насколько возможно *защитить и отстоять* субъектность. Для него существенно защитить «голос» внутренних «условий». Эта, так сказать, оборонительная функция данного тезиса плохо понята у нас. Сама по себе она вполне укладывается в субъект-объектный горизонт. Но высшая интенция её автора не в этом, но в том, чтобы оставить за «внутренним» свободу *само́й* выбирать себе внешние влияния и принимать их согласно логике самоопределятельных устремлений.

4. *Идея онтологии этических и эстетических ценностей под знаком сопричастности человека всему Универсуму.* Вопреки тому, что

¹ [См.:] Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании // Философско-психологические проблемы образования. М., 1981. С. 99, 101⁸).

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 232.

господствует представление о добре и красоте, равно как и о прочих категориях нравственного и художественного порядка как об антропоцентричных, выражающих *только* человеческие реалии – никаких внечеловеческих, – и вопреки этому Рубинштейн вступает на путь, ведущий к отказу от монополии на нравственные и художественные ценности, которую земляне себе присвоили, чтобы поставить себя над остальной действительностью и судить её, распоряжаться ею со своего «вершинного» положения. Ценностное богатство субъектного мира человека всецело обязано тому, что в его жизни проникают друг друга конечное и бесконечное¹, что он соотносён и проникнут весь соотносённостью и сопричастностью миру в его бесконечности². «Человеческое бытие выступает как то единичное, в котором представлены, по крайней мере потенциально, весь мир, всё сущее». «Бесконечность мира и причастность к нему человека...»³ – вот чем руководствуется мыслитель в его видении также и человеческой нравственности и художественности. Он ищет «аналог свободы» в самом фундаменте бытия⁴. Для него свобода и свободное следование человека выбранному притяжению ценностных критериев небеспочвенны, небезосновны, не замкнуты в монополю и монологически человеческом пространстве.

Наша ориентированность на ценностные смыслы имеет свои корни, свои объективные основания в неявных измерениях диалектики Вселенной, в «красоте и мощи» Вселенной. «Большая подлинная этика – это не морализирование извне, а подлинное бытие (жизнь) людей»⁵. Жизнь же эта тысячами нитей связана со всем Универсумом актуально и потенциально, явно и неявно. Поэтому «этика выступает как часть онтологии», она сама есть «дифференциальная онтология», включённая в «общую онтологию»⁶. И это включение, в свою очередь, есть лишь выражение включённости реальной нравственности поступков в жизнь, во всё бытие⁷.

¹ См.: Там же. С. 344.

² См.: Там же. С. 347.

³ Там же. С. 343, 345.

⁴ См.: Там же. С. 360.

⁵ Там же. С. 261.

⁶ См.: Там же. С. 347 – 349.

⁷ [См.:] Там же. С. 348.

Аналогичным образом и художественные ценностные измерения бытия не привносятся человеком в Универсум, но раскрываются в нём посредством искусства, имеющего «онтологическую» задачу¹. Красота есть не видимостное приукрашивание бесхудожественного бытия, а приобщение к многокрасочности самого по себе Универсума, к его собственному звучанию...

Итак, сами ценностные устремлённости человека призваны быть объективно укоренёнными, и это позволяет выйти как за пределы субстанциалистского, так и анти-субстанциалистско горизонтов.

5. *Идея разомкнутости, или раскрытости, бесконечного становления и конструктивного довершения Универсума и наследующего ему человека, во взаимности и со-причастности.* Эта идея радикально устраняет субстанциалистскую замкнутость на законченном Миропорядке, которую анти-субстанциализм лишь выражает негативно, через отрицание, а не конструктивно, созидательно. Только в разомкнутом, самораскрытом, не замкнутом Миропорядке возможно человеческое бытие как субъектное, свободное, креативное – возможно *не вопреки*, а уже благодаря, в гармонии и сопричастности с диалектикой Универсума как онтологически *уместное* в нём. Мир «сам необходимо на каждом шагу выводить за пределы того, что в нём непосредственно дано, сам обнаруживает свою незавершённость, незамыкаемость в себе»².

Человек может быть взаимен, притом именно сущностно и глубоко со-причастен Универсуму только тогда и постольку, когда и поскольку он сам в своём бытии, в полноценных всежизненных поступках (а не только в «благих» намерениях) осуществит свою разомкнутость, своё вечное, незавершённое становление. И только тогда становится серьёзной и по-настоящему ответственной всякая попытка понять человеческую креативность – прежде всего как отношение к Универсуму и самому себе. Для этого отношения мир всегда может быть и иным, а равно и каждый субъект ожидается и предвосхищается как радикально иной, имеющий онтологическое право на неоднозначность, на переделку и переосмысление всей своей жизни-судьбы, на переоценку своих ценностей, на переакцентирование и переинтонирование, за кото-

¹ См.: Там же. С. 378 – 379.

² Там же. С. 385.

рые ответственны именно высшие уровни его субъектного мира¹. Строго говоря, это самопреобразование и готовность к дальнейшему преобразованию, сколь угодно радикальному, есть не «нарушение», не извне привносимое изменение, которое уклоняет человека от того, кто он по сути дела есть, но, напротив, он впервые более подлинным образом обретает себя самогó именно тогда, когда *выходит* «за пределы самогó себя», именно в отношениях и деяниях, выводящих за ограниченные, однажды положенные пределы².

Созвучную идею выразил и М. М. Бахтин: «Человек никогда не совпадает с самим собой... Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения с самим собою, в точке выхода за его пределы...»³. И это более всего важно для вхождения в со-причастность с миром, ибо это только так и осуществимо: «последнее слово мира и о мире ещё не сказано, мир открыт»⁴.

Весьма замечательно, что идея раскрытости Универсума и притом в отчётливо резкой формулировке была дана С. Л. Рубинштейном довольно рано, в 1922 г.: «Объективное бытие необходимо включает в себе элемент творческой конструктивности». «Каждый факт, в котором выстраивается передо мною мир, есть акт творческой самодеятельности: я непрерывно его воздвигаю»⁵. Мир только кажется законченным передо мною, только выступит таким, но вновь и вновь ввергается в становление, и призвание субъекта-человека – участвовать в этом всеобщем, универсальном, всезахватывающем становлении, *конструктивно служить* ему, а не просто оставаться сосредоточенным лишь на своём собственном бытии, на себе самóм как на чём-то самооправданном и самодовлеющем.

6. *Идея виртуальной*¹¹⁾ *глубины субъектного бытия*. Вопреки широко распространённому и, увы, принятому в научном обиходе представлению об исчерпаемости человека сферой его деятельности, сферой актуализуемых и доступных возможностей,

¹ [См.:] Там же. С. 366 – 367, 370, 385.

² [См.:] Там же. С. 344.

³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 100⁹⁾.

⁴ Там же. С. 285¹⁰⁾.

⁵ Рубинштейн С. Л. Принцип творческой самодеятельности // Учёные записки высшей школы. Одесса, 1922. С. 152.

Рубинштейн умел видеть и признавал принципиально существенное значение за недоступными слоями человеческого бытия, надолго остающимися для нас виртуальными. Речь идёт не просто о потенциальном, ибо потенциальное, переводимое в область актуального, т. е. в принципе актуализуемое, не отрицается также и традицией плоско-просветительского рационализма, сторонниками «классического» допущения о «насквозь прозрачности» и полной подконтрольности воле и рассудку всего, что присуще человеку. Речь идёт о таком потенциальном бытии, которое на данной стадии восхождения человечества исторически не доступно актуализации, т. е. не входит в сферу распределчиваемости. Таковы заповороговые содержания, запредельные для любой деятельности, принадлежащей исторически определённой ступени, для любых попыток человека овладеть потенциями полностью и до конца, попыток исчерпать себя. Поэтому они заслуживают особого наименования – виртуальные.

Человеческое бытие имеет внутреннюю глубину в не меньшей мере, чем бытие природных реалий, за которыми мы гораздо легче оставляем «онтологическое право» содержать в себе также загадочное и даже таинственное. Между тем уметь считаться с неисчерпаемостью нашего бытия вглубь кардинально важно не только для познания, но и для жизненных, судьбических решений, для верной ориентации воспитательного процесса и т. п. Когда Рубинштейн защищал несводимость содержаний, входящих в «созерцание», к тем, которые доступны деятельности, ему важно было не только восстановить честь и доброе имя подлинного (отнюдь не приспособленческого) созерцания, но прежде всего утвердить и в мире вне человека, и в самом человеке правомерность содержания другого, радикально отличного от деятельностного: утвердить «другой способ отношения к миру»¹. Реальное достоинство и обретение совершенствования человека состоят «не только в деянии, но и в созерцании»². Каким же образом созерцание оказывается чем-то сверхдеятельностным, каким-то инаковым, уже не деятельностным способом отношения к миру? Отнюдь не пассивистски, не квиетистски, не в смысле той «дурной созерцательности», которая всего лишь берёт и принимает в мире

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 343.

² Там же.

то, что в нём есть, и притом только так, как оно есть, – закрыто, замкнуто на заставаемый миропорядок. Нет! Созерцание в лучшем смысле имеет дело с незавершённым и незавершимым миром – в его также и исторически недоступных для деятельности глубинах. Человек способен созерцать природу и вообще Универсум как нерукотворный, превышающий всякую возможную деятельностную рукотворность и производственную доступность для воспроизведения, – созерцать красоту и мощь Вселенной и её беспредельной диалектики именно потому, что он может и даже должен вступить ко Вселенной в объективное отношение, заведомо *запредельное* для исторически определённой деятельности, отношение глубинной приобщённости и со-причастности. В этом смысле созерцание и созвучные ему понятия указывают вовсе не на более низкое, до-деятельностное, вещеподобное состояние человека, а напротив, на *сверх-деятельностное*, принципиально более высокое его отношение к миру, к Универсуму.

Упор на силы производства, силы проникновения в мир и его деятельное освоение, вся тенденция к наращиванию техно-когнитивной экспансии человечества в принципе ограничены, более того – тем более ограничены лишь низшими, грубейшими, объектно-вещными уровнями действительности, чем они «активнее» и своемернее. Более тонкие ярусы не доступны объектно-деятельному натиску, орудийному вторжению, вообще – строительству. Высшая креативность вовсе не сводится к деятельно претворимому творчеству, направленному лишь или преимущественно вовне, – высшая креативность есть *предваряющее* любую деятельность *отношение* – отношение к миру как к могущему бы существенно иным, даже субстанциально инаковым, – однако это отношение вовсе не обязательно переходит в осуществление, в деятельность, вовсе не стремится к максимальному обновлению или переименованию любой ценой, но имеет перед собой безусловно-ценностную меру своей оправданности, меру служения объективной диалектике Универсума. Хотя сам Рубинштейн нигде столь категорически не формулирует идеи об объективной мере для креативности, всё же у него имеются достаточно сильные смысловые предпосылки, ведущие к такой идее. Утверждение виртуальной глубины внутри самого объектного бытия в этом весьма важно.

Собственно говоря, Универсум многоуровнево открыт на встречу субъекту сообразно принципу: *подобное встречается с по-*

добным. Соответственно – имеющее внутри себя виртуальную глубину встречается с инаковой глубиной, на сугубо взаимностных началах. Поскольку размышления Рубинштейна благоприятствуют в их тенденции к такого рода раскрытию философии встречи человека и Универсума, постольку они «работают на» подготовку выхода за пределы как субстанциалистского, так и анти-субстанциалистского мировоззрений. Таково, например, у него онтологически универсально значимое и аксиологически нагруженное понятие о жизни. «“Жизнь”¹² – это уходящая вглубь, в бесконечность способность находиться в процессе изменения, становления, деления – пребывания в изменении»¹. Речь идёт отнюдь не только о биологической особи, или клетке организма. Речь идёт о жизненном, жизненаполненном бытии: «само *пребывание* должно быть рассмотрено *внутри* изменения, они составляют единство». «Жить – значит изменяться и пребывать...»², значит обладать таким виртуальным богатством в самом бытии, которое удерживает непреходящее, вечное содержание не вопреки обновлению, но через него самого. Это взаимопроникновение вечного и преходящего, всех уровней действительности в их восходящей иерархии выступает как животворящее начало, как корень диалектической жизненности.

Утверждая жизнь как глубину, как виртуальность бытия, Рубинштейн противопоставляет своё видение пребывающего, или вечного, как пронизывающего собою изменчивое преходящее, – разведению разных миров у Платона. Нам здесь важно одно: идея многоуровневости, доводимая до признания виртуальных ярусов, виртуальной глубины, более того, – взаимности между виртуальной глубиной человеческого бытия и внечеловеческого, их взаимной со-причастности. При формулировке этой идеи само понятие «жизнь» получает вовсе не узкобиологическое, но общепhilosophическое, *диалектическое* смысловое наполнение. Существенно также, что такой философский смысл не имеет равным счётом ничего общего с иррационалистским истолкованием в духе так называемой «философии жизни».

Идея виртуальной глубины, идея сущностной взаимности между неисчерпаемостью человеческого бытия и Универсума

¹ Там же. С. 281.

² Там же.

ныне питает собою тенденцию к гуманитаризации познания. Она, надо думать, ещё будет раскрыта во всё возрастающей плодотворности в современных отраслях науки, в частности – в психологии, особенно в перспективе её нередукционистского развития. На почве потребностного и иного редукционизма до сих пор сохраняется и воспроизводится феноменализированный, упрощённый образ психики, который не только сам по себе неадекватен, но и вреден для духовной работы субъекта над собою. Напротив, способствующим такой работе является идея виртуальной глубины – она ориентирует на понимание, или хотя бы предварительное приятие возможности «запредельного выбора», через открытость человека равно и «вглубь себя», и ко всему мирозданию. «Границы личности раздвигаются, открывая всё новые и новые слои внешней и внутренней реальности»¹. Психологии ещё предстоит усвоить нередукционистское видение своего предмета. Для последнего «исходным целым, подлежащим теоретическому осмыслению, является *вся жизнь человека в целом, жизнь человека во всех основных временных и телеологических (добавим: аксиологических! – Г. Б.) аспектах – прошедшая, текущая, намечаемая, жизнь как потенция и акциденция... как вполне определённое, характерное целое и как принципиально незавершённый творческий путь*»². Было бы нелепо требовать, чтобы вся эта целостность и весь этот незавершённый путь восхождения могли получить своё полное выражение или наличное присутствие в отдельном, внешне фиксируемом акте, в ограниченных и условных проявлениях. Человек может более или менее полно присутствовать в личной ситуации, стараясь вложить актуализуемое содержание своего жизненного процесса в свои поступки, но даже это зависит не только от него, *а ещё также и от адресата*, к которому обращена его устремлённость в его поступке. Но это касается доступных, актуализуемых ярусов. Виртуальные же содержания ещё менее поддаются усилию включить их контекст наличного ситуативного круга взаимодействий или общения, если только последнее

¹ См.: Соколов Э. В. Культура и личность. Л., 1972. С. 202.

² Проблемы формирования социогенных потребностей. Тбилиси, 1981¹³). С. 58.

само не стало глубинным¹. Отсюда вытекает вывод, что адекватен субъектному миру человека лишь такой подход, который исходит из *презумпции* уважения в человеке его виртуальных, скрытых возможностей. Без такого уважения нет и не может быть подлинного гуманизма ни в житейском поведении, ни в культуре, ни в научном исследовании. В особенности в психологии надлежит освободиться от наивной иллюзии исчерпаемости субъектного мира и от отказа признать и осторожно обращаться с тем, что остаётся не доступным дерзкому вторжению и анализу, т. е. таинственным (что не имеет ничего общего с утаённостью, засекреченностью), во всяком случае для нынешней науки.

7. *Идея несводимости богатства человеческого субъектного мира к совокупности социальных ролей, функционально-ролевых масок, к бытию человека в качестве члена или агента данного социума.* В существенной степени эта идея выступает как следствие и конкретизация предыдущей. Кроме того, развивая её, Рубинштейн располагал Марксовой концепцией, согласно которой человек как наследник истории культуры во всех способностях («сущностных силах») более многомерен, нежели гражданин государства¹⁴) или носитель присущих окружающему его обществу социальных функций, нежели персонификатор некоторых экономических или иных социально-институциональных категорий. Как субъект человек всегда есть нечто большее, чем олицетворитель конечной совокупности социально-культурных и подавно – цивилизационных факторов или институтов. Редуцирование человека к функциональному исполнителю социальных ролей, хотя бы и самых лучших, всегда чревато низведением его до *средства*, а это уже ведёт к десубъективации¹⁵), деперсонификации, овещнению, т. е. уподоблению сознательной вещи, подчиняемой заранее поставленной цели. «Основным нарушением этической, нравственной жизни применительно к человеку в условиях общества является использование его в качестве средства для достижения какой-либо цели»². Тезис, что человек *всегда больше и выше* своего бытия в качестве средства, ориентирует нас на противостояние тем ситуациям, внутри которых сама объективная структура ролей и функций со-

¹ См.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. М., 1987. С. 13 – 51.

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 364.

пряжена с низведением человека до средства, – на усмотрение в человеке *над*ситуативного слоя. Вместе с тем этот же тезис обязывает нас к критическому отношению при столкновении с фактами добровольного избрания индивидами статуса низведённости до средства – фактами *самоотчуждения*. Такие факты говорят о некоей социальной патологии, о патологическом забвении или даже попытках отречься от той высшей внутренней инстанции, которую издревле называли совестью, которая у каждого человека может быть и должна быть своя собственная, не подменимая и не поддающаяся никакому замещению духовными качествами других или коллективными формами, и в которой заложена способность к абсолютно над-ситуативному суду человека над собою и над любым мировым бытием по критериям безусловных ценностей. Всякое светло-посвящённое научное исследование, конечно же, призвано быть противостоящим такой патологии и самой её возможности, а тем более – её оправданию. В нашей борьбе и заботах о культуре совестливости Рубинштейн и ныне – живой наш союзник.

Указанная редукция субъектного мира всегда сопряжена ещё и с подменой его личности – социально-ролевыми «масками». Последние могут заслонять и даже оттеснять в нём духовно независимое и совестливое лицо – живой лик души и духа. Рубинштейн постоянно настаивал на задаче преодолеть такого рода оттеснение, ратуя за «переход от „маски“ к человеку во всей полноте его человеческого бытия»¹, к реализации его «по всем его параметрам»². «Не обращать человека в маску – такова первая заповедь этики»³. Этот тезис ныне всё более актуален и обладает возрастающей методологической применимостью далеко не только в психологической науке.

8. *Концепция сущности человека как принципиально между-субъектной*. Эта идея внутренней глубинной со-причастности человека другим явно и неявно, идея сущностной взаимности в *самой онтологии*, т. е. бытийственной определмости друг через друга и через первичные узы взаимных отношений, настолько кардинально важна, что это уже нечто большее, чем идея, – это целая

¹ Там же. С. 364.

² Там же. С. 367.

³ Там же. С. 375.

концепция, и притом не только внутриспсихологическая, а и общефилософская, таящая в себе наибольшие возможности и имеющая широчайшие перспективы дальнейшего теоретического развития и духовного применения в самовоспитании, в построении педагогических отношений как воспитывающих общностей особенного типа.

Прежде всего эта концепция обладает остриём, критически направленным против *атомизации* человека, именно против *безразличной, самозамкнутой* атомизации. Выключенный из первичной общности и взаимности индивидуум, «человек как абсолют, как нечто обособленное и замкнутое в себе – это не человек, не человеческое существо и, более того, это вообще не существо, это нечто не существующее – ничто»¹. Вопреки этому универсально верному тезису, в самой действительности существует тип атомистических отношений, при которых люди присваивают себе право быть до известной степени самозамкнутыми. Но в концепции человека нельзя возводить эту превратную форму в норму, важно понять, что безразличие атомизированности разрушительно, нигилистично для человеческой сущности, чревато обращением человека в активное «ничто».

«Человек есть человек лишь в своём взаимоотношении к другому человеку»². Более того, взаимоотношение есть не только условие, необходимо дополняющее собой некую «необщительную» сущность, но гораздо больше – конституирующее собою, наполняющее собою саму сущность человека как субъекта. Когда мы выполняем последовательно и до конца требование «снять как неоправданную прерогативу первичность какого-нибудь одного, моего (имя рек) „я“»³, тогда же мы тем самым утверждаем первичность уз взаимности сравнительно с любым последующим обособлением. Но и не только исторически-генетически «существование моего „я“ является производным от существования других»⁴, а ещё и актуально, по содержанию жизни каждого оно включает в себя других, и таким образом реально раскрывает родовое

¹ Там же. С. 256.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 337.

⁴ Там же. С. 350.

«свойство человека»¹. Более того, взаимность по бытию, или, по Рубинштейну, «реципрокность» между каждым личностным «я» и его другим, – включает в себя также и ценностные измерения. «Другой человек со своими действиями входит в „онтологию“ человеческого, составляет необходимый компонент человеческого бытия»², по самому смыслу этого «вхождения», *другой* также и ценностно имманентен личностному «я». «Каждое „я“, поскольку оно есть и всеобщность „я“, есть коллективный субъект, содружество субъектов, „республика субъектов“, содружество личностей; это „я“ есть на самом деле „мы“»³. Заметим: здесь не идёт речь о той социально-личностной инфантильности и иждивенчестве, когда человек прячется за широкую спину некоего безличного «мы» ради избежания своей собственной ответственности и своего выбора, нет! Здесь речь идёт о том, что при максимуме совершенства личности она как раз и включает наиболее полно других – как поистине целую «республику субъектов» в самоё себя. «Республика» *других* отнюдь не заменяет личностных решений и ответственности, но составляет *ближайший* адресат и правомочное собрание голосов, внутренне *представленных* в самой личностной совести и постоянно *внятных* ей (они – те, с кем непосредственно субъект находится в состоянии со-поведанности). А через них, как ближайших адресатов, субъект со-причастен и вообще всему бытию Универсума. Отсюда ещё и *обратимость* этических и этически окрашенных человеческих отношений: «человек существует как человек только через своё отношение к другому...»⁴. Само универсальное его призвание первоначально адресовано ближнему другому как представителю всего остального Универсума.

Было бы неверно истолковывать обратимость межсубъектных отношений в духе условно-расчётливой сделки или корыстного, своемерного «договора» об использовании субъектами друг друга, подобно обратимости эквивалентных вещей. На самом деле речь должна идти совсем об ином – о креативно-свободном поступке, через который каждый ставит себя на место другого и даже более того – имеет в себе достаточно большой *потенциал*

¹ См.: Там же. С. 333¹⁶).

² Там же. С. 366.

³ Там же. С. 337.

⁴ Там же. С. 377.

такой поставленности себя на место других и других на своё место, достаточный опыт взаимодействия и взаимопроникновения на ценностных уровнях, что не имеет ничего общего с вещной эквивалентностью, сделкой и т. п. «Республика субъектов», согласно Рубинштейну, строится вовсе не на внешних «договорах», но на гармоничной со-причастности и обоюдной ответственности, даже на сердечных, *агапических* отношениях друг к другу («полюби нас чёрненькими...»). Поэтому он имел все основания и право сказать достаточно категорично: «Отношение к другому человеку, людям составляет основную ткань человеческой жизни, её сердцевину. „Сердце“ человека всё соткано из его человеческих отношений к другим людям»¹.

Достоинства рубинштейновской концепции междусубъектности¹⁷⁾ замечательно высвечиваются при её сопоставлении с известной ныне концепцией *диалогизма* М. М. Бахтина. У последнего междусубъектность характеризуется как присущая «диалогической природе» человеческой мысли, или скорее *идеи*, а также самого человека, поскольку он входит в сферу идеи, становится «человеком идеи»². «Идея живёт не в изолированном индивидуальном сознании, – оставаясь только в нём, она вырождается и умирает. Идея начинает жить ...только вступая в существенные диалогические отношения с другими *чужими* идеями». «Идея... – это не субъективное индивидуально-психологическое образование с „постоянным местопребыванием“ в голове человека; нет, идея интериндивидуальна и интерсубъективна, сфера её бытия не индивидуальное сознание, а диалогическое общение *между* сознаниями. Идея – это *живое событие*»³ в смысле: *взаимо-бытие*. Много лет спустя М. М. Бахтин попытался углубить свою концепцию диалогизма подчёркиванием того, что и вся бытийная сущность человека, а не только его посвящённость идее проникнута полифоничностью, напряжённой междусубъектной встречей. «Само бытие человека... есть *глубочайшее общение*. Быть – значит *общаться*. Абсолютная смерть (небытие) есть неслышанность... Быть – значит быть для другого и через него – для себя». «Я ...не могу стать самим собою без другого; я должен найти себя в другом, найдя

¹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. С. 263.

² [См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 142]¹⁸⁾.

³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 146 – 147.

другого в себе»¹. В этих и созвучных им положениях можно видеть существенные шаги к раскрытию диалектики глубинного общения, диалектики между субъектностью. Однако отягощавшие прежде концепцию М. М. Бахтина атомистические, плюралистские мотивы, из-за которых встреча между индивидуальными «атомами» лишалась её абсолютного смысла и перспективы в диалектической сверхгармонии, а также мотивы карнавалльно-раблезианские¹⁹⁾, разрушавшие абсолютную ценностную иерархию, так и остались не подвергнутыми самокритическому преодолению. Поэтому концепция М. М. Бахтина не даёт той ориентации на культуру сердечности, которая одна только может венчать собою и наполнять духовным светом наше понимание полифонизма.

В отличие от Бахтина Рубинштейн при трактовке между субъектностью сознательно сделал упор на культуру сердечности, подразумевая под нею не зыбкие эмоции, пристрастные и своемерные, но сдержанно-мужественное полное приятие субъектами друг друга, при строгом отвержении всякого гедонизма и утилитаризма, при чётком отличии достоинства от гордости², креативной свободы – от любого самоутвержденчества. Агапическое всеприятие было для него вершиной между субъектностью. Приходится, однако, лишь сожалеть при этом, что у него воспроизводится дезориентирующее отождествление сострадания с позицией квиетизма³. Именно по логике между субъектностью служение абсолютным ценностям приносит отнюдь не «обесценение жизни в этом мире»⁴, но напротив, единственно только и может в конечном счёте оправдывать всякую «здесьнюю» жизнь и всякое человеческое преуспевание уже не как ограниченное и якобы самоцельное, но через его включённость в более высокий проблемный контекст. Только служение безусловным ценностям придаёт всему «здесьнему» безусловный, свободный от своецентризма, духовный смысл.

При сделанных оговорках концепция между субъектности личностного мира человека, предложенная Рубинштейном, выступает как важное подспорье в современных теоретических и практико-педагогических поисках.

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 312.

² См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 349 – 350.

³ См.: Там же. С. 349, 383.

⁴ Там же. С. 383.

9. *Идея несводимости креативного процесса и отношения к отдельному результату, к продуктивности. Творчество как «строительство человека».* Благодаря предложенному различению иерархических уровней бытия Рубинштейн не оставляет места для того, чтобы возможно было судить о самом творчестве по отдельным от его процесса или выпадающим из него как из отношения между субъектами, *внешним результатам* – по «продукции». Внешний результат указывает лишь на самую грубую форму запечатления, на самый простой и далёкий от полноты способ опредмеченности самого творчества. Далее, можно видеть и иной результат – производенческое бытие, или бытие произведений культуры. Однако даже и многие произведения, более того – никакая система их принципиально не способна дать нам исчерпывающего претворения творчества как такового. Дело в том, что произведение всегда существует лишь многократно исчезая и вновь возрождаясь через его распредмечивание иными субъектами. Следовательно, возлагая все надежды на то, что субъект всю свою креативность полностью и до конца «излил» и явил нам в своё детище и что это последнее изображает собою как на экране выявленную креативную жизнь своего автора, мы обречены подставлять на место не понятого нами первичного творчества автора вторичное со-творчество его адресатов, т. е. вращаться в кругу... В действительности же ни объекты-вещи, ни произведения не в состоянии обладать достаточной многомерностью, чтобы в них выразилась вся полнота диалектики креативности. Установка на то, чтобы *всё* уловить, *всё* зафиксировать и *всё* креативно-субъектное обрести во *внешне-предметных* формах, ошибочна. Исследовательское внимание к отдельным результатам творчества необходимо, но и само оно верно ориентировано только тогда, когда исходит из принципиальной недостаточности отдельных результатов.

Весьма примечательно, что в признании этого есть определённое созвучие между С. Л. Рубинштейном (и его учениками) и основателем другой крупной школы в нашей психологической науке – Л. С. Выготским. Последний, несмотря на свойственный ему акцент (часто чрезмерный и не оправданный) на внешне-предметных формах и языково-речевых феноменах, несмотря на приписывание таким формам и феноменам роли факторов, которые ведут субъектное развитие вместо него самого, – всё же трезво видел, что творчество всегда воплощается отнюдь не только в ве-

щах, получающих существование во внешнем для субъекта мире, но ещё и внутри субъектного мира, в «построении, живущем в самом человеке»¹. Такое «построение», созидаемое творчеством одновременно с внешними результатами и имеющее иные измерения, предстаёт как уже не сводимое к последствиям интериоризации внешних результатов. Со своей стороны, С. Л. Рубинштейн гораздо последовательнее подчёркивал неотъемлемое и ни к чему внешнему не редуцируемое²⁰ присутствие в креативном процессе того, что запечатлевается в структуре самого субъекта-творца²¹ и что входит в его личностную историю, как достояние его пути. Человек в творчестве прежде всего *сотворяет этот свой судьбический путь и самого себя как путника*. Поэтому (и постольку) оказывается в состоянии отделить от своего жизненного самодвижения и самосовершенствования некие результаты, относительно новые плоды своей внутренней креативной жизни. Главное – не заслонить внимание к наиболее конкретному и многомерному процессу и отношению, которые остаются присущими субъекту в его взаимосвязях, в его со-причастности всем другим и которые образуют собою первичный, определяющий «домен» креативности в человеке – «строительство» самого человека. Насколько это «строительство» опосредствует себя предметными формами и насколько нуждается в этом – другой вопрос. «Основной задачей... является „строительство“ человека посредством изменения условий его жизни, что и составляет специальную задачу морального воспитания»². Заметим: речь идёт не о преобразовании социальных объектов-вещей посредством изменения людей, где изменение и формирование людей – средство, но, напротив, о сугубо субъектном формировании и самоформировании – посредством также и предметных изменений. Только при таком подходе открывается возможность постигнуть человеческое творчество таким, каково оно в себе и для себя, а не в его частичной и ущербной проекции.

С. Л. Рубинштейн неизменно озабочен тем, чтобы за внешней продуктивностью не упустить из виду «культуру тех внутренних процессов, качество которых собственно составляет способность как таковую»³. Для него важно не принести «творческий аспект»

¹ Выготский Л. С. Воображение и творчество в школьном возрасте. М., 1967. С. 5.

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 372.

³ Там же. С. 235.

в жертву «рецептивному аспекту»¹. Отсюда направленность и пафос критики против теории интериоризации, которая хотела бы для любого духовного акта, для *всякой* способности, сколь бы специфически субъектной она ни была, иметь предварительно материально-вещный, внешне-предметный прототип, лишь «усвоенным» которого является эта способность или этот акт. Именно в проблематике креативности острее всего сказывается ложность интериоризаторской установки на первичные прототипы, ибо из-за неё исчезает из поля зрения самая *суть* креативности: «строительство» самого субъекта. Но откуда же берётся и почему складывается такая установка? Присмотримся к тому, как выглядит творчество в глазах тех, кто оказался на позициях, далёких и вполне чуждых атмосфере и духу креативности, – на позициях не-творчества, основанных на приобретении готового результата, в том числе из чужой деятельности. С таких позиций творчество видится исключительно сквозь его отчуждённую полезность. И судить о творческой деятельности тогда начинают «только по тому „прагматическому“ эффекту, который она даёт»², – даёт *другим*, не-творчеству. Тогда-то и утрачивается значимость всего того в креативности, что остаётся неотделимым от его процесса и отношения и что претворяется в «строительство» человеком самого себя, – утрачивается и целиком заслоняется внешним *продуктом*. Тогда само творчество выступает уже без его внутренних измерений, без «построений», входящих в субъектный мир самого автора-творца, – просто как *продуктивность*, или продуктивно-результативная деятельность. Тогда совершенно загадочным и непостижимым предстаёт *над-деятельностное* содержание – собственно креативное отношение человека к миру и к самому себе. Более того, даже и сам автор-творец выступает как поставщик отделимых от него «новых результатов», как *продуктивный индивид*, продуцент с тем или иным коэффициентом эффективности.

Понимание того, почему совершается неправомерное снижение и редуцирование креативности до уровня внешней продуктивности, ведёт в свою очередь к следующим по меньшей мере двум соображениям. Во-первых, возникает вопрос: не должны ли мы предположить, что, если какое-либо философское воззрение

¹ Там же. С. 232.

² Там же. С. 222.

свойственным ему²²⁾ категориальным аппаратом вынуждает видеть в креативности не что иное, как продуктивность, то не свидетельствует ли это именно о *закрытости*, о не-креативном духе такого воззрения? Или о том, что такое воззрение некритично воспроизводит, а, может быть, даже апологетизирует позицию «пожинания плодов», позицию пользовательскую? Во-вторых, отныне мы уже не можем себе позволить притязать на раскрытие того, что есть креативность, исходя из предпосылок заведомо вне-креативных, акреативных или анти-креативных. Напротив, сколько-нибудь адекватное понимание креативности впервые становится всерьёз вероятным только лишь при соблюдении старинного мудрого правила: «подобное встречается с подобным», следовательно, творческое – с творческим. Это значит, что притязающий понять творчество сам прежде всего должен быть не только извне направленным, «интендирующим» на креативность, но реально совершающим его, находящимся в нём, *бытийственно* погружённым в его имманентную диалектику, в его атмосферу и собственный ритм. Если следовать этой логике, то окажется, мало сказать, что творчество постижимо только творчеством же, – оно постижимо лишь *изнутри собственно креативного отношения между субъектами*, т. е. лишь изнутри полифонизирующего *сотворчества* между ними¹.

Если сущность человека междусубъектна, то в ещё большей степени это касается именно креативности. Не случайно, размышляя об этом, С. Л. Рубинштейн обращает наше внимание на тему *агапического* отношения как утверждающего *других* в их восхождении к бытию всё более высокого плана: «в бесконечной мягкости и бесконечной требовательности любви проявляется особое творческое отношение к человеку, субъекту»². Агапически утверждая другого, человек посвящает себя *его* восхождению и его универсальному призванию и ради этого – обретению им «всё большего внутреннего богатства»³. Так человек и сам делает верность своему призванию творчески-открытой, несвоемерной, бескорыстной, чуждой самоутвержденчеству.

Отрадно также, что среди учеников и последователей Рубинштейна укоренилось представление, согласно которому «по-

¹ См.: Батищев Г. С. Диалектика творчества. 17, 18, 6 и др.²³⁾

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 377.

³ Там же.

нятие творчества ...относится прежде всего не к сфере создания предметов, вещей, а к сфере человеческих отношений и уровню их человечности. Здесь творчество состоит в построении человеческих отношений согласно высшим гуманистическим идеалам»¹. Применяя эту идею, важно удерживаться от грубого противопоставления субъектно-смыслового творчества – предметному, ибо при надлежащем *подчинении* процессов созидания произведений и даже сравнительно нейтральных объектов-вещей более высоким, собственно субъектно-креативным задачам, при соблюдении ценностной иерархии, *всякое* продуцирование, даже и самые простейшие, становятся облучёнными светом и достаточно оправданными. Тогда они уже не могут превратиться в самоцель в ущерб субъектам.

10. *Проблема личностного самоопределения и отношения к другому субъекту.* Эта проблема может показаться лишённой самостоятельного значения даже при минимальной зависимости от объективистски-субстанциалистских умонастроений. Однако есть радикальная разница между потенциальной междусубъектностью и той степенью, в какой личность своей свободной волей предпочитает или не предпочитает её, претворяет или не претворяет в себе. Междусубъектность отнюдь не фатальна, не автоматична, а выполненность её в судьбе субъекта кардинально зависит от *собственного суда* над собой – от выбора им пути именно междусубъектного, взаимностного, сопричастного, от свободного *избрания* им такой судьбы, короче – от его *самоопределения*. Рубинштейн остро воспринимал эту выбираемость и формулировал её именно как проблему, притом сугубо философски-этическую, ценностную. Заметим и то, что даже при настаивании на «принципе детерминизма», который сам по себе звучит субстанциалистски, мыслитель вкладывает или вносит в него, вопреки такому звучанию, подчёркнутый «этический смысл». Этот последний «заключается в подчёркивании роли внутреннего момента самоопределения, верности себе, не одностороннего подчинения внешнему»². Так, даже детерминизм им резко «разворачивается» в сторону субъектного бытия, едва не переходя к анти-субстанциалистским мо-

¹ Абульханова-Славская К. А. Личностный аспект проблемы общения // Проблемы общения в психологии. М., 1981. С. 2. Ср.: Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. М., 1980. С. 173.

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 382.

тивам, во всяком случае получая весьма парадоксальную тональность.

Если бы самоопределение субъекта и его самосовершенствование бралось как *замкнутое* внутри границ выделенного индивида (или выделенной, автономизированной группы), как *монологическое* дело, или если бы оно оказывалось посвящённым у индивида *самому же себе*, т. е. превращалось бы в самоутвержденчество, это в корне подрывало бы, обесмысливало и ценностно опустошало междусубъектную со-причастность. Поэтому вполне естественно, что проблема самоопределения в её исходной постановке включает соотносённость с *другими* субъектами, так что и оставшая действительность олицетворена некоторыми средоточиями смысловых полей – *Другими*: «специфика человеческого способа существования заключается в мире соотношения *самоопределения и определения другим*»¹. Но сказав это, он, как ни странно, тут же переходит к объектной характеристике «существования» вообще, на уровне объектно-вещных взаимодействий². Выходит, что вся специфика субъектности – в указанной *мере*. Но какова же она у человека, отвечающего своему универсальному призванию? Ясного ответа на этот вопрос у Рубинштейна мы не находим. Однако искомый ответ должен и может быть получен в свете ориентации на те объективно-диалектические смыслы, субъектная посвящённость которым прекрасно выражена (если брать её не в узкоспециальном содержании, а и в целостно-философском и этическом звучании) концепцией *доминантности на Другого* (на всех других), или, иными словами: концепцией *другодоминантности*³. Согласно этой концепции, человек как субъект и личность самоопределяется не компромиссно, но именно всецело и полностью, бескомпромиссно *в смысловом поле бытия других*, через *презумпцию бытия других и*, более того, *презумпцию абсолютно приоритетного*

¹ Там же. С. 261.

² См.: Там же. С.280.

³ Названная концепция академика А. А. Ухтомского поистине драгоценна по тому потенциалу высокой духовности, который в ней заключён (см.: *Ухтомский А. А. Доминанта*. М.; Л., 1966; *Ухтомский А. А. Письма // Пути в неземное*. М., 1973). Не поэтому ли она в течение целого периода нашей истории оставалась почти забытой (если не считать её узкоспециальной направленности)? Что касается употребляемого здесь термина «другодоминантность», то он предложен В. И. Авдеевым.

утверждения бытия других. Этим радикально устраняется самоутвержденчество. Утверждение себя, своего собственного «я» целиком замещается предоставлением всем другим, в конечном счёте всему Универсуму утверждать или не утверждать это «я». Таким образом, вопрос о *мере* как бы снимается: тот, кто самоопределяется, целиком берёт это дело на себя, насколько это в его силах – в пределах допороговых содержаний, т. е. в пределах распределённости, выполняет он это своё дело отнюдь не на территории своего замкнутого «домена» индивидуального существования, а в гораздо более широком *многомерном пространстве бытия неограниченно многих других*. При собственно духовной посвящённости это множество других явно и недвусмысленно доводится до актуально предельного, т. е. безначального и бесконечного во всех измерениях, до неисчерпаемого богатства *объективной диалектики Универсума*. Значит, субъект в предельно максимальной мере самоопределяется сам – по своей уникальной совести, которую у каждого ничем нельзя восполнить или заменить, – но при этом сама же совесть его всегда и неуклонно исходит из чего-то гораздо большего, более важного и предпочтительного, нежели он сам, и несёт ему ценностную «*весть*» от лица этого большего, в идеале бесконечно и безмерно бóльшего. Совесть как раз и претворяет всю другоодоминантность, когда, конечно, субъект научается слышать и следовать её голосу ещё *до поступка*. Так соединяются друг с другом *полномерность* самостояния в совершении поступка, с одной стороны, и *полномерность* безусловной ценностной посвящённости другим, всему Универсуму и его диалектике (в лоне которой со-причастны друг другу все другие) – с другой стороны.

Наибольшее значение эта проблема личностного самоопределения получает в контексте решения её под знаком другоодоминантности на тематических содержаниях культуры глубинного общения¹.

Завершая рассмотрение и конструктивное истолкование философского наследия С. Л. Рубинштейна, понадемся, что оно ещё обретёт вторую жизнь в нашей обновляющейся духовной атмосфере перестройки и что ему найдётся доброе применение в широком диапазоне гуманитарных исследований и в культуре вообще.

¹ [См.:] Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения.

КОРНИ И ПЛОДЫ. УЛЬТИМАТНЫЕ УРОКИ ИЗ ГЛОБАЛЬНО ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Что такое не-мудрость? Наверное, не-мудрость – это такое состояние, находясь в котором, некто долго-предолго остаётся глух к выводам и урокам – до тех пор пока эти выводы-уроки не будут навязаны ему в самой грубой форме. Это состояние толстокожести и невосприимчивости к тонкой и ненавязчивой логике. Это игнорирование объективной логики до тех пор, пока эта логика не будет облечена в нависший над головой меч роковой угрозы. Спрашивается, не в таком ли состоянии пребывали мы, земляне, с древнейших, допотопных времён до сегодняшнего дня и часа, если лишь самая крайняя экологическая угроза едва-едва начала нас тревожить и пробуждать?

Сопричастные мудрости голоса предупреждали нас, увещевали и предостерегали во все периоды и эпохи. Они говорили: вы не ведаете, откуда и куда идёте, и это чревато катастрофой. А мы упорно не внимали таким предостережениям. Мы продолжали, тысячелетие за тысячелетием, увлекаться, а ныне увлекаемся, как никогда прежде, наращиванием наших сил: веществами, энергиями, информацией... Как будто более совершенное существо – это просто-напросто более вооружённое силами, способами самоутверждения в борьбе за превосходство, зверо- или даже машиноподобное существо! Как будто совершенствование не отличается от развития или может быть полностью заменено и подменено развитием всяческих средств и средств ради средств (способов, способностей, оснащённостей, багажей)! Как будто безмерная и безудержная вооружённость силами-средствами не нуждается в каком-то более высоком оправдании и её позволено возвести в самоцель (развитие как самоцель), безотносительно к высшей, безусловной мере – нашему назначению во вселенной. Так мы сделали почти синонимами орудия и оружие. Так мы универсализовали орудийное отношение к миру и ко всему в нём. Мы любое знание приемлем, лишь низводя его до уровня

нашей собственной силы, и повторяем: знание – сила! И нам ничего не нужно, кроме сил, вооружающих нас. Нам ничего не нужно вне нас в окружающем нас мире, кроме того, что обратимо в вооружение и оснащение для нас, и поэтому – именно поэтому! – универсум всё больше опустошается для нас, омертвляется, и мы не видим в нём ничего, кроме веществ, энергий и информации. Но хуже того, своё развитие в области средств, т. е. гигантское разбухание вооружающих нас сил, мы горделиво возвели в наше лучшее достижение и в похвалу самим себе. Чем больше мы подменяем наше совершенствование таким развитием, тем увереннее утверждаемся в развитии средств-сил. И мы называем это историческим прогрессом! Мы влечёмся безудержно вперёд и вперёд по пути такого прогресса. И почти никто не замечает и не заявляет во всеуслышание, что такой прогресс есть прогрессирующая общечеловеческая замкнутость, закрытость и слепоглухота к безусловным ценностям измерениям остального универсума. Почти, никто не замечает и не признаёт громко, что движение вперёд и вперёд вовсе не есть восхождение, но есть лишь полная успехами измена восхождению. И что это прогрессирующее лишь выражает наше общее бессилие преодолеть себя и свою инерцию. Ибо всякое линейное движение всегда инертно.

Наш прогресс воплощает в себе наше упорство в преодолении самих себя, нашу общеземную несовершенность и приверженность своим собственным мерилам – своемерие. Будучи закоренелыми своемерами, мы остаёмся слепы и глухи к объективным безусловным ценностям.

Тревоги и угрозы нынешней глобально экологической ситуации должны были бы пробудить нас от этой ценностной слепоглухоты. Но, увы! Даже среди тех, кто говорит и пишет на экологические темы в сугубо алармистском ключе, среди людей, казалось бы, эмоционально чрезвычайно затронутых и резко реагирующих, весьма редко находится открытость смыслу этой ситуации. Открытость смыслу означает полную свободу от приверженности лишь своему собственному мерилу – от своемерия, а поэтому и полную внемлемость глубочайшей вине человечества и каждого из нас за экологическую ситуацию. Увы, обычно эта ситуация воспринимается нами как всего лишь угрожающая нам беда – беда для нас, но не воспринимается как горе, которое мы причиняли и продолжаем причинять другим: растениям,

животным, всей биосфере, наконец, универсуму в целом. Такое коллективно-эгоистическо-своецентристское восприятие избавляет нас от ценностного пробуждения. Всё дело сводится к тому, что нам плохо в нынешней экологической ситуации. В ослеплении мы не хотим и отказываемся увидеть, что плохо нам стало только по нашей же вине и что в виде экологической угрозы к нам возвращаются по логике бумеранга те злодеяния, которые с допотопных времён мы сами совершали над внечеловеческой действительностью.

В течение сотен и тысяч лет мы заботились более всего о наращивании своих сил ради завоевания, покорения и господства над остальным миром. Теперь к нам пришла расплата за это – расплата за самую позицию покорителей мира. А мы, лишённые самокритики, даже и в этой ситуации видим только внешние, вне нас сущие трудности и угрозу извне. Даже до крайности напуганные, мы всё ещё цепляемся за привычную решимость ополчаться против трудностей только вне нас самих и побеждать их там, но отнюдь не побеждать самих себя как виновников этих трудностей. Речь, конечно же, не идёт о коррекциях чего-то второстепенного в нас – это мы всё-таки ещё способны делать. Речь идёт о несамокритичности человечества к своим фундаментальнейшим особенностям. Речь идёт об очень давнем коренном сбое земного человечества с объективно должного пути и, по сути дела, утрате им своего универсального призвания во вселенной. Мы настолько привыкли жить в состоянии такой утраты и такого сбоя, что не замечаем их.

Более всего мы все, земное человечество, виновны именно в том, что не выбрали и утратили должный путь совершенствования. Мы выбрали бытие вне пути – состояние лишённости его, или беспутья. Мы выбрали необязательность безусловным ценностям и неверность им. Мы низвели предстоящий нам универсум до некоей данной нам в распоряжение кладовой различных полезностей для нас. Вот мы сожгли более трети всего органического вещества планеты, подвергли ужасающему загрязнению воду и воздух, превращаем всё быстрее и быстрее поверхность многострадальной земли в пустыню, но из-за этого мы пугаемся только за себя, испытываем страх с доминантностью на себя. Мы разучились страху за других, страху с доминантностью на инаковую, вне нас сущую действительность. Мы никак не можем до-

стигнуть осознания того, что экологическая угроза во всей грубой внушительности есть не просто нарушение нашего псевдоблагополучия и корыстной самозамкнутости, но обвинение нам – обвинение в том, что мы подменили верность нашему долгу и призыванию во вселенной воинственной борьбой против вселенной, т. е. мятежным стремлением самоутвердиться над ней в качестве её покорителей и господ. Вникнуть в смысл глобально экологической ситуации возможно только на почве покаяния и искреннего приятия своей вины за неё: общей вины и вины каждого из нас.

Человечество ныне находится в состоянии экологической неадекватности – неадекватности всей беспредельной объективной диалектике универсума. Эта неадекватность есть дисгармония, не-мирность с универсумом. Если бы мы были в мире и гармонии со всем остальным, внечеловеческим бытием, то эта мирность пропитывала бы нас всецело собою, пронизывала, проникала и присутствовала в каждой клеточке нашего существа. Подлинная мирность есть не внешняя маска дипломатичной вежливости, но внутреннее устройство души и духа, достояние зрячей совести. Быть в мирности – значит быть сотканным узами взаимности, быть полностью и до конца сопричастным и в готовности к ещё большей сопричастности и гармоничности с универсумом. Это значит быть в неуклонной доминантности (в смысле акад. А. А. Ухтомского) на других, т. е. бескорыстной открытости внечеловеческому бытию и его инаковым проблемам – без тени холодной замкнутости, безразличия и своемерия. Мирность включает в себя нечто гораздо большее, чем не-враждебность, – приятие инакового бытия универсума как родного и близкого нам, приятие на себя ценностной отзывчивости к нему и верности, приятие ответственности за события в нём на себя.

Напротив, обычная для нас не-мирность сопряжена с разрывом уз взаимной сопричастности. Мы не мирны с универсумом прежде всего именно потому, что выбрали и продолжаем выбирать ежечасно себя и свой интерес: мы предпочитаем себя универсуму и предаёмся самоутверждению. Мы утверждаем на первом месте (или приоритетно) самих себя, свою группу, свой класс, свою общность, свой континент, свою планету и тем самым противопоставляем себя остальному универсуму и его диалектике. Мы навязываем ему своё противостояние, мы насильно вносим в универсальную и всеобъемлющую диалектическую

сверхгармонию нечто дисгармоничное и враждебное ей. Наше человеческое самоутвержденчество – это произвольное возведение самих себя в ценностный центр, или – что то же самое – на вершину над всем остальным бытием, над всем универсумом... Предаваясь самоутвержденчеству, мы тем самым как бы похищаем себя из сущностной взаимности и сопричастности, предаем её и разрушаем её. Именно самоутвержденчество вносит в гармонически здоровое тело вселенского организма раковую опухоль доминантности на своём, на своей корысти, самовозвеличивания, исключительности, милитарности и нигилизма. Но заметим, что даже самая агрессивность и воинственность вырастает из того первичного семени, из того зародыша предпочтения себя миру – из защиты своего интереса. Вместо того, чтобы судить о своём интересе, о своих потребностях и нуждах с точки зрения всего остального бытия, с точки зрения диалектики универсума и своего призвания в нём, самоутвержденец, наоборот, обо всём бытии и обо всём универсуме судит с точки зрения своих нужд и потребностей, своих интересов. Все возможные объективные вопросы и проблемы, загадки и тайны мира самоутвержденец подчиняет одному единственному вопросу: «Что мне это даст? Какую мне это принесёт пользу?». Так из защиты своей собственной пользы и корысти постепенно вырастает также и самое безмерное, нигилистичное и ни перед чем не останавливающееся хищничество. При этом вредоноснее всего наша дерзость самые объективные ценности превратить из критериев суда над нашими потребностями в некое выражение этих наших потребностей, в нечто зависимое и производное от того, что подлежит ценностному суду!

Губительное начало в нас – это наша свое-доминантность, индивидуальная или коллективно-групповая, общечеловеческая, наше индивидуальное и коллективное своемерие. В непосредственно индивидуальном проявлении этого губительного начала всё яснее, при коллективной же форме оно может обманчиво выступать как якобы бескорыстие, альтруизм, даже самопожертвование, но на самом деле эта форма лишь прикрывает и маскирует соучастие в общей корысти, общей исключительности и совместном самоутверждении. Во всех своих формах проявления свое-доминантность воинственна, мятежна, разрушительна. Это находило выражение в девизах, подобных гётевскому «Всё однажды возникшее достойно гибели и разрушения» и т. п. Бо-

лее того, говорят, что в этом и состоит диалектичность мира... Но нет! Отнюдь не в этом заключается подлинная, многоуровневая диалектичность универсума. Противоборство и антагонизм принадлежат лишь одному, самому низшему уровню бытия. Если же сквозь него, сквозь низшее смотреть на всю беспредельную диалектику универсума, получается милитаризованное извращение, превратная вырожденная форма, отвратительная карикатура. Отнюдь не война каждого против всех и всех против каждого царит в универсуме, но сверхгармония восходящих уровней совершенствования... И никакая однажды возникшая реалья не исчезает бесследно и бессмысленно. Всё исполнено смысла, целой иерархии смыслов. Чтобы открыть их и продолжать открывать, надо перестать изображать мироздание согласно своей собственной испорченности и милитарности.

В чём заключается объективная оправданность всякого бытия, всякой реалии? Оправданно и достойно существует во вселенной всякая реалья, если и поскольку она в конечном счёте приносит свой надлежащий плод, т. е. если она плодоносна. Не оправдана и не достойна быть такая реалья, которая бесплодна. Приносит же свой плод то, что в процессе своего существования отдаёт большее, лучшее, нежели берёт – больше не по количеству веществ, энергии и информации, но по качеству, по своему служению и своему вкладу во всеохватывающий космогенез. Всякая реалья может чему-то в нём послужить, чему-то способствовать, чему-то помочь совершиться, поработать на улучшение, соответственно своему уровню: минеральному, растительному, животному или иному... Всякая реалья имеет своё предназначение в универсуме, своё место в нём, имеет свою меру служения космогенезу. Поэтому хотя в каждой реалии есть что-то тленное, преходящее, тем не менее от неё сохраняется также и что-то приносимое в качестве вклада в непреходящее, в нетленное, а именно – плодоприношение! Это надо понимать отнюдь не цинически, ибо отдаваемый плод – не результат распада и разрушения, но весь непреходящий опыт работы на эволюцию, который входит в эстафету универсального восхождения и совершенствования. Напротив, всякое бесплодие губительно и губительно, ибо обрекает себя на отрицание и преодоление тенденциями космогенеза: то, что препятствует ему или паразитирует на нём, в конце концов сгорает в его пламени... Приобщается к непреходящему только объективно достойное его.

Однако человек не смог бы быть достаточно плодоприносящим, если бы попытался это делать аналогично животным и растениям. Человек – не просто реалия среди прочих реалий, он – субъект, он имеет субъектный способ бытия. Чтобы выполнить своё особенное предназначение в универсуме, человек не должен оставаться, подобно объектным реалиям, *под* воздействием принудительных, стихийно закономерных факторов. Самоё человеческое предназначение отличается тем, что оно истинным образом не выполнимо как вынужденное, как причиняемое воздействием детерминизма обстоятельств и их законов, если не считать самых низших, материально-энергетических рабских функций. Истинным образом человеческое предназначение выполнимо только через свободное его принятие в качестве призвания, и оно по самой сути своей именно и есть свободно выбираемое, ненавязчивое призвание. Его невозможно встретить как готовую, объектно существующую силу и просто-напросто поддаться этой силе как подобной воздействию мощного течения или как готовый порядок вещей в окружающем мире. Его возможно только обрести в процессе искания человеком самого себя, только через творческое самоопределение и самопосвящение, через самоустремлённую и искренне инициативную, независимую от шпаргалок, от удобных подсказок волю к верности своему предназначению. Только такой свободной воле к верности оно и открывается как именно призвание, которое не наличествует и не дано ни в каких объектных, вещных обстоятельствах, которое не может быть никакою данностью извне, но которое определимо через объективные ценностные смыслы, через безусловные ценностные измерения всей беспредельной и неисчерпаемой объективной диалектики универсума.

Значит, чтобы не нарушить своего предназначения, человек должен подняться до принятия чего-то принципиально большего – до ценностного призвания. Чтобы жить не напрасно и достойно непреходящего смысла, человек должен не просто быть плодоприносящим, давая какие-то полезные плоды, но дать нечто принципиально иное, лучшее и большее – такие плоды, которые не вырастают естественно стихийным способом, но которые возможно выработать, произвести, создать. Человеческое плодоприношение – это нечто большее, это плодотворность, культурная, произведенческая, душевная и духовная плодотворность,

воздвигающаяся или надстраиваемая над всеми данностями естественно-природного бытия. Вот именно культуросозидательная и душевно-духовная плодотворность и могла бы позволить нам быть больше дающими в универсуме, нежели берущими. Тогда бы мы смогли быть со-работниками космогенеза, и наше влияние на менее совершенные существа вокруг нас было бы эволюционно адекватным, отвечающим не корыстному своемерию нашему, а объективной диалектике.

Но посмотрим на самих себя: разве человечество озабочено тем, чтобы служить эволюции других вокруг нас? Разве мы больше даём, нежели берём для себя? Да ничего подобного! Все наши отношения к природе, к внечеловеческой действительности проникнуты давними, закоренелыми стереотипами и привычками противоборства, наступления на препятствия, стремления победить проблемы, воинственным стилем самоутвержденцев. Мы почти не умеем принимать проблемы объективно – такими, каковы они сами по себе, кроме, может быть, математических и аналогичных им... Как правило, из объективной проблемной ситуации мы извлекаем только то небольшое, что укладывается в наши корыстные, заранее сложившиеся ожидания, подходы, парадигмы. А всё то, что не укладывается в рамки приемлемости для нас, мы отбрасываем, отказываемся признать существующим. А нередко и практически разрушаем... Будучи уже достаточно вооружены, мы доказываем окружающему миру свою правоту тем, что навязываем миру свои условия и требования, свою милитарную логику кто – кого, своё корыстное мерило.

Отказавшись когда-то выбрать путь служения космогенезу, путь плодотворной жизни, посвящённой объективному ценностному мерилу, отказавшись от его приоритета над всеми нашими потребностями и интересами, мы все – всё человечество тем самым предпочли самоутверждение, свое-доминантность, т. е. выбрали приоритет своего мерила. Все мы в той или иной степени поражены этой глубоко проникшей в нас болезнью, этой ненормальностью – все мы своемеры, индивидуальные или коллективные. Нам даже нравится повторять старинный девиз своемерия: человек – мерило всем вещам. В современной редакции он звучит еще хуже: мерило всем искусствам и наукам! Даже ценности культуры мы пытаемся лишить объективно критического голоса, пробуждающего нашу совесть, и подчинить коллективно-

му своемерию, самопревозношению, своецентризму. Но в этом нет ничего отвечающего диалектике совершенствования, в этом одно лишь сопротивление ей, её отвержение – ради того, чтобы утвердить себя в своём узурпированном праве смотреть на что бы то ни было сверху вниз. Такова корысть – обратить мир в объект для освоения: ничего ему не давать – никаких плодотворений, а только лишь брать, брать и брать для себя! Мир объявляется потенциально присвоенным, обращённым в человеческую собственность... И вот мы видим результаты такого собственничества: растёт на нашей планете пустыня омертвления, растут гигантские свалки отбросов, запасы ядов и, венец всему – ядерная смерть! Не эти ли запасы есть истинный памятник нашей решимости превернуть природу в своё органическое тело?!

Какая же суровая правда нашего бытия скрывается за этой ситуацией? Если выразить её кратко, то она такова: лишённость онтологических глубинных корней. Заслуживает особенного акцентирования то, что во вселенной лишь та реалья сохраняет свою укоренённость в беспредельной объективной диалектике, которая плодоносна или плодотворна. Конечно, нет и не может быть плодов там, где нет укоренённости, но и укоренённости достойно только то, что продолжает приносить плоды и притом именно в меру щедрости... Поэтому, отказавшись от пути служения космогенезу, от приношения ценностно значимых плодов для него, человечество тем самым обрекло себя на состояние лишённости глубинных корней. Экологическая угроза есть всего лишь симптоматика этой тяжкой трагедии всех землян – разукоренённости в диалектике вселенной, трагедии самоизоляции от её даров-возможностей.

Печальнее всего наблюдать в истории человечества, как эту разукоренённость мы воспевали в горделиво самодовольных тонах и позволяли себе радоваться тому, что человек – сам себе корень происхождения. Юношеский период максимализма у человечества очень сильно затянулся, мы застряли в нём или же вновь к нему возвращаемся. И вот мы позволяем себе надеяться на то, что человек сам себе творец или безотносительный к миру, самодостаточный творец самого себя. Якобы нет в универсуме ничего такого, чему человек был бы изначально сопричастен и обязан своим становлением. И мы повторяем афоризм дерзости: «Я творю, следовательно, я существую» (выражение это принадлежит антропотеисту Хенрику Каменьскому).

Мало того, что мы обитаем во вселенной точно так же, как червь в яблоке: осваиваем и потребляем богатства космической кладовой, а после себя оставляем порчу. Кроме того, мы ублажаем себя идеологией вседозволенности – «по праву Прометея»... Не только в обывательском сознании, а и во многих концептуальных традициях превозносится и всячески оправдывается установка на человеческую активность вне меры над нею, безотносительно к каким бы то ни было безусловным ценностным смыслам. Восхваляется готовность и способность натворить, что нам угодно: замечательная творческая активность, которая ни перед чем почтительно не преклонится как перед мерилом-критерием, ни перед чем не остановится в своих притязаниях! На место понятия оригинальности в смысле нашей верности первичному оригиналу-источку, следовательно, в конечном счёте всеобъективной беспредельной диалектике пришло превратное понятие о субъективистской свое-оригинальности, в смысле верности автора самому себе в противоположность всем другим и при неблагодарности им. И эта свое-оригинальность превращена чуть ли не в критерий творчества!..

Так, среди нас распространилось и обрело статус нормы представление о творчестве вне и безотносительно к его безусловно ценностной посвящённости. Это на практике – лишь похищенное творчество, называемое этим именем уже не по праву. Подлинное творчество есть по сути своей со-творчество: оно всецело доминантно на других, на всю внечеловеческую действительность, на беспредельную объективную диалектику универсума, которой оно посвящено и служит. Похищенное творчество, напротив, доминантно на своё, оно подчинено самоутверждению и самореализации, своемерию и своецентризму, оно превращено в эффективное оружие, оно ценностно (аксилогически) опустошено. Со-творчество одухотворяет, делает совесть ещё более зрячей, слышащей, внимлющей: всё во всём. Похищенное же творчество заслоняет и вытесняет в человеке его внимлющий дух и совестливую душу. Со-творчество приносит диалектике универсума должные плоды. Напротив, похищенное творчество в его плодovitости хуже всякого бесплодия, ибо оно дерзко и насильно навязывает универсуму плоды недолжные. Оно вторгается повсюду непрошено, оно безудержно в его экспансии, оно всё более активно калечит мир своемерием... И это называется громко

и гордо: изменять мир! И вот мы дошли в этом до экологической катастрофы.

На самом деле, прежде чем мы, люди земли, научимся даровать окружающему нас миру и всему универсуму нечто оправданное согласно безусловно ценностным критериям и тем самым сумеем вносить в него должные изменения, нам надо прекратить его портить, уродовать. Потом нам предстоит ещё много-много потрудиться, чтобы исправить то, что мы наделали на нашей бедной планете за время произвольного хозяйничания на ней. Увы! Портили долго, а исправлять осталось очень мало времени... Самое же главное и самое трудное – это отречение человечества от позиции своемерия и своецентризма полностью и до конца, без всяких уступок своей корысти.

Перед нами альтернатива: выбрать между нашей хитростью и призыванием к мудрости, т. е. логикой последовательной бесхитростности. Хитрость есть попытка использовать высшее ради относительно низшего, подчинить высшее мерилу низших мотиваций, нарушить ценностную иерархию. Бесхитростность, напротив, есть соблюдение ценностной иерархии в каждое мгновение жизни, неотступная воля к верности ей. Она обязывает начинать не с требований к миру и к другим, а с требований от себя всегда начинать, с самого себя! Мы, люди, должны прежде существенно изменить самих себя, изменить настолько, чтобы со временем стать достойными изменять мир вокруг нас. Тогда и только тогда мы сможем приносить универсуму должные плоды, быть плодотворными в служении его беспредельной диалектике, быть со-работниками и со-творцами космогенеза. Однако мы только потому сможем приносить должные плоды, что вернём себе утраченную ныне нашу глубокую укоренённость в беспредельной объективной диалектике, в её возможностях-дарованиях. Всякий надлежащий плод созируется лишь таким делом, которое имеет надлежащие корни, и он рождается на свет как дитя двоих родителей: нашей свободно избирающей и свободно-со-творческой воли и питающего его дарования, укоренённого глубоко в наследии, онтологически.

Итак, если мы хотим стать приносящими плоды, плодотворными в нашей жизни, то нам следует позаботиться о корнях. Однако для этого нам надо утвердить в себе всю бесхитростную правду поступка. Надо научиться в каждый момент жить в та-

ких поступках, в каждый из которых вкладывалось бы всё наше существо целиком – бодрствующая совесть, душа и дух, вкладывались бы все (подчинённые им) силы и познающего ума, и художественного вкуса, и нравственной воли. Это значило бы совершать всякий поступок каждый день и каждый час так, как если бы он был последним поступком. Собирать воедино, вместе и нераздельно весь наш внутренний субъективный мир и насыщать им поступок здесь-и-теперь – это удивительное искусство. Казалось бы, так просто, но на деле так необычайно трудно – добиться полноты присутствия самого себя! В нашу эпоху так жить почти никто не умеет, ибо в переменчивой обстановке мы присутствуем лишь какой-то своей стороной, ролепроявлением, одним из своих обликов, а целиком – разучились, увы! Ибо лишили себя честной открытости навстречу всем ситуациям, всем задачам, всему смыслу событий. Мы слишком избирательны и притом именно корыстно избирательны: мы редактируем действительность и принимаем только приемлемое для нас. Мир вокруг нас полон проблемных ситуаций. Но в каждой из них есть не только то, что нам приемлемо и удовлетворяет нашему подходу, или парадигме, но есть ещё и то, что неприемлемо и недоступно: загадочное и даже таинственное, запороговое содержание. Только тогда, когда мы научимся принимать проблемные и загадочные ситуации во всей их конкретности, не расщепляя заранее их на разрешимые и неразрешимые аспекты, – только тогда мы избавимся от плена инерции и рутины, привычек и стереотипов. Только тогда мы сможем жить правдой поступка, несколько себя не защищая от её ведомой и не ведомой нам пока логики. Не хитрить, не уклоняться, не скользить по удобной и приятной поверхности бытия, не прилипать к удовольствиям и сладкому самообману, не погрязать в способах казаться, не лицедействовать перед другими и перед самими собой, но всецело отдать себя неподкупной, чистой радости и честно-суровой простоте, мудрому всепрятию трудностей-загадок универсума – таков выход! Выход к гармоничной мирности, совершенной не-милитарности и ценностно-ответственной верности всем проблемам универсума... И ещё: мы призваны полюбить загадочность и проблемность, даже таинственность универсума!

Не любя трудностей и не приемля их в себя, не загораясь огнём самокритичной работы над собой по логике этих трудностей, мы

присутствуем в бытии наполовину, начетверть... Мы существуем как бы *на́*черно, не находя в себе терпения и мужества семь раз отмерить и один раз отрезать в каждом существенном поступке. От поступков половинчатых, ущербных, фрагментарных, от поступков-черновикиков мы призваны перейти к целостным поступкам, во всей правде встречи с универсумом. Мы призваны отречься от всякого самоутвержденчества, чтобы жить в доминантности на других, иначе говоря: по принципу друго-доминантности¹. Тогда мы сможем преодолеть в себе нашу половинчатость и ущербность и обретём неугасимо радостную самопожертвенность всем безусловно ценностным смыслам совершенствования и восхождения, ведущего в незавершимую перспективу, к преодолению относительного и торжеству непреходящей правды диалектики.

Из всего сказанного вытекает необходимость, хотя и не принудительная, не фатальная, но выявляемая лишь при свободно-добровольном её приятии, в том, чтобы ближайшие к ситуациям, окружающим человеческую индивидуальность повсюду в обществе, культурные нормы и регулятивы, а вслед за ними также и нормы особенные, региональные во всей их возрастающей масштабности и широте сферы действия, все без исключения были бы подчинены абсолютным ценностным критериям – критериям абсолютной укоренённости и плодотворности человека в универсуме. И это подчинение должно иметь претворение не где-то лишь вне и вопреки структуре личностного мира и его внутренним, собственным достояниям, а именно внутри и благодаря действительному присутствию и неотступному совестному контролю, совестному суду, творимому изнутри личностного мира – при доминантности на всех других, кто избран в качестве адресата доверия, верности, предпочитающей агапической симпатии. Иначе говоря, объективно сущая, но никогда не данная явно, не могущая быть навязчиво и принудительно детерминирующей поведение людей, универсальная иерархия, венчаемая абсолютными, высшими ценностями Истины и Добра, Красоты и Общительности глубинной – эта иерархия должна быть представлена также и внутри личного мира, как ему самому неотъемлемо присущая. Правда, эта представленность всегда и неизбежно сопряжена с

¹ Удачно выражающий идею А. А. Ухтомского термин «друго-доминантность» предложен В. И. Авдеевым.

какими-то своеобразными конкретизациями, имеющими в каждой личности свой уникально неповторимый модифицированный лик-образ, но всё-таки сквозь этот малый лик-образ, сквозь здесь-и-теперь претворение всегда должно просвечивать то, что претворяется – всех пронизывающая собой и всеобъемлющая диалектическая сверхгармония совершенствования, в которую зван каждый личностно-индивидуальный душевно-духовный голос. Тогда-то окажется всё более явным, что всякая культурная норма – не нечто самодовлеющее, но способ согласования укоренённо-плодотворного совершенствования всех через посредство доминантной озабоченности о совершенствовании каждого.

НЕИСЧЕРПАЕМЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ КАТЕГОРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Общий смысл данного изложения будет ясен, если решить две теснейшим образом взаимосвязанные задачи. Первая из них заключается в том, чтобы указать на такие возможности и выявить такие предметные поля, в пределах которых желательно было бы продолжить исследовательскую работу при существенном методологическом участии категории предметной деятельности, но которые очень часто упускаются из виду именно из-за неверного истолкования философского статуса названной категории. Что же оказывается препятствием на пути к раскрытию упускаемых возможностей? Из-за чего обедняется потенциально богатое поле для исследований? Вовсе не из-за антипатий или приниженной оценки категории деятельности, а, наоборот, по причине неумеренных к ней симпатий и некритического превознесения до некоей «сверхкатегории». Поистине, что слепо любишь, то и губишь! Именно из-за непонимания того, что категория предметной деятельности – даже при самом содержательном и предельно ёмком её истолковании – имеет свои принципиальные ограничения, свои не только временно-локальные, а и неустранимые границы, именно из-за приписывания ей мнимой безграничности не работает и теряется целая совокупность проблем. Теряются и делаются недоступными даже в плане их постановки все те проблемы, которые касаются взаимного соотношения сферы деятельности и факторов, качеств, уровней бытия, навсегда остающихся *вне пределов* этой сферы. Чтобы суметь увидеть такие факторы или уровни как имманентно присутствующие также и бытию субъектов, нельзя заслонять себе исследовательского взора никакой «сверхкатегорией»...

Таким образом, сформулированная выше первая задача разрешима не иначе как в ходе решения второй задачи, одновременно с ней: по всем измерениям и параметрам чётко очертить границы методологической применимости категории предметной деятельности, то есть те границы, конкретная конфигурация

которых хотя и может в той или иной степени исторически видоизменяться, но которые ничто не может отменить в принципе. При этом прочерчивании границ вместе с тем будут проясняться, пусть лишь в первом приближении, также и все те позитивные проблемы, в работе над которыми надо было бы продолжить применение категории деятельности, применение оправданное и осмотнительное. Дело идёт, стало быть, вовсе не о том, чтобы безудержному превознесению этой категории противопоставить некие гонения, остракизм и нигилизм к ней, отнюдь нет! Дело идёт лишь о том, чтобы постараться принять и тщательно осмыслить весь как *положительный, так и отрицательный опыт* различного концептуального применения этой категории, в том числе и в лоне так называемого «деятельностного подхода». А ещё о том, чтобы осознать, что игнорирование принципиальных границ непродуктивно и даже губительно не только для тех сфер, куда деятельность неоправданно экстраполируется или переносится, но и для самой этой категории. Подобного рода игнорирование бывает также сопряжено с деградацией смысла, вульгаризацией и даже подменой этой нужной категории. Вот и приходится теперь защищать одновременно и внедеятельностные слои бытия субъекта от подведения их под сверхкатеорию деятельности, и смысловое наполнение категории деяния от некоторых модных вариантов «деятельностного подхода» с его грубыми притязаниями на универсализм.

Если брать деятельность как *предмет* исследования на любом уровне, то ясно, что она не универсальна. И не стоит тратить дополнительную энергию на опровержение «всепоглощающего праксиса», созвучного печальной памяти абсолютному своецентризму «Единственного» М. Штирнера¹⁾... Но вот что касается деятельности как *объяснительного принципа*, то тут универсалистские притязания ещё весьма живучи. Роковое заблуждение при этом состоит в том, что объяснительную силу деятельности как методологического принципа не ставят в зависимость от ограниченности её предметного поля, не корректируют, не удерживают под непрерывным контролем той осмотнительно-критической рефлексии, которая предоохранила бы нас от *превышения меры* применимости этой категории, от её догматической универсализации и упования на неё как на якобы всегда и для всех возможных миров имеющую гарантированную силу.

Автор данного текста тоже в немалой степени был повинен в превознесении категории деятельности. И тем более повинен, что это делалось уже не в психологическом или ином научном формулировании её, а в более далеко идущем, собственно философском осмыслении – в качестве универсального принципа¹. Опыт истекших с тех пор двух десятилетий говорит о том, что важное содержание «диалектики деятельности», изложенное тогда, может сохранить своё значение лишь при неприменном условии осмысления *границ* указанного содержания, границ категории деятельности как объяснительного принципа. Найти границы удалось именно через применение этого принципа в самых фундаментальных мировоззренческих направлениях при обязательстве не превращать его в непреступную догму, а, напротив, поставить *в зависимость* от положительного или отрицательного опыта духовной работы с ним. Это-то и спасло от возведения его *в субстанцию*. Более того, позволило убедиться в том, что деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека², культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром.

Иначе поступили те, кто, не ведая сомнений, настойчиво утверждают деятельность как «субстанцию сознания», «субстанцию культуры», всех возможных форм социальности и т. п. Многие из утверждающих это не отдают себе отчёта, насколько близка их позиция к возведению человеческой деятельности также и в *абсолютную субстанцию*, неизбежно логически переходит в неё, если хотя бы неявно принимается предпосылка *антропоцентризма*. Это значит, что вся объективная внечеловеческая действительность редуцируема к миру объектов-вещей, аксиологически пустых и заведомо, гарантированно стоящих ниже человека, т. е. что человек занимает вершину Вселенной.

Поясним сказанное. Речь вовсе не идёт о каких-либо сюжетах локальных, преходящих, заведомо ограниченных и наверняка вписывающихся в какую-то объемлющую их действительность (например, сфера стоимостных связей). Если всерьёз размышлять

¹ См.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 73 – 144.

² См.: Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 15 и далее. Там общение и креативность редуцируются к деятельности.

о чём-то касающемся сущности человека как субъекта, то избежать выхождения на горизонты универсалий не удастся. Поэтому напрасно думать, будто возможна какая бы то ни было сутоубо частная, чисто *специальная теория деятельности* (СТД!), которую можно построить, отвлекаясь от мировоззренческой альтернативы: либо человечество посвящает себя служению универсальному космогенезу²⁾ и, следовательно, *его* открытой субстанциальности, *его* креативным возможностям, либо человечество служит лишь самому же себе, *своей собственной* субстанциализированной своецентричности. Третьего же не дано, если не брать в расчёт эклектичные и непродуманные воззрения.

Попыткой дать компромиссное решение является концепция, предлагающая отвергнуть деятельность как субстанцию, но... зато утвердить её как способ бытия «социальной материи» (подобно движению – как «атрибут»). Но при тщательном продумывании эта попытка должна вести всё-таки либо к известному антропоцентризму, лишь иначе категориально оформленному, либо к отказу от него. Покажем неизбежность такого расщепления любого компромиссного решения на *проблеме порога распредмечиваемости*.

Дело в том, что, чем меньше какая-либо деятельностная сфера остаётся консервативной и верной сложившейся и принятой внутри неё культурной парадигме или системе таких парадигм и чем больше сказывается необходимость и значимость обогащения её существенно новым содержанием, тем сильнее акценты переносятся – причём сутоубо объективно – на процессы распредмечивания. Именно последние призваны и могут обогащать деятельностную сферу, расширять её предметное поле и усложнять его состав так, что это вступает до некоторой допустимой для господствующей системы парадигм степени в противоречие с последними, а это, в свою очередь, чревато в конечном счёте преобразованием самих парадигм, самих типов деятельности. Однако до тех пор, пока на каждой исторически достигнутой ступени развития и совершенствования общества, или социальной группы, или индивида (поскольку он персонифицирует определённые типы социальности) уровень развития деятельности остаётся в принципе тем же самым по своему типу, до тех пор остаётся относительно постоянным и столь же относительно непереходимым *предел* доступности объективного содержания для распредмечивания.

Это значит, что для культурной эпохи, для общества, социальной группы и для индивида всегда существует исторически определённый *порог распредемечаемости*, по ту сторону которого лежат такие содержания, которые могут оказаться доступными лишь при радикально ином уровне деятельности и иных её парадигмах. Назовём их: *запороговые*. Все виды человеческой деятельности, поскольку они происходят в стандартных или в проблемных, но не творчески-проблемных ситуациях, не преодолевают этого порога и остаются внутри *допороговой* сферы. Что же касается сдвига порога, то это исторически важное дело удаётся только собственно творчеству, креативности в самом узком и строгом смысле.

Конфигурация допороговой сферы имеет мало общего с чисто пространственной границей между уже открытыми и ещё не открытыми территориями. Пространственная и вообще эмпирическая экспансия деятельности возможна и без преодоления порогов. Аналогия с порогами зрительными, слуховыми и т. п. уместна лишь до некоторой степени. Запороговые содержания находятся вовсе не обязательно где-то очень далеко; напротив, они пронизывают всю действительность и нас самих. Однако не следует смешивать запороговые содержания с теми, которые хотя и не распредемеваются актуально данным видом деятельности, но вполне могут стать ей или иначе построенной деятельности доступными. Таковы очень многие сопровождающие всякую деятельность факторы, остающиеся вне её предмета и действующие рядом с нею или «за спиной субъекта»: неартикулируемые и неявные, инопарадигмальные и инокультурные и т. д. При существенно ином повороте, иной установке деятельности они, вообще говоря, могут войти в предмет, достаточно доступный. Но все они должны быть отнесены в равной степени к допороговым содержаниям. Запороговые содержания требуют не просто разворота деятельности в ином специальном направлении, но принципиально иного уровня её совершенства.

Концепция порогов распредемечаемости ставит под сомнение тезис, что деятельность есть способ бытия человека, его культуры и т. п.; на самом деле деятельность есть способ бытия лишь допороговых содержаний. Кроме того, в человеке присутствуют, его самого пронизывают и могут постоянно так или иначе сказываться на его деятельностной жизни также и содержания запороговые, «дремлющие потенции» его бытия, включая, в частности,

факторы бессознательные. Это впервые делает адекватной постановку проблем собственно *творчества*, *глубинного общения* и всех в строгом смысле *ценностных уровней*.

Творчество отличается от деятельности тем, что оно *может* именно то, что деятельность принципиально *не может*, ибо оно есть прогрессивное сдвигание самих порогов распределчиваемости, ограничивающих деятельность и замыкающих её в её собственной сфере – при любой её относительно внешней (парадигмально той же самой) экспансии. Конечно, творчество есть *также и деяние*, креативное деяние. Но прежде чем стать деянием и для того чтобы стать им, творчество сначала должно быть особенного рода над-деятельностным *отношением* субъекта к миру и к самому себе, отношением ко всему сущему как могущему быть *и иным*. Креативное отношение есть отношение субъекта к миру как к миру *проблем-загадок*, а главное – такое отношение, в которое он вступает не только своими допороговыми содержаниями и достояниями, но *также и запороговыми*. А это возможно только благодаря тому, что креативность отнюдь не «монологична», не моносубъектна, как бы социально и исторически ни был опосредствован сам субъект, но по сути своей *междусубъектна*. Последнее отсылает нас к проблематике глубинного общения.

Общение глубинное, в противоположность коммуникативным соприкосновениям и контактам, взаимодействиям и обменам, есть онтологический двуединый процесс. Во-первых, это актуализация виртуальной сущностной общности между встречающимися субъектами, как бы извлечение её из мрака «небытия» и забвения и утверждение её как их единой универсальной укоренённости в диалектике Вселенной. Во-вторых, это установление заново взаимной сущностной сопричастности, самоопределение каждым себя через утверждение бытия другого. «Быть – значит общаться», – утверждал М. Бахтин³). При общении конфигурации индивидуальных порогов распределчиваемости вовсе не всегда совпадают; напротив, они расходятся, перекрещиваются и ставят нас перед лицом того, что было в нас таинственным. А равно и вне нас. Общение есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно *на разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности. Так могут ли они быть всего лишь проявлениями одного деятельностного начала?

Если бы каждый субъект и вся возникающая их общность вместе со всеми её уровнями и потенциями могли быть охвачены единой органической системой, тогда ещё, может быть, были бы шансы на то. Поскольку это невозможно, то такой охват и такое вмещение осуществимы лишь ценой деструктивных редукций: многоуровневого к одноуровневому, разнородного к тому, что подлежит снятию внутри одной, господствующей органической системы. «Деятельность в целом – это органическая система, где как в живом организме... всё отражается в другом и это другое отражает в себе всё. Но этого мало. Деятельность, имеющая столь сложное строение, к тому же непрерывно развивается. Непременным признаком органической развивающейся системы является то, что она в процессе своего развития способна к созданию недостающих ей органов»¹. Однако именно как единственная органическая система деятельность не терпит ничего такого, что не поддавалось бы *снятию* и обращению в «недостающие ей органы», в нечто служебное и подчинённое её собственному системообразующему началу. Здесь возможно развитие через повышение организации того же самого начала, но невозможно приятие инородного начала на паритетных, равных условиях, следовательно, невозможно и *совершенствование*, требующее преодоления самого себя ради чего-то более совершенного. Деятельность как органическая система *своемерна*, т. е. своё развитие она допускает лишь как укрепление и обогащение себя и как торжество над снятым ею инородным содержанием, вобранным и ассимилированным ею в себе. Она накладывает на мир «заранее установленный масштаб». А между тем глубинное общение *начинается по ту сторону такого накладывания каждым на мир своего мерила*, по ту сторону заботы в первую очередь о своём развитии, по ту сторону *своемерия*. Доминанта бытия каждого в отношении междусубъектности ставится каждым – *на своего Другого*.

Следовательно, феномен глубинного общения свидетельствует о том что процессы и отношения с доминантностью на других, структуры глубинно сопричастных друг другу субъектов принципиально многоуровневы и, без редукционистского насилия над ними, не поддаются укладыванию их в какую бы то ни было ор-

¹ Зинченко В. П. Искусственный интеллект и парадоксы психологии // Природа. 1986. № 2. С. 68.

ганическую систему. Они неподчинимы принципу деятельности, превышают возможности его объяснительной силы. Более того, открываются целые неведомые ранее континенты проблем, сопряженных с выходом внедеятельностных и наддеятельностных содержаний в деяние. Важны также вопросы, связанные с тем, как многие органические системы сочленяются в целостности, каждая из которых уже нечто большее: уже не просто органическая, а *гармоническая система*. Она способна вбирать в себя также и не подвергаемые снятию (и переработке) содержания и вступать с ними в паритетные соотношения *полифонического* типа, разумеется, при некотором минимуме конструктивности участия или вхождения.

Вообще говоря, это большая самостоятельная тема: необходимость творческих поисков, исследований и разработок диалектики как диалектики гармонических целостностей.

Наконец, сильно противится наложению на неё деятельностного принципа тема *ценностных* отношений, или устремлённостей. То, что называют ныне направленностью личности, может выступать как лишь фрагмент, как конечный отрезок бесконечной устремлённости, если последняя субъектом обретена. На уровне устремлённости сущность человека выразима и объяснима не через детерминации *снизу* и не как функционально и потребностно полезная норма, но иначе – через её незавершимый *путь* и универсальное созидательное назначение.

Между тем в существующем деятельностном подходе принято считать всю мотивацию вообще не чем иным, как конкретизацией потребностей, а последние – выражением «нужды». Этим накладывается кардинальное ограничение на способность субъекта распредмечивать меру и сущность каждого предмета безотносительно к его функциональной полезности, *без привнесения своей меры*. Оказывается, что уподобление деятельности свойствам объективно наличного предмета лишь условно и ограничено потребностным детерминизмом и потребностной избирательностью, короче говоря, своемерием «заинтересованного» субъекта, его корыстью – хотя бы и родовой. Отсюда в рамках деятельностного подхода наблюдаются попытки уйти от реактивизма (бихевиористского и необихевиористского толка), от сведения человека к марионетке внешних стимулов посредством апелляции к самоактивности, самодетерминации. Вот тут-то и вспоминают про «свои» потребно-

сти субъекта как внутренний исток его самоактивности. Однако, чем значительнее преобладание самоактивности над факторами «среды», тем более роковым становится «отредактированность» всякого предмета, которому должна уподобить себя деятельность, чтобы не напрасно носить имя *предметной*, тем в большей степени все «опробующие действия» и ориентировочно-поисковая их направленность делаются потребностно предвзятыми, слепыми и глухими к независимой от какой бы то ни было корысти, их собственной мере.

На деле сама альтернатива между реактивностью и самоактивностью оставляет исследование лишь на той почве, где нет и не может быть выхода к деятельности, способной претворять ценностные устремлённости. Надо преодолеть эту альтернативу вместе с обоими её полюсами. Тогда открывается путь к объяснению не мотивации из потребностей любого толка и ранга, а, наоборот, контроля над потребностями и подчинения их ценностной мотивации. Но ценностные содержания в их безусловной значимости для субъекта отнюдь не поддаются редукции их к каким бы то ни было продуктам деятельности, её дериватам и результатам. Ценностные измерения культуры и их источники в неисчерпаемой объективной диалектике Вселенной как раз и являют нам – всему человечеству, всякому возможному субъекту – ненавязчивое величие тенденций космогенеза, соработниками которого мы призваны стать.

Перспективы и проблемы всей тематики деятельности – это перспективы перестройки человечества на пути гораздо большей *объективности и несвоемерия, открытости* мере каждого предмета, конечного и бесконечно сложного. Учиться жить более объективно – не только в средствах, но и ценностях – вот та стратегия, в свете которой должна проявляться также и роль категории деятельности и её границы.

ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД В ПЛЕНУ СУБСТАНЦИАЛИЗМА

Сам по себе круг деятельностной проблематики, или, если угодно, деятельностный подход, как *один из* возможных подходов не вызывает у меня никаких возражений, никаких сомнений в его правомерности. Напротив, именно на путях его максимально полного претворения всякий непредубеждённый исследователь убедится, что этот подход имеет также и свои границы, за которыми он перестаёт быть плодотворным. Ведь таков и должен быть способ обнаружения методологических пределов – через положительную проработку всех возможностей каждого определённого подхода в атмосфере максимального благоприятствования ему. *Изнутри* такой проработки и становится ясно, где и в чём этот подход себя исчерпывает.

Однако кто не испытал соблазна принять и выдать полюбившийся ему способ работы, подход или метод за самый лучший и даже единственно возможный? Трудно, очень трудно устоять перед прельстительностью такого рода. Но ещё труднее это сделать тогда, когда срабатывает небескорыстное мировоззренческое соображение о надёжной простоте, удобной беспроblemности и гарантированности некоторого Миропорядка, притягивание коего сулит минимизацию забот, тревог и ответственности. В особенности для исследователя, избавляющего себя от призвания быть радикальным искателем.

Вот это-то и вызывает возражение: притязание на исключительность какой бы то ни было *своей* позиции в познании на обладание парадигмой или, подходом, который единственно допустим и единственно научен. Деятельностный подход не только наделяется отнюдь не свойственной ему самому по себе негативной функцией – отвергать любые иные подходы. Подвергается опасности быть искажённым и деформированным само его содержание из-за привнесения такого рода универсалистских притязаний. Критика, очищающая деятельностный подход от последних,

нужна поэтому не только для справедливого предоставления места иным точкам зрения, но и для нормального развития логики самого же этого подхода.

Наиболее отчётливо такие универсалистские притязания проступают в позиции В. В. Давыдова¹⁾. Он отказывается видеть и признавать правомерными иные, отличные от деятельностного, подходы. Рекомендации, уместные в *своём* подходе, он распространяет на всех, возводя их в требования некоей всеобщей методологической дисциплины, якобы обязательной для любого исследователя. Он настаивает на монизме, на «монистическом принципе», чтобы психология вся разворачивалась из одного-единственного понятия деятельности. Но как быть, например, с общением, которое уже обнаружило во многих исследованиях свою самостоятельно значимую фундаментальность? Ответ категоричен: отвергнуть, не допуская ничего, кроме того, что подвергается выводимости из деятельности, которую «нужно ставить *впереди* всех других»... Так, на наших глазах *деятельностный подход превращается в деятельностный редукционизм*.

Конечно, всякая попытка следовать теоретической выводимости из однажды выбранного основания (хотя бы и методом восхождения от абстрактного к конкретному) неизбежно сужает горизонт. Последовательность такого рода достигается ценою немалых утрат – так было всегда. Но тут утраты и сужения не признаются как ограниченность («у меня лучше не получается, иначе я пока не умею»), напротив, описываются как достоинство. Откуда же такая логика?

Такая логика идёт от гегелевского панлогизма и субстанциализма, в жертву которому принесена и подчинена мудрость диалектики. Она идёт от антикреативной веры в простоту абсолютного Начала, в котором всё на свете предзаложено и предустановлено – там будто бы дан готовый сценарий всей нашей и любой иной культурно-исторической драмы. Такая вера упрощает жизнь. Субстанциалист присваивает себе исключительное право и способность *отождествить* с самого начала избранный им «образ» Субстанции с нею самой по себе и свой собственный, достаточно земной «голос» – с «голосом» самой по себе Субстанции, так что она будто бы не только до конца ему прозрачна и ясна насквозь, но и вещает через него как через своего земного представителя. Печально здесь вовсе не обращение к чему-то абсолютному, ибо

без абсолютных ориентиров не может быть жив человек, печальна подмена самокритичного *искания* неким антропоморфным или социоморфным образом абсолютного, исключающим всякую ещё не открытую нами возможность, запредельность, таинственность. Печальна подмена предмета искания и творчества – *своим*, якобы уже до конца доступным достоянием. Печальна подмена диалектики встречи, бесконечной встречи с действительностью – самозамыканием в логическом преформизме.

Человек, не задавивший в себе живую жизнь неким абсолютизированным «образом» стопроцентной правильности, гарантированной субстанциальности, на деле встречается каждый день заново с вечно иным универсумом, неисчерпаемым и незавершимым никаким бытием. Встречается одновременно на принципиально различных уровнях, начиная с грубейшего, объектно-вещного и кончая той тончайшей диалектикой, которая питает собою наши высшие ценностные устремления. Так многомерный и многоуровневый человек встречается и будет бесконечно встречаться, *ища и обретая* приобщение подобного к подобному, с многомерной и многоуровневой внечеловеческой действительностью. Все эти уровни, многие из которых вряд ли ведомы нам ныне, никогда не будут укладываться в схематику одного-единственного подхода, будь то деятельностный или какой-нибудь ещё, никогда не поддадутся полному выведению из единственного понятия и втискиванию в линейную последовательность. В частности и в особенности человек есть наследник, в котором заключены или дремлют потенции многих и многих типов социальности, целая иерархия культур, в его субъектном мире гнездятся весьма разнородные типы связей «я – мир», связи противоположной направленности. Поэтому гуманистически адекватную психологию и особенно педагогику строить можно только при ориентации на культурную полипарадигмальность, на полифоническую гармонию (включающую в себя и все дисгармонии) существенно различных потенций и разнородных уровней в структуре становящейся субъектности, в формирующемся человеке. И это становление, эта незавершимая самоформируемость есть нормальнейшее состояние человека!

Вопреки В. В. Давыдову и его субстанциалистским рекомендациям, конкретный человек отнюдь не охватывается никакой органической системой, и его мир не раскрываем никаким вос-

хождением, уместным внутри такой системы. Вообще диалектика органических систем уже недостаточна, нужна иная, более тонкая, более адекватная креативности *диалектика гармонических систем*, где уже не господствует принцип *снятия*, но где правомочно и утверждение не-снятых содержаний во всём их непогашенном своеобразии, где атмосферу задаёт гармоническое полифонирование. Этот более совершенный тип диалектики рождается на наших глазах не только из многих гуманитарных изысканий, но и из естествознания, поднимающегося до «диалога с природой».

Деформирующее деятельностный подход развитие мысли проявляется, в частности, в том, что ценностная мотивация подменяется мотивацией, потребностно заданной, функционально обслуживающей отношение полезности. В. В. Давыдов так и пишет о мотивах: они *конкретизируют* потребности¹. Это, по сути дела, *потребностный редуционизм*: человек в своих мотивациях лишь следует, подчиняется детерминациям, идущим от потребностей, а не подвергает их снятию, не подчиняет их чему-то более высокому – ценностным устремлениям. На деле только преодоление, только снятие и подчинение, укрощение и выход за пределы потребностного детерминизма открывает возможность адекватного приятия субъектом предметных задач, особенно же вхождение в ситуации креативно-проблемные, вхождение без всякого заранее установленного своемерного, заинтересованно-корыстного, потребностного *мерила*. Только по ту сторону горизонта полезности – в смысле более высоких уровней бытия субъекта – и начинается собственно творческое развитие и совершенствование.

Плен субстанциализма делает деятельностный подход дезориентирующим: он не оставляет места для всей собственно ценностной сферы, он настраивает нигилистически по отношению к ней. Он закрывает путь к уразумению того, что всякая безусловная ценность – это не слуга, не функция от потребности, не дериват от «нужды», но судия, основание для *суда над* любыми потребностями и предпочтениями, интересами и нуждами человека, для внутреннего духовного суда личности над своей потребностной сферой.

Наконец, субстанциализм у В. В. Давыдова проявляется в его концепции *интериоризации*. Поясним: речь идёт не просто о *фак-*

¹ См.: Давыдов В. В. Проблемы развивающего обучения. М., 1986. С. 26.

те интериоризации, а равно и экстериоризации – факте достаточно широко значимом. Речь идёт именно о концепции, которая толкует соотношение индивидуально-личностного мира и общества как соотношение индивидуальной и совместной деятельности (первая неправомерная редукция), а эту индивидуальную деятельность – как *целиком* продукт интериоризации совместной деятельности внутри единичного субъекта (вторая неправомерная редукция).

Прежде всего культурно-исторические резервуары и истоки наследования для индивидуального становления вовсе несводимы к «совместной» деятельности. Никак нельзя отсекасть узы, крайне далёкие от «совместности» и непохожие на неё. Далее, каждый человек, будучи поистине внутри себя «республикой субъектов» (С. Л. Рубинштейн), находит себя в связях и вступает в связи, далеко не исчерпываемые теми, которые поддаются распредмечиванию в их содержании, но таят в себе также и запороговые содержания. В этом – возможность *глубинного* общения, которое начисто отвергается деятельностным подходом в его субстанциалистской редакции. Наконец, изображать субъектный мир как целиком состоящий из продуктов интериоризации его среды – значит решительно перечёркивать креативно-авторское участие человека в истории и в универсальной эволюции вообще, сводя его к одной только функции *исполнителя* предуготованных ролей. Это значит отказывать человеку в его реально, глубинно творческом отношении к миру. Это значит не видеть, что и само наследование культуры возможно только во взаимопроникновении с творчеством, через решение собственно креативных задач. Это значит в конечном счёте ориентировать теорию и практику воспитания на подготовку лишь рабочей силы, включая и интеллектуальные способности, т. е. на то, чтобы человек подменялся носителем исполнительской рабочей силы определённой полезной квалификации.

Вывод: общими усилиями надо освободить деятельностный подход из плена субстанциализма.

НЕ ДЕЯНИЕМ ОДНИМ ЖИВ ЧЕЛОВЕК

Изложу мои контрвозражения в порядке возрастания степени расхождений с критиками. В. Н. Сагатовскому¹⁾ замечу, что деятельностную сферу я всегда рассматривал и ныне рассматриваю как такую, которой присущи также и субъект-субъектные отношения, т. е. междусубъектность. Правда, этот её характер может быть более или менее оттеснён и загорожен овещением, облачён в превратные формы. Но совсем иное дело – решение проблемы. *Только ли* в качестве характера, присущего деятельностной сфере, возможна междусубъектность? *Только ли* в качестве чего-то производного и подчинённого, «монистически» выводного, *только ли* в качестве «деривата и сублимата» из фундаментального субъект-объектного отношения? Или же, напротив, сама междусубъектность может существовать как не менее самостоятельное начало, не менее фундаментальное – и в полноте своего бытия оно уже вне и *даже над* деятельностной сферой? Мой нынешний (80-х годов) ответ таков: главное в междусубъектности – не то, что она присуща деятельностной сфере, но то, что *выходит за пределы* последней и образует нередуцируемый к ней, *иной* онтологический уровень, виртуально или актуализованно. Так же обстоит дело и с креативностью: хотя она присуща деятельности (творческой), тем не менее сама креативность, как фундаментальное специфически междусубъектное отношение (и дарование), стоит вне и над деятельностной сферой.

С А. В. Брушлинским²⁾ я солидарен в том, что деятельностная сфера верно постижима лишь в соотнесённости с иными уровнями действительности человека, в контексте иных уровней и отношений, но отнюдь не в качестве единственного, «монистического» начала. Однако при этом ударение следовало бы сделать на том, что для такого верного *соотнесения* необходима кардинально иная логика, культурно-мыслительная и аксиологическая атмосфера, равно отличная как от субстанциализма, так и от антисубстанциализма. Нужна диалектика негегелевского, не панлогистского

типа. Нужна полифоничность жизней-судеб, а поэтому и идей, нужно безграничное со-творчество. Руководясь этим, позволю себе ориентироваться на требования к философской концептуализации: а) быть *гуманитарно* адекватной, т. е. идущей навстречу многомерной сложности субъектного мира человека, не нанося ей ущерба своим схематизмом или «монизмом» субстанциалистского упорядочения; б) быть *педагогически* адекватной, т. е. осмысливающей незавершенное человеческое сущностное становление и совершенствование; в) быть *экологически* адекватной, т. е. радикально самокритично отвечающей на вызов глобально-экологической угрозы; г) быть *аксиологически* адекватной, т. е. вмещать в себя и направлять искание человеком своего универсального назначения во Вселенной в качестве соратника космогенеза, его беспредельной и неисчерпаемой объективной диалектики. В свете этих пунктов я и буду отвечать остальным моим оппонентам.

С В. С. Швырёвым³⁾ согласен, что следует продолжать удерживать неущербным максимально *богатое* (это не то же самое, что «широкое» без меры) понятие деятельности. Оно несёт важные смысловые потенции, далеко не только в плане научного постижения, а ещё и нравственные, художественные, общекультурные, ведущие к культуре глубинного общения... В этом своём полном претворении оно заслуживает имени «деяние». Однако разве не был я одним из тех, кто как раз стремился максимально обогатить понятие деятельности? И разве не привело это к кажущемуся теперь парадоксальным обнаружению принципиальных границ деятельностной сферы – порогов распредмечивания, т. е. к её *исчерпанию*?

Мне вполне созвучно настаивание В. С. Швырёва на межпарадигмальности. Он мог бы заметить, что в этом у нас нет разногласий. Важно утверждать открытость к объемлющему человека бытию, разумеется. И это, конечно, касается также и деятельностной сферы. Но вот в чём главная проблема: обеспечима ли *наиболее радикальная* открытость человека лишь *изнутри* деятельности как самодостаточной сферы? Или же как раз в самых радикальных и глубоких моментах она изнутри такой сферы недостижима и требуется нечто сверхдеятельностное? Решение этой проблемы строго зависит от выбора между антропоцентризмом и неантропоцентризмом. Если принимается своецентристская презумпция *над-стояния* человека над всем прочим миром, то всякому из нас

требуется лишь ограниченная открытость – *сверху вниз* – к той, возможно ещё не встретившейся нам, действительности, которая обречена, однако, быть ниже, относительно проще, грубее нас, т. е. верховных существ во Вселенной. Нам тогда требуется всего лишь открытость *объектно-направленная* – к Универсуму, низведённо-му до фона и кладовой веществ, энергии и информации, нужных нам для своего собственного вооружения и оснащения, для подчинения и господства над ними, – для их «снятия» в процессе их *освоения-присвоения*. Горизонт целесообразности здесь ещё может быть расширяем, ценностные же перспективы – отнюдь нет! Ибо аксиологически человек закрыт на *самоутверждение* и остальной мир для него *ценностно пуст*. Здесь утрачены возможности объективного самокритичного суда над своими целеполаганиями. Эта открытость (лишь сверху вниз) ограничена общечеловеческим *своемерием*, самоутвержденчеством, позицией *освоительства*.

Если же выбор делается решительно альтернативный, не-антропоцентристский, исключающий *любой свое-центризм*, то указанные своемерные ограничения отпадают, и тогда человек оказывается призванным к открытости принципиально более глубокой, многоуровневой – к действительности любой возможной сложности и сколь угодно высокой по своей «организации». Тогда уже не годится освоительская, самоутвержденческая позиция над-стояния человека над миром. Не годится аксиологический монополизм и ценностная глухота к внечеловеческому бытию. И тогда от человека требуется способность или готовность к самокритичности и к самопреобразованиям гораздо более радикальным и далеко идущим, нежели возможно изнутри деятельностной позиции и по логике деяния. Такая способность или готовность, принципиально недоступная для присвоительства-освоительства, становится доступной по кардинально иной логике – логике глубинного, онтологического *общения*, в которое субъекты вступают одновременно также и запороговыми слоями своего бытия, – *по ту сторону и активности, и пассивности* любого рода. То, что нельзя «наработать» никакой собственной, пусть коллективно-человеческой деятельностью, можно обрести как дар встречи, как сверхдеятельностное *дарование* – благодаря тому, что в общение с полным взаимным приятием и сопричастностью вступают субъекты, чьи конфигурации допороговых зон могут чрезвычайно сильно контрастировать друг с другом типологиче-

ски и по их уровневости. В. С. Швырёв, по-видимому, пока ещё не сделал своего выбора.

Пока что для В. С. Швырёва и вообще сторонников деятельностной позиции нет ничего совершеннее и лучше, нежели сво-еактивность; альтернативой же кажется лишь квиетистская пассивность. Но это неверно. Дар встречи приносится только совсем иному состоянию – оно есть отнюдь не квиетизм, не зряшнее прозябание, не иждивенчески-паразитарное уповательство на чужие дарования *вместо* своих, но, напротив, состояние величайшей напряжённости и беспощадной проблематизации самого себя, полной проникнутости со-причастностью и ответственностью при сознании того, что *одних лишь своих* сил-способностей (включая и всё человечество) принципиально недостаточно; состояние острейшей неудовлетворённости собой (включая и все общечеловеческие мерилы), состояние предельного бодрствования и духовной жажды того лучшего и возвышенного, что «вовсе не нами производится» (П. Я. Чаадаев)⁴. Это требует от нас отнюдь не наращивания *сверх меры* энергии *нашего* деяния – то ли в форме наивного бурного натиска, то ли в форме самой искущённой хитрости, отнюдь не «героического энтузиазма»⁵, но, напротив, *сдержанности* всех деятельностных сил и бесхитростной *внемлемости*, внутренней тишины. Это требует мужества совсем иного, терпеливого воздержания ради того, чтобы дать в себе место *новому дарованию*. Ибо речь идёт именно о продолжающемся генезисе человека, о его незавершимом становлении благодаря тому, что исток наследования неиссякаем и беспределен; речь идёт не только об изначальных дарованиях детства, а о возможном их умножении (или, увы, утрате!), о той креативной открытости, которую Р. М. Рильке называл «вечным детством». Истинные творцы культуры как раз и отличались от не в меру энергичных самозванцев сдержанностью и долготерпением перед лицом того, что невозможно или недостойно пытаться обрести лишь *односторонне, своими силами*. Им введома бывала вся незаменимость драгоценного дара и вся его невынуждаемость искусственными стараниями. Понять же это можно уже не согласно логике саморазвёртывания деятельностной сферы, но по логике глубинного общения.

В. С. Швырёв озабочен тем, чтобы не была упущена обратная связь от «сопротивления реальности», озабочен «онтологией» творчества. Прекрасно! Но давайте доведём эту озабоченность

также и до такой степени, где она, не ограничиваясь распределением объектов и произведений, обращает нас к логике встречи между субъектами и взаимной со-причастности при соблюдении каждым *доминантности на другого*, особенно при резкой контрастности типов и уровней культур. Тогда мы обретаем нечто большее, нежели «сопротивление» бессубъектной реальности, – внятность нам различных уровней действительности в атмосфере полифонирования, атмосфере *несвоецентризма* (никто из нас не притязает возвести себя или человечество в Центр Вселенной). Объективность ещё бóльшая: по всем возможным ярусам, включая аксиологический. Невозможное монологически – возможно полифонически.

В моих работах 60-х годов упор делался именно на *самоизменении* субъекта в деятельности. Теперь же В. С. Швырёв обеспокоен: не выводится ли оно у меня за сферу последней? Полностью – нет, не выводится. Острота проблемы в том, чтобы соблюсти принцип многоуровневости; способы деятельности, уместные на бытии объектно-вещном, или на биологическом, *недопустимо переносить* на собственно субъектный мир. Нельзя человеку лезть к самому себе (а ещё хуже – к другому) в душу и в духовную жизнь с объектно-вещными, техно-рассудочными приёмами! Ибо это ведёт вовсе не к желаемому самовоспитанию, не к очищению и не к совершенствованию, а к огрубению, к усилению овещённости, к энтропии души и духа, к едва исцелимым поломкам в них. Между тем деятельностная концепция *интериоризации* не только не критична к рафинированным аналогам такого рода переноса, а и весь душевно-духовный мир подменяет *целиком* продуктами интериоризации объектно-вещной активности. Как же защитить, как спасти душу и совесть от грубого, бестрепетного вторжения туда инженерии и овещённой рассудительности? Наверное, так: всякую направленную на самопреобразование деятельность сделать хотя бы гуманистически адекватной, строить её иерархически уместно, начиная от приятия безусловно-ценностных смыслов, которые не просто выше, но и строго чтимы как категорически более высокие, как неприсвоимые, не подлежащие «снятию», как принципиально ставимые превыше любой *своей* целесообразности и как критериальные для наших целей. Главное в самопреобразовании – креативное совершенствование – не может быть своемерным, самоутвержденческим, самоцельным. Соб-

ственно креативность как отношение есть нечто принципиально большее, нежели продукт деяний, – она есть именно дарование, она даруется логикой глубинной встречи и имеет *междусубъектный* способ бытия.

В. В. Давыдов⁶⁾ притязает на такую «монистическую» позицию, которая позволяла бы иметь заранее заданным *всякий* возможный предмет, иметь «клеточку» для порождения из неё всех уровней. Это именно монологическое, своецентристское притязание, невозможное без предпосылки самоутверждения человека как «*высшего*» существа, что и признаёт сам В. В. Давыдов. Но мною уже достаточно сказано против такой позиции. Неудивительно, что уровни, не укладывающиеся в Миропорядок и не подчиняющиеся его управе, видятся с такой позиции как *нарушение* порядка, эклектицизм и т. п. Поучительнее другое – признание в том, что для такой концепции неотвратимо своемерие, неотвратима всеопределяющая роль «*нужд и потребностей*». Но где начинается в человеке собственно человеческое? Не там, где он следует детерминации «*снизу*», но там, где в своей мотивации он способен *не следовать* диктату нужд, стать выше любых своих потребностей и интересов и поступать *безотносительно* к ним. Человек начинается со способности быть *независимым судией* над всеми своими потребностями и корыстями (включая и «*родовые*») по объективным критериям; духовно развитый человек – по объективным *безусловно ценностным* критериям. Не в предпочтении *своего* – полезного, приятно улаждающего, интересного, но в предпочтении *притягательного* для него истинного, доброго, прекрасного *он впервые обретает подлинно самого себя*. Тайной и истоком всего собственно человеческого развития и, главное, совершенствования является способность его быть *доминантным* (в смысле А. А. Ухтомского) не на себе, а на другом, на других, не на «*своих*», а на иных, не на своём мирке, а на всём беспредельном Универсуме. Без этой доминантности, без понимания её решающей роли нельзя верно осмыслить не только более или менее адекватные формы исторического восхождения человека, но даже и формы его социально организованной деградации, цивилизованного одичания и утраты личности под натиском «*детерминаций снизу*».

Когда В. В. Давыдов говорит о «*нужде*» в нравственности, в ценностях, в наслаждении духовностью, тогда реальным предметным основанием для него выступают не подлинные, но лишь

превратные, деградационные формы. В плену потребностных детерминаций от нравственности остаётся только её внешнее подобие, только мимикрия под неё, морализаторское облачение. Когда «ценности» выступают как зависимые и производные от «нужд», то это на деле нечто худшее, нежели пустые номиналы, – это мрачные симптомы падения, энтропии души и духа в человеке, отнюдь не выдуманные, увы, весьма реальные. Спрашивается, обладает ли концепция, которой придерживается В. В. Давыдов, какими-то различительными достоинствами, чтобы, сталкиваясь с реальными процессами гедонизации, утилитаризации, низведения культуры до средств «наслаждения», защитить подлинные атрибуты субъектно-личностного мира, его духовное самостояние от наступления подменяющих и вытесняющих его процессов деградации, вооружённых цивилизованностью и стопроцентностью успехолюбия? Если не обладает и даже, напротив, склонна выдавать симптомы падения за образец, то не следует ли с ещё большей настороженностью присмотреться к логике и корням этой концепции?

Мне пришлось удивиться тому, что Н. С. Злобин⁷⁾ воспринял моё изложение в «ругательном» ключе. Но причины этого пусть лучше выясняет он сам, не забывая при этом, что им самим тут же вменяется мне в вину и «грязно-торгашеская форма» практики, и «инобытие абсолютного духа»... Но пусть уж так. Ибо, в самом деле, разве почти вся практика человечества не обнаружила в глобально-экологической катастрофической ситуации свою веками накоплявшуюся, многослойную, в гигантских масштабах тиражированную *реальную нечистоту*? Разве уместно было бы с моей стороны обелять и выставять в идеологизированно-«чистеньких» формах всё то, что на самом деле поистине *нечисто*, ибо служит и потакает, соучаствует и апологетически подыгрывает тем поистине нечистым силам отчуждённой и овещнённой «практики», которая обоюдно губительна и для человеческой души, и для всех иных обитателей нашей земной биосферы? Разве не в своемерии и своекорыстии всех рангов (в т[ом] ч[исле] и общечеловеческом) здесь подлинная суть *дела*? Разве не заслуживают наши дела надлежащих неприкрашивающих характеристик? И не пора ли задуматься над тем, не приложила ли к ним свою руку также и пандеятельностная, «монистическая» концепция?

Что касается «абсолютного духа», то он меня не испугал. Ведь бояться, опасаться, заранее защищаться против всего абсолютного (и особенно – абсолютных, безусловных ценностей) есть основания только на почве своецентризма, своемерия, самоутвержденчества. Там задаёт тон конкурентное восприятие, ревность к себе: великое унижает, чистое низвергает в грязь, доброе – во зло. Но мне близка совсем иная логика – полифонически-со-творческая, которая на место мятежного ниспровергательства ценностно-смысловых измерений космогенеза ставит со-причастность и взаимную притягательность всех к каждому¹. В любой субстанциалистской версии диалектики её облик подавляет человеческое самостояние, «снимает» его в себе, обращает в своё «инобытие». В антисубстанциалистской версии человек бунтует. В со-творчестве же – полифонизирует.

Н. С. Злобин берётся объяснять мои нынешние взгляды их прошлой эволюцией, её крайностями. Мои искания и проблемы для меня, и правда, явились мучительно пережитой драмой, ибо я действительно пережил и выстрадал как субстанциализм, так и анти-субстанциализм. Для меня явилось не отвлечённой, а всежизненной, судьбической проблемой, что в логике субстанциализма (всякого!) онтологическая между субъектностью, а вследствие этого и онтологическая субъектность каждого подвергается снижению и разрушению, дезонтологизации и обращению в эфемерную фикцию или служебную функцию. Не было возможности честно избежать ущерба между субъектностью, её «снятия» ради честного утверждения субъект-объектного отношения. Для меня явилось не меньшей судьбической проблемой также и то, что в логике анти-субстанциализма (опять же всякого!), наоборот, многое из того, что надо суметь мужественно встретить не просто на объектно-вещном уровне, но и на произведенческом, на аксиологическом – сугубо предметно, объективно-эпически, увы, подвергается ущербному псевдоприятию, снижению, тоже «снятию». Не было возможности честно избежать развенчания тех

¹ Применение этой логики как логики нового философски-педагогического мышления к созданию социально-инновационного проекта и к практическим проблемам перестройки общества *через* перестройку образовательной сферы см. в серии моих статей, опубликованных в 1988 г. в «Учительской газете» (3 марта, 17 марта, 31 марта, 14 апреля, 5 мая, 12 мая, 24 мая, 28 мая, 29 сентября, 29 ноября, 29 декабря).

объективных смыслов, которые должно чтить, утверждая честно и последовательно суверенность субъекта-человека через «снятие» всего остального. Обе концептуальные позиции-тенденции были пережиты и изжиты как две формы гео- и антропоцентризма. Выход был: путём *снятия самой логики снятия* – к логике глубинного общения, междусубъектной со-причастности, полифонирования⁸⁾.

ДИАЛОГИЗМ ИЛИ ПОЛИФОНИЗМ? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина)

Работы М. М. Бахтина выражают не какую-то лишь одну позицию, но полный драматизма путь противоречивых исканий. Существенно видеть в его наследии две мировоззренчески различных позиции, или тенденции. Обе они «диалогические», обе чужды и противостоят монологу, авторитарному мышлению, панлогизму... Тем не менее между ними не просто расхождение, но аксиологическая пропасть. Во-первых, это холодный, несопричастный диалогизм, характерный для тех самоутверждающихся индивидов-«атомов», для которых нет никакой ценностной вертикали, никакой иерархии смыслов, уровней бытия: релятивизм, карнавальность. Во-вторых, это полифонический диалог, многоуровневая, глубинная встреча, включающая в себя запороговые ярусы; другодоминантность, готовность к предпочтению себе других, полнота судьбической сопричастности, верность абсолютным ценностям, тяготение к ненавязчивой Гармонии.

Сердце, миг от вечности наследуй
В час, когда по зову бытия
Собрались на древнюю беседу
Звёздный мир, морской прибор и я!

*Юргис Балтрушайтис.
«Дерево в огне».*

Таланту и идейному наследию М. М. Бахтина повезло с обнаружением раньше других, отгороженных стеной непризнания. Но признанность принесла не только радость встречи с ним, но и горечь подчас торопливого увлечения поверхностной стороной, без критического осмысления, а объятия модности – это всегда беда.

Сложился упрощённый образ М. М. Бахтина как «диалогиста», а диалогизм стали толковать как «внутренний», несопричастный. В мыслителе, который принёс нам атмосферу благожелательного спора «голосов», очень разных, часто не замечают острейшего спора его с самим же собой, не вникают в логику его борения с

самим собой. Вот и получилось так, что в самом диалоге потеряли полифонизм. Под словом «диалог» оказались совмещёнными совсем противоположные феномены.

Речь идёт не просто о противоречивости и извилистости духовного пути М. М. Бахтина. Известно, что путь всегда значимее изъятых из него будто бы окончательных и устойчивых результатов, только логика искания проливает свет на сами результаты и их смысл. Речь идёт о чём-то ещё более существенном и парадоксальном: как бы о *двух* Бахтиных в понимании и концептуализации того, что такое диалог или диалогическое отношение. Наследие его, развёрнутое как его неоднозначный путь, включает в себе такие антитезы, или противостоящие друг другу позиции, между которыми анализ выявляет зияющую смысловую пропасть. Имеем ли мы нравственное право, заметив это, делать вид, что тут всего лишь некая трещинка? Или надеяться на то, что нам ещё оставлено историей достаточно времени пребывать и здесь и там, не делая всерьёз окончательного выбора? Или что удастся навести какие-то хитро-теоретические мостики? Не честнее ли признать, что нарастающее ныне обострение последних, или судьбически-итоговых вопросов нашего человеческого бытия обязывает чётко указать: вот она, эта жизнесмысловая пропасть! И в нашем до конца последовательном самоопределении нам не обойтись без выбора той или другой стороны, между которыми она разверзается.

Каковы же эти две стороны, эти две бахтинские позиции? Как ни парадоксально, но обе они – диалогические! В обеих наличествуют многие символы и признаки многоголосия, принципиальной многоликости, неунифицируемости и уважения к этому многоголосию, которого так долго нам всем не хватало.

Но как же так? – спросит читатель. – Куда же исчез из поля внимания *монолизм*? Да и его социальный эквивалент – авторитарный стиль поведения и сознания, который утверждает всегда «единственно правильную» одногласность господствующего идола (в любых облачениях, цивилизующих его снаружи) на фоне безгласности всех ему приверженных и ему поклоняющихся? Неужели же нам уже удалось так легко и быстро сдать монолизм и авторитаризм в исторический архив? И не в противостоянии ли ему как раз весь пафос бахтинских идей?

Что верно, то верно: пока ещё монолизм чрезвычайно силен. И забывать о его опасности рановато. Кстати, вспомним здесь, сколь чудовищно долго оказалось подтверждающимся, и

притом в гигантских масштабах, предсказание, относящееся к 1852 г., – о грядущем «казарменном коммунизме» как о типично политико-монологическом порядке: там всё образцово налажено так, «чтобы наступила мёртвая тишина, среди которой тем громче звучал бы их (авторитаристов. – Г. Б.) голос, и чтобы уровень общественного сознания стал настолько низким, что даже люди их калибра казались бы значительными величинами»¹. Именно этому авторитарному порядку и его механизмам насаждения безгласности, именно этой практике мертвящей тишины и соответствует *философский монолизм*, классиком которого, как известно, явился Гегель и который представлен не только в гегельянском панлогизме и логическом преформизме, но точно также и в их экономически-материалистических переводах и переложениях. И там и здесь одинаково исходной принята философски-некритическая вера во всеохватывающий и всемогущий субстанциальный Миропорядок – порядок Вещей. И там и здесь надо всем возможным многообразием бытия тяготеет покоряющее его себе *снятие*, а через логику снятия надо всем воцаряется порядок абсолютной унификации. Многообразие низводится до некоей эфемерной видимости игры самопроявления монотонного в себе единства. Практически грубое свинцовое единство, реализуемое без всяких иллюзий многообразия, находит себе утончённую апологию: средство категориального, а потом и идеологического оформления в логике снятия. Так сама диалектика была превращена из чего-то мудро-открытого и неохватно-богатого, пронизывающего собою ведомые и неведомые нам уровни культуры и бытия вообще, в замкнутую, прочно *закрытую* систему и подвергнута тяжкой *монологизации*. В таком монологизированном, превратном виде, с добавлением ещё более профанизирующих примесей, она и получила известность в учебниковских её переизложениях... Само собой понятно, что здесь ещё предстоит чистка авгиевых конюшен.

М. М. Бахтин в этом деле наш добрый друг и союзник. Он – весь дитя анти-монолизма. Весь дух его сочинений, весь его пафос устремляют к культуре многоголосия. В этом он – пред-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 335. Здесь мы до поры до времени отвлекаемся от также и нашей ответственности за воцарение в стране атмосферы безгласности, за псевдофилософскую апологику этой безгласности, в особенности на путях субстанциализма.

восхититель наступающей у нас эпохи гласности, и именно его нам ныне очень не хватает как мыслителя, который продолжал бы нести нам искусство уважительно выслушивать разные, инаковые личностные голоса, вместо того чтобы заглушать друг друга рьяным «самовыражением». За это мы М. М. Бахтина ценим и любим: за мужественное провозглашение неисчерпаемо основательного, реально-бытийного достоинства каждого человеческого, личностного «голоса», именно как не подлежащего снятию ни в какой надличностной Суперсистеме и ни в каком надчеловеческом Миропорядке. Это – не какая-то поверхностно журналистская манифестация, это – истинно философская и именно по-философски всерьёз противостоящая монологизму мировоззренчески-нравственная и ценностная позиция. Вся Вселенная предстала с этой позиции уже не как омертвело затихшая под владычеством одного-единственного Мегаимператорского командного «голоса» с его жалкими, бессубъектными «эхо», но как бесконечно многоголосый гармонически полифонический хор, в котором ничей «голос» не напрасен и не ничтожен. Каждый личностный «голос» уникально значим, незаменим и, главное, в его уникальности нужен хору и зван в его состав. Вселенная поистине есть всеми нами населённая, и – в меру своего призвания – никто в ней не самозванец. *Универсум полисубъектен.*

Не логично ли в таком случае признать, что величайшая антитеза – это противостояние монологизму анти-монологизма? Или иначе: противостояние авторитарной логике снятия всех субъектов в одном Идоле, в Псевдосубъекте (в гегелевском или ином Миропорядке, в Субстанции-Субъекте) – логики множественности субъектов? Но это отнюдь не так. Ибо слишком разные могут быть множественности. И среди них возможна такая, которая по сути своей есть не что иное, как негативное, дисгармоничное раздробление субстанциально-авторитарного монолита на множество самодостаточных «монолитиков», притязующих каждый быть сам себе субстанцией. И тогда диалектически необходимым воздаянием им будет лишь новая победа бессубъектности... Доказать это крайне трудно, особенно кратко, но есть чрезвычайно ёмкий и мудрый символ Евгения Шварца: Монологический Дракон свергнут, но малые дракончики живы в душе каждого. Значит, не любая, не какая угодно множественность поистине альтернатива монологизму. Но какая же?

Ища ответ на этот главный для нас вопрос, последуем за М. М. Бахтиным.

Коварство логики противоборства обычно сказывается в том, что ведущие его, сами того достаточно не сознавая, попадают в плен негативной зависимости от того, против чего они стараются бороться. Будучи анти-монологистом, М. М. Бахтин не избежал влияния своего антипода, более того – его конкретной исторической формы. На идеологическом уровне в его время монологизм выступал в форме *монологизированной диалектики*. Более того, самая идея человеческого становления представляла как принадлежащая «арсеналу» воинствующей «алгебраически-революционной» диалектики. И вот М. М. Бахтин – в силу логики противостояния этой форме диалектики и этой идее становления – утверждает мир не монологический, диалогически-многоголосый как *антитезу диалектике*, как антитезу идее становления. Этот инаковый мир изображается им как резко отличающийся преимущественно пространственным сосуществованием «голосов» – «не во времени»¹. Время было слишком захвачено в руки авторитарного воздействия на человека как на материал, оно выступило как то самое измерение, в котором протекает формирование извне, инженерное изготовительство целесообразных, нужных качеств, функциональная «лепка» характеров. Достоинство же человеческого личностного мира, предшествующее любому воздействию на него извне, его виртуальное богатство, которое не может прийти только извне – через интериоризацию – естественно, выглядело чем-то противостоящим временному становлению. Вот отсюда и возникает оценка самой диалектики как всего лишь некоей вырожденной и превратной формы, испорченного продукта: «Диалектика – абстрактный продукт диалога»².

Но кроме извращённой, монологизированной диалектики, низведённой до орудия воздействия на человека-функцию и манипулирования им, есть и будет та подлинная *диалектика*

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 31 – 33.

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 318. Ср. далее у того же Бахтина: «Всё втискивается в одно абстрактное сознание – и так получается диалектика» (Там же. С. 352). В наши же дни, видимо, ещё многим предстоит переболеть умонастроениями анти-диалектичности, прежде чем логика Космогенеза, включая и её ценностные измерения, предстанет свободной от субстанциалистских и иных превратных истолкований.

совершенствования, вне которой самый диалогизм и многоголосие теряют своё истинное, высшее предназначение.

*Антитеза первая:
диалог своецентричных индивидов-атомов
или полифония совершенствующихся
через восхождение*

Во избежание досадных недоразумений предупредим: мы вовсе не имеем ничего против самого термина «диалог», или «диалогизм»; и не таим намерения снизить этот термин. Ясно, что он равно применим для характеристики как тех содержаний, которые входят в располагаемые ниже слева тезисы, так и тех, которые присущи противоположаемым им справа антитезисам. Но именно потому, что он равно применим и здесь, и там, т. е. что он сравнительно безразличен, мы позволим себе прибегать к нему чаще всего при раскрытии *негативных*, «лево»-тезисных смыслов. Что же касается «право»-тезисных смыслов, то там речь пойдёт о чём-то большем, нежели диалог.

Чисто атомистический диалог не приемлет никакой объемлющей, третьей действительности, никакой ценностной вертикали, он безотносителен к ней.

Полифонирование предполагает внутреннюю соотнесённость каждого к вертикальной ценностной иерархии, а в этом объемлющем третьем оба находят ненавязчивую, непредписанную общность.

Подводя читателя к своему решающему выводу о том, что Достоевский явился создателем подлинной полифонии бытийно независимых ни друг от друга, ни даже от автора, вполне онтологически самостоятельных личностных «голосов», М. М. Бахтин настаивает на остроте, прямо-таки взрывоопасной остроте и сближенности противоположных качеств в их диалоге. «Всё в его мире (романов Достоевского) живёт на самой границе со своей противоположностью. Любовь живёт на самой границе с ненавистью, знает и понимает её. Вера живёт на самой границе с атеизмом, смотрится в него и понимает его. Высота и благородство живёт

на границе с падением и подлостью...»¹ Противоположности приводятся на судьбическую очную ставку друг с другом, они высказывают сокровенную, подчас самую страшную правду свою через диалогическую встречу друг с другом. И всем этим доказывается, что человек весь насквозь диалогичен. «Один человек, оставшийся только с самим собою, не может свести концы с концами даже в самых глубинных и интимных сферах своей духовной жизни, не может обойтись без *другого* сознания. Человек никогда не найдёт своей полноты только в себе самом». И словами Шатова: «Мы два существа и сошлись в беспредельности... в последний раз в мире...»² Как ни замечательно звучит приведённый пассаж, в нём всю музыку портит вставленное в него словечко «даже». Разве, если встреча происходит в беспредельности и как бы в последний раз во всей бытийной глубине – перед лицом этой беспредельности, не первостепенно ли важно участие в этой встрече как раз столь же глубинных слоёв человеческой сущности?!

Это не случайная у Бахтина оговорка. Тут же, на той же странице и по всей этой книге, а особенно в другой его же книге о Рабле, условием и как бы гарантом подлинности встречи принимается у Бахтина не что иное, как *карнавализация*. Последняя несёт в себе – в духе дионисийства – отнюдь не утверждение, не праздничное сорадование всем аксиологическим смысловым измерениям беспредельности, а совсем напротив, отвержение и разрушение всех ценностных измерений. Отсюда и концепция «смеха» – не как сорадования чему-то чтимому и тем более не как благоговейной улыбки сердечно любимому, но, наоборот, как низводящего осмеяния, надругательства, попраiania всех и всяких достоинств и чтимостей. Тут целая философия: будто бы такое карнавализованное состояние, с его дионисийским неистовством, только и гарантирует искренность и открывает «вторую правду», «второе откровение о мире» – в противовес всякой серьёзной и ценностно обязательной правде. Так идея диалога оборачивается идеей *карнавализованного диалога*, в котором встреча участников диалога

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 206–207. Заметим здесь, что на самом деле вера, так же как и надежда или любовь, взятые в полноте их смысловых содержаний, не поддаются симметричному сопоставлению с их нигилистическими антиподами или редукции к чему-то по соседству, рядом стоящему. Ибо несоизмеримо богаче их.

² Там же. С. 208.

не только не приобщает каждого к тому, что их аксиологическн объединяло бы, но предполагается нечто вовсе обратное – ценностное опустошение всего остального мира, исключенность из него, враждебность к нему как к чему-то значимому третьему, что может роднить и внутренне сближать благодаря содержаниям и смыслам, чтимым «всерьёз», даже безусловно всерьёз, в качестве авторитетных для внутренней совестной инстанции, т. е. вполне трезво и самоответственно.

Карнавализирующее обеспечение искренности диалогических встреч направлено как раз против всего этого – против возможной сопричастности чему-то высокому (заодно с псевдовысоким, со всякой дутой официальнойщиной). Вместо уважительности – поругание, причём не частное, а на всякий случай предельно универсальное поругание всего и вся: «снижение, т. е. перевод всего высокого, духовного, идеального, отвлечённого в материально-телесный план, в план земли и тела... Смех снижает и материализует»¹. Он призван, оказывается, увлекать к дионисически тёмной праоснове бытия, быть своего рода «культуром низа». Его стихия – «могучее движение в абсолютный низ». «Движение вниз проникает всю раблезианскую систему образов с начала и до конца. Все они... повергают, сбрасывают вниз, снижают, поглощают, осуждают...» и т. д. и т. п.²

Если это и кажется слишком уж парадоксальным, то всё же в этом есть замечательная последовательность. Диалог взят как отвергающий над собой ценностную атмосферу, отвергающий то внутреннее становление, в котором человек, радикально не удовлетворённый собою, ищет и обретает себя в восходящем, вертикально устремлённом вырабатывании себя, самопреодолении, обретении себя кардинально более подлинного. Диалог взят как взаимодействие «голосов» сугубо атомистических, вне аксиологи-

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 25, 26. Эту снижающую, материализующую и всё переводящую в телесноземной план тенденцию М. М. Бахтин характеризует как специфически «народную смеховую культуру». Однако в субъектном мире каждого человека есть свой собственный «верх» и свой собственный «низ», и это не должно быть заслонено никакой его принадлежностью к социальной категории, слою, классу или народу...

² Там же. С. 439, 473. О хаосе – как об именно дионисическом начале См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 376.

ческой иерархии. Тут характерно противостояние по отношению к Данте: «Весь дантовский мир вытянут по вертикали»¹. В нём есть та смысловая перспектива, куда адресовать себя и своё совершенствование. Иное дело бытие диалогизирующих индивидов-атомов. Они в своём внутреннем ядре каждый самодостаточен и закрыт для становления, сущностно чужд ответственной, самопосвящённой адресованности. Разумеется, это не следует понимать слишком карикатурно – как полную неизменность, закоснение. Напротив, диалогизирующие индивиды-атомы полны беспокойства, они всё время спешат, мечутся, они увлечены погоней за успехами, удачами, достижениями, они – в стихии *горизонтального* процесса. Они могут и даже хотели бы сколь угодно меняться в этом горизонтальном движении, по-своему, если угодно, даже и совершенствоваться. Однако вся суть в том, что такая «идея совершенствования человека полностью отрешена здесь от вертикали восхождения. Здесь торжествует новая горизонталь движения вперёд»². Ценностно безразличного или ценностно нигилистичного прогресса – сколько угодно! Даже чем больше, тем лучше, – лишь бы исключалась обязательность *восхождения*, отвергалась бы многоуровневость и иерархичность действительности. Лишь бы сохранялась возможность абсолютной безотносительности, возможность абсолютного *релятивизма*.

Диалог индивидов-атомов – это и есть *диалог релятивистов*.

Поистине онтологическая пропасть отделяет такой диалог от диалога принципиально не-релятивистически ориентированных субъектов, диалога полифонического. Всякий истинно открытый, т. е. полифонический, диалог сам по себе есть уже не двойное, а тройное событие: так сказать, *триалиг*. Ибо кроме встречи первого с образом второго, сколь угодно полным, динамичным, обогащённым, и кроме встречи второго с образом первого, столь же динамичным, при их полифонировании происходит ещё нечто очень важное, *третье со-бытие*, принадлежащее глубине их сопричастных судеб, то третье, что вместе с явным диалогом образует встречу во всей, также и неявной, правде их бытия. Это третье принципиально не может быть заранее полностью предусмотрено, им нельзя заранее овладеть, в нём есть также и то, что надолго остаётся сверх пред-

¹ Там же. С. 437.

² Там же. С. 443.

усмотримого – таинственным для встречающихся до со-бытия. И оно тем богаче, чем более участники полифонирования открыты вертикальной ценностной перспективе своего восхождения. Подчеркнём: в перспективе не просто движения вперёд, но именно восхождения, собственно совершенствования в более строгом смысле. Поэтому высказывание М. М. Бахтина в его ранней работе «К философии поступка»: «Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть правдой нашего взаимоотношения, правдой связующего нас единого и единственного события»¹, – справедливо *только* для условно-хронотопического, внутри-произведенческого диалога. В нём нет указания на то, чем нельзя заранее «овладеть», нельзя «освоить».

Полнота правды встречи всегда больше её явной, уже не таинственной части. Но в этом нет никакой безнадежной закрытости. Напротив, богатство содержания встречи коренится в светлой и просветляемой перспективе ценностных устремлённостей, в *абсолютном хронотопе* с его восходящими вертикалями. Дело только за тем, чтобы не поворачиваться к ним спиной из-за опасения мнимой предписанности всякого ценностного смысла извне, в виде готовой данности. М. М. Бахтин в той же цитированной работе справедливо протестовал против того, чтобы жизнь сознания сводилась к простому усвоению и признанию преднаходимых, предуготованных культурных ценностей и норм². Внутренняя совестная самоопределимость подлинного поступка по праву сопротивляется внешней предписанности. Кроме всех самых авторитетных и доказательных обоснований, воспринимаемых извне, «нужно ещё нечто из меня исходящее». Ибо «то, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может»³, хотя предписано оно может быть очень и очень многим и притом даже и верно предписано. Позднее М. М. Бахтин прекрасно выражает это так: чистая событийность во мне такова, что я изнутри причастен событию бытия, в котором «рискованная, абсолютная непредопределённость исхода события». Здесь я должен совершить будущее как нечто чисто смысловое – как то,

¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 – 1985. М., 1986. С. 94.

² [См.:] Там же. С. 108.

³ Там же. С. 112.

«что ещё не дискредитировано бытием, не загрязнено бытием – данностью, чисто от него, неподкупно и не связанно-идеально...»¹

Однако если бы мы добавили к словам «нужно исходящее из меня» ограничение: «только из меня», тем самым аксиологически разукоряя своё долженствование, то мы впали бы опять в холодный атомизм, лишённый логики сопричастности. Верно другое: «бытие во мне должно преодолевать себя ради долженствования». И это долженствование, принятое мною абсолютно свободно, как отнюдь не предписанное извне, как раз и есть «момент моей высшей творческой серьёзности... творческий акт... обогащающий событие бытия»². Всё дело в том, что моё собственное свободное долженствование именно в качестве полифоничного аксиологически укоренено в высших, абсолютных ценностях. Особенно же важна объективность к ним не только каждого человека, а и всего человечества. Замкнутая внутри себя, чистая самоответственность, равно как и чистый самоотчёт, невозможны. «В абсолютной ценностной пустоте невозможно никакое высказывание, невозможно само сознание», сколь бы долго и упорно мы это ни отвергали. Доверие только к себе самому в конечном счёте – если поиск остаётся бесплоден – духовно опустошающе и даже самоубийственно. Совестная инстанция в каждом из нас сама по себе внутренне полифонична, она содержит в себе презумпцию доверия – глубочайшего, всежизненного, превышающего всякий конечный опыт доказуемости доверия к ненавязчивым абсолютно-ценностным измерениям Истины, Добра (Экологической этики) и Красоты, присущим неисчерпаемой объективной диалектике Вселенной. Это доверие, как говорит М. М. Бахтин, «благословляет» всю нашу культуру, приносит взаимность всякой ответственности и свидетельствует, что «я действую не в ценностной пустоте. Вне этого доверия возможна только пустая претензия»³.

Заметим со всей определённойостью, что только изложенный здесь анти-тезис, а отнюдь не тезис, служит достойным продолжением того наследия, из которого черпал также и М. М. Бахтин.

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 104.

² Там же. С. 104 – 105.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 179. «Действительный творческий поступок автора... движется в духе; духа же ещё нет; для него всё предстоит ещё, всё же, что уже есть, для него уже было» (Там же). Ср.: Там же. С. 126.

Мы имеем в виду до сих пор у нас почти неизвестную книгу М. Бубера «Я и Ты», где всё изложение, весь его дух и пафос – чисто полифонические. «Всякая подлинная жизнь есть встреча»¹, но такая встреча, в которой Я находит и открывает в своём встречаемом Ты отнюдь не замкнутую атомизированную личность, но всю тотальность возможных Ты, всё абсолютное духовное богатство, не поддающееся никакой релятивизации.

*Антитеза вторая: диалог своемеров
или полифония другодоминантных
субъектов*

Диалог развёртывается в стихии искания каждым чего бы то ни было, кроме самого себя, и в нём каждый сохраняет себя не подвергаемым проблематизации, ради торжества своего собственного мерила.

Полифонизм есть прежде всего искание каждым самого себя, и в нём проблематизация, как безоговорочно и безусловно творческое устремление, доминанта на мерила других, а поэтому и подлинно открыта им.

Вернёмся к характеристике холодных и безразличных друг к другу диалогизирующих индивидов-атомов, по Бахтину. Первым шагом их самоутверждения явилось разрушение ценностной иерархии мироздания. Но это разрушение, этот аксиологический нигилизм, в свою очередь, оказывается лишь средством для того, чтобы самих себя поставить в центр этого мироздания, возвести на величайшую вселенскую вершину, в конечном счёте – обожествить себя. В качестве аргумента Бахтин приводит знаменитую манифестацию своецентризма – речь Пико делла Мирандолы. Последний как будто озабочен более всего вовсе не догматизацией человеческого существа, а наоборот, его свободным становлением. Но что же в человеке может претерпевать свободное становление вне и безотносительно к абсолютным ценностям? Отнюдь не душевно-духовный мир личности, не его культурный хронотоп, но всего лишь непосредственная телесная индивидуальность. Пико делла Мирандола на это прямо и откровенно указывает, когда подчёркивает, что подлинная свобода выбора у человека есть только тогда, когда ему предоставлена возможность выбрать бытие живот-

¹ *Buber M. Ich und Du. Leipzig, 1923. S. 9.*

ным или даже растением, вместо того, чтобы стремиться куда-то ввысь, к подражанию существам, заведомо более совершенным, нежели человек. Свобода эволюционировать, таким образом, истолковывается как свобода деградировать с гордым сознанием этого неотъемлемого права!

Что касается реальных до-культурных существ, имеющих на нашей планете, то их психическая организация – за исключениями бескорыстного поведения некоторых видов – действительно характеризуется биологическим своецентризмом. Это нормально для всякого животного, это закономерный способ обеспечить внутри естественно детерминированного, вне-культурного мира собственное выживание посредством сложной совокупности приспособительных средств защиты вида, группы особей, семьи, – защиты своей меры существования. Животная психика в существенной степени своецентрична и своемерна именно в силу своей до-культурности. Напротив, для существа, образованного культурой, т. е. образующего себя (своё бытие) через посредство культурного созидания, в принципе – мы говорим именно: «в принципе», т. е. отвлекаясь от фактически преобладающих форм земных культур, отвлекаясь хотя бы в этом исходном логическом шаге, – должен быть характерен не своецентризм и своемерие, а *открытость бытия*. Последняя же, в её последовательном осуществлении означает, что никто, никакой конечный субъект не обладает оправданным центральным местом и прерогативой вершинного положения над остальными. Открытость – это культурой утверждаемое и имманентное ей, самой её сути, приятие всех возможных субъектов как равно приемлющих мерил друг друга: для каждого все другие достойны иметь свой, но не исключительный, не абсолютизируемый «центр», и своё мерило, но никто не притязает на монополию и исключительность. Культура по сути своей полисубъектна, интернациональна, если угодно – интерпланетна, интергалактична, она – вселенское, а не локальное явление в силу самих её творчески наследующих, объективно-диалектических корней. Язык культуры не знает границ и свое-центрических замыканий. В этом смысле бытие человека в культуре космически диалогично и полифонистично, *инако-мерно*.

В своём изображении карнавализованного, раблезианизованного диалога Бахтин как будто взялся нарисовать для нас карикатуру на взаимодействие тех, кто, вступая в диалог, более всего

озабочен защитой своего мерила, своей неизменной «натуры» как не подлежащего никакому сомнению, никакому преобразению и никакой проблематизации первичного «ядра». В конечном счёте получается, что даже самая примитивная культура мешает полноте своемерия и своецентризма, и чтобы утвердить себя самого в своём неколебимо превосходном и неизменно торжествующем, константном «я», культуру надо совлечь с себя всю, до конца, до предела, оставив себя в виде голого, совершенно чуждого культурно-ценностной иерархии телесного существа. Только тогда достигается возможность для каждого, сколь бы несовершенным он ни был, утверждать своё мерило и себя как центр – на одной, внеценностной, вне-иерархической плоскости равенства телесных единиц. «Этот перевод мира в одну плоскость, эта смена вертикали горизонталью (с параллельным усилением момента времени) осуществлялись вокруг человеческого тела, которое ставилось относительным центром космоса». «В телесном человеке иерархия космоса опрокидывалась, отменялась; он утверждал своё значение вне её»¹. Так, стремление вознести человека на вершину Вселенной, так чтобы он объял бы собой все её стихии и силы, карикатурно завершается как тело-центризм и телесное, материально-вещественное своемерие².

Апофеоз человека – так заманчиво, так прельстительно! Все и всякие во времени предпринимаемые усилия и успехи цивилизации, все гонки головокружительного прогресса – всё, оказывается, можно осуществлять как угодно творчески и пускаться в любые разыскания и исследования, только бы не затронуть своё непроблематизируемое «Я». Тогда диалог предстаёт как *делка о равенстве* всех тех, кто каждый считает себя изначально высшим существом, вне и независимо от каких бы то ни было абсолютных измерений и аксиологических вертикалей совершенствования. А отсюда недалеко и до принудительного уравнивания всех на началах «горизонтально»-принудительного осчастливливания... До тех же пор, пока диалогизирующие атомы удерживаются от принуждения друг друга к «равенству», оно остаётся холодной атмосферой терпимости не сопричастных, безразличных друг к другу атомов, равных именно в своей нигилистичности к ценностям.

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 395.

² [См.:] Там же. С. 397.

«Все друг для друга безусловно-непроницаемы, и, таким образом, взаимное отношение всех вместо внутреннего положительного единства является как внешнее отрицательное равенство»¹. Долой всё то, что мешает утвердиться в своей суверенности, долой всё более великое, более совершенное, более высокое – под лозунгом равенства в диалоге!..

Но М. М. Бахтин идёт дальше и ещё дальше в этом же направлении, прочерчивая карикатурно завершённый облик холодных своемерных атомов-диалогистов. От холода безразличия логика самовозвеличивания ведёт к «творческой» экспансии и агрессии: «в человеческом теле материя становится творческой, призванной победить весь космос, организовать всю космическую материю»², разумеется, согласно своему, налагаемому на Вселенную мерилу, мерилу покорительства и господства. Образ этого победительно-вторжения в космос как в сферу «фамильярного освоения»³, без тени уважительной сдержанности, образ «поглощения в себя» – это *пир*, карнавализованное пиршествование. «Границы между телом и миром преодолеваются... оно торжествует над миром... *Пир всегда торжествует победу*»⁴. Наконец, венцом всей этой логики служит девиз телемской обители: «делай всё, что хочешь» и персонификация этой вседозволенности и своеволия в «герое» Панурге (буквально: «способном на всё»).

Симптоматичное «эхо» того же самоутвержденческого мотива – в одной из современных теорий «сверхличности». В ней «диалог» между личностью и «сверхличностью» превращается в битву, с «внутренней яростью». Бытие, стоящее аксиологически выше, признаётся условием над-природности человека. Но признаётся лишь ради того, чтобы перейти в наступление – от вечного спора к великой схватке: человек... «должен выиграть и выигрывает эту схватку»⁵.

¹ Соловьёв В. С. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1988. С. 716.

² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 398.

³ [См.:] Там же. С. 416.

⁴ Там же. С. 307.

⁵ Шерозия А. Е. Сознание, бессознательное психическое и система фундаментальных отношений личности. Предпосылки общей теории // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. В 4-х т. Т. 3. Тбилиси, 1978. С. 374. Цитированный автор усматривает ту же идею вечной схватки... в основе легенды о Великом Инквизиторе! См.: Там же.

Другое, максимально смягчённое проявление того же противоборческого мотива можно увидеть и в изложении «нововременной концепции человека» философом – теоретиком «диалогизма» В. С. Библером: «Моя жизнь... оказывается феноменом моей воли *быть!*, моего мучительно и никогда не окончательного выбора... Я... сам решаю жить, оказываюсь причиной (кауза суи) собственного рождения». «Я не могу позволить никому, ни во имя чего, никогда... – нарушить абсолютную суверенность моего Я – тайное ядро нравственной самотождественности»¹.

Общий знаменатель всех такого рода концепций – это завоевание «тайным ядром» личности себе пространства для своей суверенности по логике «либо – либо»: либо аксиологические вертикали как нравственно абсолютные измерения, либо «моя собственная», отвергающая и низвергающая их «воля быть».

Однако у самого М. М. Бахтина мы находим также и анти-тезис этому холодному диалогизму несопричастных своемеров и своецентристов. Согласно логике этого анти-тезиса, никакого самотождественного и могущего избежать самопроблематизации, абсолютно суверенного «ядра» в конечном счёте просто-напросто и не существует в человеке как субъекте. Поиск себя, выработка себя, выдвигание себя через безусловное, не знающее никаких границ и «прочных» констант, внутренних, предуготованных абсолютных начал, не подлежащих последующему преобразованию, в человеке развёртывается последовательно и до конца. Всё ввергается в процесс искания и обретения себя заново. И чем более глубокие ярусы личностного мира мы затрагиваем, тем важнее эта самокритичная и бесстрашная готовность к исканию. «Я как субъект никогда не совпадаю с самим собой»². И дело отнюдь не в текучести временного потока. Напротив, «сам для себя я не весь во времени, “но часть меня большая” интуитивно, воочию переживается мною *вне времени*, у меня есть непосредственно данная опора в смысле»³. Но этот смысл – это не нечто такое, чем можно просто завладеть, что можно себе присвоить, низвести к своей частной собственности или замкнуто-индивиду-

¹ Библер В. С. Нравственность, культура, современность. Философское размышление о жизненных проблемах. М., 1988. С. 15 – 16, 55.

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 97.

³ Там же. С. 96 – 97. Курсив мой. – Г. Б.

альному независимому достоянию. Смысл – это принадлежность абсолютного ценностно-смыслового поля, принадлежность культуры, уходящей своими корнями в беспредельную глубину объективной диалектики Универсума. И только в непрестанной соотнесённости с нею этот смысл не гаснет, не теряется, не вырождается в псевдосмысл.

Необходимо овладение собою в перспективе назавершимого, абсолютного грядущего, управиться с собой из бесконечной дали его, не задерживаясь внутри себя, не замыкаясь. «Над своей личностью я могу замедлить только в покаянных тонах»¹, только самокритично, только с установкой на преодоление всего переходящего и проблематичного в себе. Как только я перестаю ценностно напряжённо предстоять бесконечной, нелинейной (не сводимой к линейному временному потоку) перспективе будущего становления *инаковым*, так я теряю своё подлинное единство, последнее «распадается, расслаивается в тупо-наличные фрагменты бытия»². Однако не годится и не является выходом также и попытка полностью приютиться в другом и из фрагментов бытия другого собрать разрозненные куски своей данности – «в душе другого, его же силами»³, ибо это была бы чисто *паразитическая* попытка. Самоопределяющая работа каждого обладает невосполнимым самостоянием, её нельзя заменить чужими усилиями и обретениями, заимствованиями, подражаниями и т. п. Истина же лежит в бытии принципиально *инаковым*, третьем по отношению к замкнутым внутри себя существованиям каждого из полифонически-диалогизирующих субъектов. Это третье есть сущностная взаимность самостоятельных исканий и самоопределяющей работы над собой – полифоническая *сопричастность* друг другу внутри смыслового ценностного поля с его «вертикальными измерениями», измерениями совершенствования.

Самоутверждение в конечном счёте тщетно, обречено на самоподмену. Ибо «моя протекающая во времени внутренняя жизнь не может для меня самого уплотниться в нечто ценное, дорогое, долженствующее быть уберёженным и пребывать вечно...»⁴.

¹ Там же. С. 111.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 90.

Уберечь, утвердить себя невозможно только своими же силами, – и не потому только, что их мало, т. е. что силы слишком слабы, а надо бы сил побольше, но потому что *качественно* бытие моего Я взаимностно с моим Другим, да и со многими уникальными, незаменимыми Другими, причём с каждым – не как с изъятим из всего остального бытия, но как с представителями всей беспредельной объективной диалектики, всех возможных во Вселенной культур. Во мне же отрозненном нет ничего самодостаточного, самодовлеющего. «Я... становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого. Отрыв, отъединение, замыкание в себя как основная причина потери самогó себя... Всё внутреннее не довлеет себе, повёрнуто во вне, диалогизировано... и в этой напряжённой встрече – вся его сущность. Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее общение*. *Быть* – значит *общаться*... У человека нет внутренней суверенной территории...»¹ Или, если видеть в человеке существо, образованное культурой, – некий мир, некое смысловое пространство, или область, которая целиком внутрикультурна, то о ней справедливы слова, столь же категоричные: «Внутренней территории у культурной области нет»².

Этот тезис может смутить каждого, кто долго боролся и ещё борется за утверждение свободы и, следовательно, суверенности, самоопределительности для себя и для других: какая же это свобода, если у этой сáмой свободы нет своей внутренней, собственной территории? Разъяснение, даваемое М. М. Бахтиным, таково: человек всегда и весь находится на границах, вся его культура пронизана границами, границы проходят в ней повсюду. Это разъяснение звучит как перевод на неадекватный язык. Дело вовсе не в какой-то приверженности к внешнему или в прикованности к границам, граням, разделениям и размежеваниям, а скорее, наоборот, совсем в ином – в *преодолении* размежёванности, разделённости душевности и духовности по «частновладельческим» участкам, в выходе по *ту* сторону разграниченности: в полифонически-сопричастный хронотоп жизни, радикально отличающийся от каждого из вступивших в него ранее не-сопричастных двух или

¹ Там же. С. 311 – 312. По этой теме см.: Диалектика общения. М., 1987. С. 4 – 51.

² Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 25.

многих замкнутых хронотопов («атомистических»). Полифонический хронотоп жизни – это и есть уже не «моя», не индивидуально собственная, не частновладельческая территория свободы и суверенности – в противовес и при исключении другого и других, – но пространство сущностной взаимности, взаимоответственности, или как бы *помноженности* ответственности каждого друг на друга: свободы «моей» на свободу моего «ты», математическое произведение свобод и ответственностей.

До тех пор, пока субъекты только ещё завоёвывают себе полноту свободы и суверенности и пока она остаётся скорее маячащим в неясной исторической перспективе идеалом «царства свободы», будто бы не имеющим внутренних антропологических корней и над-временных, над-исторических потенций, – до тех пор неизбежна односторонняя ориентация на внешние условия в ущерб внутреннему дарованию каждого личностного мира. И тогда каждый человек обречён тем самым лишать себя как раз того, что только и могло бы придать свободе и суверенности высочайшее ценностное качество. При отсутствии такого качества на свободу и суверенность налагается извращающая их печать собственности: важнее всего, чтобы они были *моими и только моими*, были *монополией* моего ни с кем не сопричастного атомарного я (псевдо-я).

Напротив, как только человек сбрасывает с себя эту печать собственности, так его свобода – каков бы ни был её внешне обусловленный дефицит! – обретает щедрость и дарительность другим, сущностную взаимность с ними. Человек уже не сам по себе, не изолированно, но именно через ответственную сопричастность со-суверенен и со-творчески взаимно свободен с другими. Это – осуществление самоопределительности не безотносительно к другим, а, напротив, через опосредствование самоопределительностью других, – не в исключительно «своём», «атомарном» хронотопе, но в полифоническом хронотопе вместе-бытия.

В пределе же полифоническое сопричастное отношение настолько сильно может высветлить и одухотворить каждого в него вступившего, что «члены отношения блекнут рядом с ним, что за его жизнью забывают себя Я и Ты, между которыми оно возникло»¹.

¹ *Buber M. Ich und Du. S. 77.*

*Антитеза третья:
диалог самоутвержденцев
или полифоническая гармония
сотворцов*

Диалог есть средство для каждого утвердить своё собственное бытие, но вынужденно – через бытие других, через общение с другими; диалог всё *релятивизирует*, всё уравнивает – ради человеческого самоутверждения.

Полифония есть бескорытное погружение каждого в общение, осуществляемое в его *самоценности*, необратимости в средство; в нём исходно *предпочтение* себе других; в желанной правоте, доброте, красоте.

Для того индивида, для которого своё собственное бытие важнее и предпочтительнее бытия всего остального мира, т. е. для самоутвержденца, диалогическое отношение выступает как такое, без которого он оказывается, увы, не способным и не в силах обойтись. В своём внутреннем, самозамкнутом «ядре» этот индивид-атом стремится остаться во всём и навсегда один, сам по себе, под девизом: «Пусть никто не посмеет заглянуть в мою душу!» Это «ядро» выталкивает вне себя совестный голос, старается отодвинуть его от себя, отгородиться от него, ибо совестная инстанция по сути всегда ставит человека перед лицом и перед потенциально насквозь видящий взор других, перед друговость всего Универсума. Ведь для совести невидимой и закрытой для видения «суверенной территории» не должно быть. Однако во всём остальном индивид-атом застаёт себя зависимым от бытия других, зависимым буквально в каждом шаге своего внешне-социального существования. Вот тогда и рождается мотив *диалогизма как холодного договора самоутвержденцев об уравнивании прав на самоутверждение*, где все для каждого и каждый для всех – средство и условие. Если бы мог, развивался бы и совершенствовался бы сам по себе, но вынужденно признаёт: *условием и средством* этого оказывается развитие других, в пределе даже каждого другого. И вот таким условием и средством выступает само диалогическое взаимодействие – как способ реализовать договор об уравнивании прав на самоутверждение. Этот диалог-договор, в свою очередь, может получать самое различное наружное оформление: то ли циничное – «делка», то ли вежливо-лукавое, маскирующее – «баланс интересов», через демократические и правовые механизмы «уважения» самодовлеющих «голосов» друг друга в социальном ансамбле.

В историческом времени такая позиция, сама будучи закрытой, нуждается в неограниченном прогрессе и изменчивости – так, чтобы не было ничего окончательно значимого и чтобы всё было бы в мире горизонтально открыто и всегда впереди. Именно впереди – без ценностных вертикалей! Закрытому индивиду в диалоге-договоре мир нужен как открытый в его возможностях, очищенный от ценностных помех и препятствий для самоутверждения. Функцию такой расчистки-очистки выполняет своего рода *катарсис наоборот*: карнавалльно-смеховой¹. Карнавальность призвана освободить от чего бы то ни было всерьёз заслуживающего уважения, высшего, абсолютного, она разрушает (заодно с недостойными и «дутыми») авторитетами вообще всякую безусловно ценностную авторитетность и обязательность. Она смешивает, ставит на одну плоскость низкое и высокое, жизнь и смерть, творчество и попрание его. «... Сама смерть беременна и рождает, а рождающее материнское лоно оказывается могилой». Так в карнавальности «нераздельно слиты осмеяние и ликование, хвала и брань». Особенно же важно смешение и как бы приравнивание друг другу «увенчания» и «развенчания»², поражения и победы. Всё оказывается *релятивным*³. Хуже того, активно и непоправимо релятивизирующий карнавальная диалог вообще в принципе не оставляет места для возможности что-то хранить и чтить как несокрушимо, абсолютно ценное и чтимое. Отсюда рождается атмосфера не самокритичной осторожности, не сдержанности, предупреждающей от вторжения в природу, во весь Универсум, а утрата чувства меры, опьянение победами над миром: «Человек не боится мира, он победил его, и он его вкушает»⁴, – осваивает, поглощает, утилизирует. Он *всего жаждет* (Панта-грюэль) как объекта и средства для покорения и поглощения в своём собственном бытии. Так образ Гастера возводится в символ изобретателя всей технической цивилизации⁵. Само собой разумеется, здесь торжествует «свободная игра со священным»⁶.

¹ [См.:] Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 193.

² Там же. С. 191.

³ [См.:] Там же. С. 194.

⁴ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 321.

⁵ [См.:] Там же. С. 326.

⁶ Там же. С. 321.

В полную противоположность этому релятивизму диалога-договора, т. е. диалога атомистических самоутвержденцев, М. М. Бахтин даёт нам замечательное изображение такого полифонического диалога, который изначально чужд всякому самопредпочтению и самоутверждению его участников. Самоопределяться вовсе не значит определять мир для себя, другого для себя, это, напротив, значит свободно найти нечто более высокое, нежели своё собственное бытие через других. «Жить из себя, исходить из себя в своих поступках вовсе не значит ещё жить и поступать для себя»¹. Каждый другой в полифоническом сопричастном отношении являет каждому именно неколебимое присутствие абсолютно-значимой атмосферы ценностной обязательности, личностное воплощение «друговости» всего Универсума как достойного не сделки, но *предпочтения* его себе, доминантности на другого, если говорить об этом словами А. А. Ухтомского². Все абсолютные ценностные вертикали Истины, Добра и Красоты оживают в конкретном предпочитаемом личностном мире конкретного Другого и многих неповторимых Других. Оживают благодаря *другодоминантности!*

Так на место релятивизирующего смеха-карнавала приходит чистая духовная радость – как сорадование. «Все характеристики и определения наличного бытия... горят заемным ценностным светом *другости*»³. Предпочитая себе другого, я объемяю его даже в большей – включая и виртуальную – целостности, чем он сам может пожелать, я приемлю как предпочтённое себе не только его достойное и высокое, но и его слабости, недостойнства и даже падения. И «самое его несовпадение с собою... уплотняется для меня в тончайшую плоть, сплошь объемлемую моим милованием»⁴. Даже то, что другой отвергает в себе, я сохраняю, хотя бы и через боль, «и этим я впервые рождаю его душу в новом ценностном плане бытия»⁵. Это и есть радость как сорадование другому во всей его конкретности и вопреки всему безрадостному, без переверса своей собственной активности, без своемерия. «Я должен стать

¹ К философии поступка. С. 127.

² См.: Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаное. М., 1973. С. 381 – 434.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 112.

⁴ Там же. С. 113.

⁵ Там же.

наивным, чтобы радоваться... Наивно и радостно только бытие, но не активность»¹. Отсюда и чистота сорадования – чистота от навязчивого выражения лишь своей индивидуальности, благодаря чему через сорадование просвечивает непреходящий и абсолютный ценностный смысл. «Другость моя радуется во мне, но не я для себя... Улыбка духа – *отражённая улыбка*, не из себя улыбка»², т. е. не самозванная, не самодовольная и самоусладительная, но прозрачная для всего того, чему и кому наиболее достойно посвящать может себя каждый человек, самоопределятельно открывая своё ценностное призвание.

Самое конкретное, а вместе с тем и самое полное осуществление этой другодоминантности в полифоническом диалоге – это *агапическое* отношение, или любовь, очищенная от всего гедонистического, обладательного и карнавално-дионисийского, компромиссно-самолюбивого. Ибо вся душевно-духовная энергия целиком входит в поле предпочитаемого содержания и ему всецело посвящает себя. Она не делит себя, не двоится: себе и другим. Весь бескорыстно утверждаемый мир – это *мир всех других*. Сам же утверждающий мир других всего себя переносит в энергию такого другодоминантного утверждения. *Невозможно в этом смысле ценностно утверждать себя же*. «Невозможна и любовь к себе самому»³. Вообще в духовном устремлении я сам для себя – только адресующийся, но никак не тот адресат, в котором универсальность Универсума собрана для меня и представлена личностью, неповторимо уникальным обликом Другого. Адресатом может быть только Другой и именно как сосредоточение друговости всех других, всего бытия, всей беспредельной диалектики. Междусубъектное сущностное отношение никоим образом не может осуществиться внутри одного-единственного индивида.

Отсюда, в частности, следует, что любая форма распространённого ныне самолюбия есть всё-таки не норма, а извращение, т. е. превратная, деформированная и лишь псевдодушевная или бездуховная сила – сила, ведущая к деградации лучших возможностей человека.

Наконец, полифоническое отношение выступает как подлинно катарсическое освобождение – не индивида-самоутвержден-

¹ Там же. С. 119.

² Там же. С. 120.

³ Там же. С. 312.

ца от ценностных вертикалей, а наоборот – личностно-духовного мира от всего самоутвержденческого. Катарсис – не удовольствие, не опьянение и забвение, а самокритичное преодоление в себе – порой мучительное, болезненное, но последовательное – изживание гедонистического своецентричного псевдо-я. Такое «отвержение своего прежнего „я” требует решимости и подвига»¹.

* * *

Итак, собирая и осмысливая всё, что думал М. М. Бахтин о диалогизме и полифонизме, мы находим у него вовсе не однозначную, единую концепцию, но глубочайшую антитетику. И это не есть просто-напросто какое-то недомыслие, но, напротив, выражение драматизма человеческого пути самоопределения, да и антиномизма, разверзающегося перед каждым, кто пытается до конца додумать свою судьбу как призвание. Пусть же и бахтинские антитезы, здесь реконструированные, послужат в процессе самообретения тому, кто этого ищет, – ищет безоглядно и бескомпромиссно. Опыт свое-активности рождает сдержанность. Разочарование в своецентризме рождает великодушие. Страдание от своей неподлинности рождает раскаяние. Боль непонимания рождает внемлемость. Разлука рождает встречу. Тайна рождает открытие. Тщета холодного диалога рождает огонь полифонизма. Жажда вечного смысла ведет к сопричастной гармонии.

* * *

Завершён текст, и вместе с ним кончилась его условность. За гранью его – возможность поступка во всей его безусловной необратимости. За гранью произведенческих рамок – действительно судьбические альтернативы, между которыми в конце концов мы призваны сделать выбор, свой собственный, самоопределятельный выбор, от которого зависит так многое, – и навсегда. Так будем же более разборчивыми, и пусть перед нашим взором больше не будут сливаться диалогизм холодный, проникнутый безразличием и самоутвержденчеством «высочайших договаривающихся сторон», релятивистский – и диалог сопричастных друг другу, открытый, ценностно освящённый полифонизм, до-

¹ *Флоренская Т. А.* Катарсис как осознание //Бессознательное: природа, функции, методы исследования. В 4-х т. Т. 2. Тбилиси, 1978. С. 569.

стойный обрести гармонию. Слева – своемерие, своецентризм, свое-доминантность, подкупающие, лестные... Справа – приятие инаковости, иерархичность смыслов, друго-доминантность, но к ним путь – только через неподкупность и побеждение себя.

ПОЗНАНИЕ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ОБЩЕНИЕ

Понятие общения может быть истолковано двояко. Во-первых, может иметься в виду нечто тождественное понятию коммуникации. Такому отождествлению способствуют и представления обыденного сознания, и традиции нынешнего научного обихода. Тогда речь шла бы о тех процессах сообщения, передачи, циркуляции передаваемого, т. е. о коммуникативных процессах, которые подлежат ведению психологии, социопсихологии, психолингвистики и тому подобных дисциплин. Однако там мы не нашли бы таких содержаний, которые требовали бы проблематизации сущности и природы познания. Скорее там мы имели бы дело с факторами, касающимися механизмов проявления и обнаружения этой сущности, т. е. с факторами, заведомо вторичными или привходящими. В этом смысле справедливо утверждение, что «именно в процессе коммуникации в наиболее явном, развёрнутом виде выступают те внутренние нормы, которые управляют познавательным процессом»¹. По-видимому, и эта область по-своему небезынтересна. Но она нуждается в исследованиях, сравнительно более специальных или вспомогательных.

Во-вторых, в понятие «общение» можно вкладывать и такой смысл, который по сути онтологичен и в высокой степени мировоззренчески значим. Раскрытие его затрагивает самую сущность познания и его итоговое назначение. Речь идёт уже не о коммуникативных процессах, не о поддающихся передаче и сообщению фрагментах или производных проявлениях человеческого бытия, но именно о нём самом как целостности. В последнюю следует включать и те его ярусы, которые не распремечиваемы, т. е. запредельны для деятельности и поэтому коммуникации недоступны. Это объективные, независимые от сознания и степени сознательной коммуникативности, сугубо бытийные отношения между людьми: отношения общения. Это такие онтологические узы, ко-

¹ Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 179.

которые связывают субъектов друг с другом двояко: и потенциально, в качестве заставаемой ими, предуготованной им общности, и актуально, в качестве общности, создаваемой и устанавливаемой ими заново. Общение при таком его понимании и есть не что иное, как единство того и другого: *пред-общности* и *вновь-общности* в их взаимном проникновении, т. е. как единый реально-творческий процесс. Содержания, не поддающиеся распределению, участвуют как в пред-общности, так и во вновь-общности¹. В последующем изложении познание будет рассматриваться как пронизанное общением именно в этом, онтологическом смысле, не покрываемом категорией предметной деятельности и не подводимом под неё в принципе.

Нам предстоит показать возникновение или как бы порождение проблематики онтологического общения изнутри тех сюжетов, которые исследовались прежде в аспекте деятельностного характера, социальной природы познания, его включённости в культурные контексты².

1. Является ли субъект-объектное отношение достаточным началом для познания? Не искажает ли антропоцентризм это отношение?

Речь идёт не о том, логически достаточно или недостаточно субъект-объектного отношения для *гносеологической* рефлексии над познанием, но прежде всего о том, достаточно или нет этого *реального* отношения для осуществления познания, а как следствие

¹ См.: Диалектика общения. М., 1987 (ротапринт ИФ АН СССР). С. 4 – 51.

² Тенденция, шаг за шагом приводящая в итоге к проблематике онтологического общения, во многом обязана работам М. М. Бахтина (см.: *Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества*. М., 1979; *Он же. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 – 1985*. М., 1986. С. 82 – 160). Попытки выделить общение в отличие от коммуникативности, но ещё в пределах категории деятельности имеются у М. С. Глазмана и В. С. Библера (см.: *Научное творчество*. М., 1969. С. 216 – 217, 221). Десубстанциализации категории деятельности особенно способствовали работы А. П. Огурцова (см.: *Эргономика. Методологические проблемы исследования деятельности*. М., 1976. С. 189), Ю. Н. Давыдова (см.: *Проблемы теории культуры*. М., 1977. С. 101). Самокритику на почве деятельностного подхода см.: *Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности*. М., 1978. С. 189.

– и для рефлексии над познанием. Хотя реальное осуществление познания где-то и когда-то в силу исторических обстоятельств, конечно, может и не обладать внутренней полнотой, но от этого придётся отвлечься ради анализа проблемы в чистом виде.

Нередко ныне различают и соотносят познавательную деятельность и общение как, с одной стороны, сферу господства субъект-объектного отношения, а с другой – сферу междусубъектности. Это даже кажется часто несомненным. Почти столь же часто предполагают производность общения от деятельности. Но можно ли утверждать сводимость междусубъектных отношений к субъект-объектному, хотя бы в конечном счёте? Не является ли допущение выводимости первых из второго данью гегелевскому логическому преформизму и панлогизму, философскому редуционизму?

Присмотримся к многообразнейшему опыту осмысления таких проблем, как проблема неограниченного духовного становления человека и особенно его ценностной сферы в её безотносительности ко всем заранее установленным конечным мерилам; парадоксы раннего детского развития; парадоксы в судьбах великих произведений искусства с их многократными возрождениями и обретениями новой силы влияния; трудности в раскрытии высших требований нравственности; главные аспекты угрожающей человечеству гибелью глобально-экологической ситуации; философские предпосылки нового мышления как мышления социально-педагогического, требующего самых радикальных переосмыслений всех оснований. Этот опыт оказывается едва ли совместимым с философским редуционизмом, более того, с самим стилем логико-преформистского мировоззрения, которое притязает на обладание (и способность распорядиться) достаточно хорошим знанием того, в чём заключается абсолютное начало универсума, его Субстанция, соответствующий ей Миропорядок. Новый же опыт, напротив, говорит в пользу несводимости друг к другу разных уровней, или ярусов, действительности. Он говорит о том, что далеко не всегда осуществимо снятие их друг в друге, а если и осуществимо, то лишь ценой разрушения, практически-действенного нигилизма. Диалектика предстаёт иначе – уже не как логика тотальных редукиций через снятие, а как логика взаимодополнения и взаимопроникновения принципиально разных уровней, как диалектика многоуровневости универсума. Это, ко-

нечно, создаёт немалые сложности, связанные с традиционным концептуальным аппаратом диалектики.

Начнём с выяснения того, в чём состоит необходимость субъект-объектного отношения. Если бы мы попытались кратко резюмировать интегральную значимость всех возможных реализаций познания на почве этого отношения, то получили бы тезис: такова великая, многоступенчатая, драматически-историческая *школа объективности*. В течение эволюции человек восходит по ступеням своего совершенствования в качестве субъекта именно благодаря тому, что он шаг за шагом расширяет и углубляет, обогащает и делает всё более многомерной сферу доступного ему для распредмечивания и познания объективного бытия. Скучное объективное содержание может быть предпосылкой лишь скудной и ущербной субъективности. Человек всё больше и больше погружается во внечеловеческую действительность, в беспредельную Вселенную, всё интенсивнее распредмечивает её и выращивает самого себя из её предметных богатств, наполняя ими своё общение. Исторически более развитый и совершенный человек отличается именно тем, что его сущностные силы гораздо менее замкнуты какими бы то ни было локальными границами, включая и общечеловеческие мерила, и гораздо более непредвзято объективно открыты навстречу самому неожиданному иному предметному содержанию.

Однако путь конкретизации сформулированного тезиса пролегал через вскрытие его антиномичности¹. До тех пор пока не принят всерьёз противостоящий ему антитезис и пока не разрешено (к тому же не одним лишь мышлением, а всей жизнью) противоречие между ними, даже смысл тезиса остаётся непрояснённым. Антитезис же таков: никакой объект сам по себе (т. е. если он не выступает носителем чего-то сверхобъектного), да и никакая совокупность объектов самих по себе, их множество или система в принципе не дают – посредством их распредмечивания – собственно субъектных атрибутов, особенно ценностных устремлённостей. Такого рода устремлённости суть обязательные предпосылки процесса распредмечивания, начиная с самых ран-

¹ Подробнее об этом см.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 86.

них его стадий. Именно они направляют этот процесс – придают ему конструктивную, созидательную направленность, преодолевающую, насколько это возможно, стихийность, хаотичность, или энтропийность (в самом широком смысле). Само же распределение каких бы то ни было объектов ещё не есть «самопорождение» человека.

Трудность эта, обострённо выраженная в виде антиномии и даже в целой серии вытекающих друг из друга антиномий, толкала к тому, чтобы найти укоренённость человеческого бытия в универсально-всеобщих (субстанциальных) характеристиках, которые при отсутствии многоуровневого подхода к ним выступают как однородно природные. Утверждая человека в качестве исторического наследника объективной диалектики на уровне не только объектов, но и субъектных характеристик, утверждая его в качестве «дитя природы», уже невозможно продолжать решать проблему первоисточков человеческой деятельности редукционистским, субстанциалистским способом.

Это в свою очередь вызывало в истории философии сильнейшую неудовлетворённость субстанциализмом и толкало на анти-субстанциалистские пути. Это вело, далее, к забвению или отрицанию всех тех чрезвычайно важных предпосылок, к которым обязывает тезис о наследовании человеком объективной диалектики. Получалось своего рода провозглашение отказа, или отречения, человека от субстанциальных корней. Буквально это формулировалось так: «...будучи всегда и повсюду *альфой* человеческого культурного мира, природа никогда не становится его *омегой*...»¹ Здесь отвержение чисто натуралистического определения высших ценностей всего человеческого прогресса не оставляло иной возможности, кроме монопольного и автаркического определения человеком ценностей внутри горизонта своего бытия. Но тогда любая внечеловеческая действительность оказывалась заведомо проще, грубее, *ниже* человеческой. Человечество наделялось тем самым способностью идти по пути собственного прогресса, ориентируясь исключительно на потребности и «мерила» *самого же* человечества.

Так объективная диалектика низводилась всего лишь до отправного пункта в преданном забвению *прошлом* и в дальнейшем

¹ Там же. С. 90.

служила не более чем фоном и средством – «пособием» для человека. «...Кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы...»¹ И точно так же ему кажется, будто ценности «вне мира взяты», порождены человечеством безотносительно к миру, ко всей остальной Вселенной. Так человечество воздвигает себя на вершину мироздания, ставит себя в центр Вселенной, и человеку приписывается право рассматривать что бы то ни было сверху вниз, как если бы он был обладателем Абсолютного Мерила, «мерой всем вещам». Такова позиция ценностного *гео-* и *антропоцентризма*.

С точки зрения антропоцентризма и в пределах его парадигмальных возможностей всё, что только может быть подведено под категорию «объект», уже тем самым заранее, т. е. по сути дела априорно, ставится (по всем категориальным измерениям) *ниже* субъекта. Это значит, что любое объективное (а не только объектное) содержание рассматривается как обязательно менее сложное, менее развитое, менее совершенное, менее, богатое по сравнению с содержанием субъектным. Если же, напротив, допустить принципиальную множественность несводимых друг к другу уровней действительности, то за объектной сферой останутся только относительно более низкие уровни.

Нельзя упускать из виду и тот крайний случай антропоцентристской позиции в субъект-объектном отношении, когда объект по определению считается принадлежащим предельно низкому уровню бытия – уровню *вещному*. Так, объект сводится к объекту-вещи, а это в свою очередь искажает субъект-объектное отношение, превращая его в отношение субъект-вещное. Такого рода искажение находит себе своеобразную, исторически определённую почву – практически-реальное огрубление как предметных условий и результатов деятельности, так и самого её субъекта – человека до степени вещьподобия, т. е. их *овещнение*. Последнее во всех аспектах ведёт к нигилистическим последствиям². Это явление содержит поучительные для нас уроки: в нём доведены до крайнего выражения все те тенденции, которые потенциально свойственны антропоцентристскому искажению субъект-объектного отношения.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 171.

² Подробнее об этом см.: Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 250¹⁾.

При поверхностном подходе указанные тенденции кажутся ведущими к возвышению субъекта как центра и самостоятельно-го источника познавательной и вообще деятельной активности. Однако предметная деятельность, исходящая из обеднённого содержания объекта, во многом изолирует субъект от мира. Чем больше человек преуспевает в освоении только низших уровней бытия – фактов и объективных законов, обрацаемых в средства своего одностороннего распорядительства, тем сильнее и плотнее он загораживает от самого себя уровни более высокие – всё, что не поддаётся обращению в инструментарий монопольного господства в космосе.

Человек лишает себя многих возможностей в исторической «школе объективности», когда ограничивает субъект-объектное отношение горизонтом антропоцентризма. Он теряет перспективу и ориентацию на сверхстратегический итоговый смысл, ради которого и проходит низшие ступени этой школы в пределах субъект-объектного отношения. Дело в том, что простейшие и грубейшие факты и законы принуждают человека признавать их такими, каковы они на самом деле, учат быть не менее объективным и по отношению к *иным* уровням бытия, которые не открываются ему и не навязывают своего существования в их своеобразии и глубоком значении до тех пор, пока он не дорастёт до них. Таковы все ценностные качества, все культурно-исторические феномены, пронизанные духовным смыслом: последний никогда не заставляет нас увидеть его и посчитаться с ним. Духовные смыслы не таят в себе ни подкупающих утилитарных выгод или иных приманок, ни «наказания» неудачами. Тщетны всяческие попытки как-то хитро миновать и обойти сторонкой простейшие ступени объективности, когда человеку приходится приучать себя к соблюдению законов естественных, слепых событий – логики грубых вещей. Но печальна участь застрявшего на уровне таких вещей и не извлекшего для себя урока объективности на все иные случаи.

Чтобы субъект-объектное отношение выполняло своё интегральное назначение, оно не должно быть сковано антропоцентристскими ограничениями. Объект может быть сколь угодно сложен, сколь угодно богат, может занимать сколь угодно высокое место на любой шкале сложности. Он может быть сколь угодно неожидан, парадоксально непредсказуем, «странен» и инаков во-

преки человеческим способам предвосхищения и «уловления», его в категориальные сети. Значит, истинное отношение субъекта к предмету само по себе есть отношение вполне открытое, в идеале же – безусловно открытое. Но достижимая для человечества мера реальной открытости зависит от его исторически ограниченных сущностных сил.

При ориентации на безусловную открытость любое ограниченное достижение выступает уже не как основание для самодовольства и высокомерия, а как показатель нашего несовершенства, т. е. отнюдь не говорит об окончании поиска или ненужности новых усилий. Действительность и проявляющая себя через неё неисчерпаемо богатая и беспредельная объективная диалектика таят в себе бесконечно много такого, что проходило и проходит мимо нашего восприятия, в том числе и мимо аппарата современной науки¹.

Чтобы наша ориентация на возможно максимальную открытость по отношению к могущей встретиться действительности не оставалась лишь неким отвлечённым пожеланием, которое ни к чему конкретно не обязывает, надо изначально допустить присутствие во всяком предмете также и того, что не сводится к вещи и к объекту. Это значит, что любой представший перед нами предмет всегда может быть (кроме всего имманентного ему) ещё и носителем каких-то более сложных характеристик или чего-то более высокого, чем он сам по себе, – культурно-значимых, культурно-определённых, культурно-содержательных ценностных качеств. Мы не можем ручаться за то, что некоторый предмет никогда не был принадлежащим некоторой былой культуре (или, как говорят, иной цивилизации), что он никогда не будет принадлежащим сфере грядущей культуры. Мы не можем поручиться за полнейшую нейтральность и абсолютное безразличие предмета по отношению к какой бы то ни было иной культуре. Во всяком случае бесспорно то, что всякий предмет, всякий объект явно или неявно берётся через посредство человеческой истории как потенциально включённый в её контекст. Не нужно только думать, будто наш человечески-земной контекст есть единственно возможный.

¹ «...Бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать, и не подготовлены глаза, чтобы видеть...» (Ухтомский А. А. письма //Пути в незнание. Сб. 10. М., 1973. С. 383).

Весьма показательно и ценно, что учёные-естественники сами стали всё больше и больше переходить от прежней «презумпции естественности» всякого объекта к ориентации на «презумпцию возможной искусственности» объекта¹. Эта «возможная искусственность», разумеется, отнюдь не наносит какого-либо ущерба нашей направленности на природу и отнюдь не оттесняет исследование естественных законов. Но если даже никакой «искусственности» в объекте не обнаружено и не зафиксировано (что обычно и происходит в пределах естественнонаучного подхода), это не колеблет тезиса, что всякий объект опосредствован исторически определённым контекстом и только внутри последнего может подлежать распремечиванию.

За любой исторической формой культуры всегда стоят какие-то субъекты, ответственные за неё; ничьей, бессубъектной культуры не бывает. Следовательно, всякий субъект, даже в пределах субъект-объектного отношения, имея дело с определёнными инаковыми культурными предпосылками, тем самым вступает в некоторое отношение и к тем субъектам, которые стоят за названными предпосылками. В этом уже заложена *возможность общения* субъекта с другими.

Мы видим, таким образом, что предметная деятельность, уже в силу того что она начинается с объекта, не как культурно нейтрального и безотносительного к субъектности, должна начинаться и с исторически определённых междусубъектных связей. Значит, познавательная и вообще духовная деятельность, взятая не в некоем ущербном или фрагментарном виде, а как многомерный и многоуровневый процесс, не уместается в рамках субъект-объектного отношения.

Итак, даже самое субъект-объектное отношение выступает всегда хотя и безусловно необходимым, но *недостаточным*. Особенно важно, что недостаточным оно оказывается именно там, где дело касается наиболее сложных, высших уровней и потенциалов познавательной и духовной деятельности вообще – тех, которые как раз и ведут ближайшим образом к развёртыванию специфици-

¹ Согласно Н. С. Кардашёву, «“презумпция естественности” каждого астрономического объекта представляется неприемлемой» (Астрономия. Методология. Мировоззрение. М., 1979. С. 321). В. В. Рубцов и А. Д. Урсул полагают, что «любое достаточно сложное явление всегда может оказаться искусственным» (Там же. С. 368).

ческой проблематики и утверждению атмосферы междусубъектного общения.

2. Предметные истоки междусубъектных отношений и историческая драматизация

Нам важно было утвердить принципиально нередукционистский подход, чтобы исключить низведение междусубъектных связей до объектных, а тем более до объектно-вещных. Теперь мы обретаем возможность последовательно проследить, с одной стороны, насколько междусубъектные связи нуждаются в постоянно обновляемом предметном содержании, а с другой – как познавательное духовное раскрытие конкретности и многоуровневости объекта требует опосредствования через отношения между разными субъектами, *через общение* между ними.

Чтобы междусубъектные связи не переставали быть именно таковыми, т. е. чтобы они не деградировали, каждый из участников этих связей должен воспроизводить атрибуты субъективности²⁾. Ведь если люди прекращают относиться друг к другу именно как люди-личности и перестают выступать друг для друга обладателями специфических культурно-личностных качеств, то и связующие их узы утрачивают междусубъектный характер, обезчеловечиваются.

Каким же образом каждый участник междусубъектной связи может хотя бы в минимальной степени обладать субъектными атрибутами? Он не может достигнуть этого посредством их сохранения по инерции, т. е. удержания в неизменном виде того, что прежде имел. Дело тут не в защищённости личностных качеств человека от воздействия извне. Устойчивость духовная, собственно субъектная не только не похожа на устойчивость твёрдого тела, а даже прямо противоположна ей. Высшие ценности духовного мира не потому устойчивы и живы, что будто безотносительны к остальному миру, но потому, что верность им обязывает субъекта к наиболее подвижному, устремлённому, творческому отношению к миру. Духовная устойчивость – это не прочность упрямой и слепой самотождественности, но непрерывность творческого самообновления, имеющего открытую в беспредельность перспективу. Значит, субъект остаётся субъектом отнюдь не по инерции,

а, напротив, вопреки инертности, благодаря непрерывному самообновлению, преодолевающему косность, омертвелость, рутину.

Однако в отличие от живого организма в биологическом смысле субъект обновляет свой предметный мир и питаемые им сущностные силы именно как силы предметно-содержательные. Это значит, что субъект не ассимилирует свою среду, подчиняя её лишь своей собственной мере и сущности, но распределчивает самые разнообразные, инородные по отношению к себе меры и сущности во всём их своеобразии. Благодаря этому человек становится способным раскрывать шаг за шагом и свои глубинные, «дремлющие потенции» (К. Маркс) – назовём их «виртуальными». Актуализируя потенциальное и распределчивая его, субъект и сам становится иным. Всё это позволяет вновь и вновь разгораться живому пламени его искания и творческого самообретения.

Обогащая свой предметный мир, субъект делает себя способным к новым взаимным связям с другими. Парадоксальность междусубъектного общения такова: чтобы быть *самим собой*, человек должен до определённой степени быть *не совсем тем же самым*, каким был прежде. Если ему нечего принести на встречу с другим, кроме повторения самого себя прошлого, стереотипного в действиях и словах, то ему просто-напросто нечем лично быть по отношению к другому. Значит, он не шагнул вперёд во времени и вопреки течению его, вопреки диалектике не всмотрелся в мир свежим взглядом, не вслушался в него, освободившись от эха минувших времён, не стал созвучен неповторимости вновь наступившего момента. Напротив, если человек при встрече с другим оказывается не просто копией себя же вчерашнего, а обогащённым новыми реальными или идеальными содержаниями жизни, если приносит другому что-то найденное и обрётённое им, вновь возникшее в его душевно-духовном мире, то тем самым он и другого воспламеняет радостью духовного обогащения и обновления. Значит, междусубъектная связь каждого из её участников постоянно нуждается во всём новом и новом предметно-содержательном вкладе.

Существует и обратная, причём не менее существенная, зависимость. Общий, диалектически противоречивый и многомерный путь познания (и культуры вообще) слишком сложен и не однолинеен, чтобы по нему мог продвигаться индивид-одиночка.

Познавательная «драма» требует весьма *многих* ролей для её верного «разыгрывания». Интегральный путь познания, объемлющий множество разноплановых движений, направлений и переходов, множество разных уровней, в целом спиралевиден. Но не только индивид, а и большие социальные группы, даже целые культурные эпохи в их самодвижении выражают каждая лишь некоторый ограниченный участок этого интегрального пути. Всякий узкопарадигмальный подход оставляет достаточно многое в предмете за своими рамками, а именно то, что отвечало бы существенно иному подходу. Оставленное без внимания содержание, даже если всё-таки вовлекается, то лишь в неявном и «неузнанном» виде.

Вот тогда-то и сказывается замечательнейшая и ничем не восполнимая роль *другого* субъекта, другой культурной парадигмы, исторически иного подхода. Другой субъект, именно потому что он не связан «парадигмальными» ограничениями первого, распредмечивает нечто не поддававшееся распредмечиванию и выступает личностным носителем иного предметного содержания, в том числе и извлечённого из того же самого объекта. Он не столько перешагивает границу, разделявшую разные, чрезмерно разнородные содержания, сколько приходит как бы с иной стороны к данной границе. Благодаря этому он приносит иные содержания в виде особенностей своего культурно-исторического мира. Так и случается, что казавшиеся недоступными аспекты той же самой действительности открываются не непосредственно, а *через посредство других* субъектов.

Весьма часто случается, что один субъект несёт и представляет исторически относительно ложное содержание, коль скоро речь идёт о познании, тогда как другой выступает носителем преимущественно более истинного содержания. Именно этот случай извлекался как «образец», как «норма», как эталонная ситуация для построения встречи между разными субъектами, культурами, эпохами и т. п. Вопреки этому нас здесь привлекает иное: те многообразные случаи, когда ни один из вступающих в связь субъектов или культурных групп, ни одна из парадигм отнюдь не лишена положительного опыта, а следовательно, несёт другим нечто такое, чем они могли бы посредством общения обогатить себя.

Таким образом, история познания включает в себе такие междусубъектные связи – не только между личностями, а и между

культурными группами, эпохами и т. п., – посредством которых предметные содержания как бы развёртываются и распределяются *между разными* участниками этих связей, а тем самым претерпевают своего рода *драматизацию*: каждый несёт свою относительно важную долю общего богатства содержания, бóльшую или меньшую, но подлежащую – через немалые дисгармонии – в конечном счёте включению в постепенно складывающуюся, всегда открытую интегральную гармонию. Однако, увы, далеко не сразу устремление к сугубо неантагонистическому, полифонически-диалектическому синтезированию разных познавательных и культурных содержаний в живые целостности может быть освобождено от антагонистических и иных превратных форм.

3. Взаимопорождение и взаимопроникновение человеческого познания и общения

Социально-психологическое понятие общения имеет свои основания и свою оправданность и определённых границах. Желательно, однако, методологически чётко уяснить эти границы. Когда в специально-научном исследовании требуется описать и раскрыть взаимовлияния и взаимодействия между индивидуальными сознаниями, психологическими установками, эмоциональными состояниями в какой-то группе, тогда это понятие уместно. Такого рода межперсональные связи, конечно, к тому внешнему их слою, который выступает как *непосредственно* наблюдаемая и переживаемая реальность. Нетрудно доказать, что и это психологическое взаимодействие уже включает в себя также ненаблюдаемые и недоступные непосредственному фиксированию компоненты. Но главное заключается в том, что эти связи, эти «информационные контакты» и локально-ситуативные соприкосновения или обмены могут лишь контрастно подчёркивать своей, вообще говоря, необязательностью для сущности каждого из участников именно то, что *такие* коммуникативные процессы отнюдь не предполагают сущностной сопричастности субъектов, т. е. их общности по бытию.

Сопричастность и глубинная общность не сводятся не только к осознаваемым, а и к неосознаваемым аспектам социально-психологического общения, включающим в себя связи неявных установок, скрыто действующих привычек или критериев поведения,

подсознательных склонностей к избирательности, «подразумеваемых» оценок и т. п. За совокупностью этих процессов лежит принципиально отличная от них сфера и проблематика: насколько люди на путях своего культурно-исторического становления претворили и насколько не претворили свою потенциальную внутреннюю общность. Другими словами, насколько они превратили предпосылки взаимной общности в реальный процесс взаимопроникновения судеб и в практику отношений.

В социально-психологическую коммуникацию вступают только фрагменты бытия человека или даже лишь информационные и эмоциональные проявления, личные или безличные. И чем изобильнее эти частичные выражения, тем меньше бывает места для глубинного общения, тем меньше присутствия в них подлинного Я каждого. Коммуникативная адаптированность и ролевая «гладкость» усреднённого поведения может лишь маскировать отсутствие действительного общения и реальность *разобщённости* между индивидами.

Психологическая и другие виды коммуникации тоже по своему гносеологически значимы, хотя, скорее, в аспектах более специальных. Но никакого *источка*, который *порождает* бы познавательные или иные ценностные устремлённости как таковые, в коммуникации нет, да и не может быть, ибо затрагивает она преимущественно подсобную инструментальную область – область средств, несущих служебно-техническую и вспомогательную функцию. В онтологическом же общении, напротив, встречаются лицом к лицу многообразные, разнородные социально-культурные содержания, которые своими противоречиями проблематизируют целостность бытия каждого человека и требуют от него не только исследовательских, но и жизненных, творчески-поисковых усилий для их разрешения.

Онтологическое общение направляет прилив деятельной энергии в определённую область познания, науки, но не «снизу», не со стороны оснащённости средствами, а «сверху», особенно через безусловную ценностную мотивацию. Без этой «заразительной» роли общения, без непосредственной персонификации разными личностями разнородного социально-исторического опыта, который сам по себе оставался бы лишь суммой безличных потенциалов, многие познавательные задачи так и не были бы даже поставлены. Тем более они не смогли бы без общения стать притя-

гательными для искателей истины. Заряжая индивидов энергией познавательного поиска, онтологическое общение одновременно по меньшей мере приоткрывает им возможности выхода за пределы узкодисциплинарных и «парадигмальных» рамок. Именно общение как встреча субъектов с существенно разнородными стилями мышления, ориентациями и духовными горизонтами может принципиально раздвинуть границы и раскрыть глубину познавательной и общекультурной проблематизации. Разумеется, мотивирующее влияние онтологического общения может иметь место только там и тогда, где и когда есть независимое время и пространство для самого этого общения – *вне* или *над* теми правилами, которые детерминируют узкоролевое, прикладное и функциональное поведение со всеми его условностями, со свойственной ему коммуникативностью.

Онтологическое общение не только порождает познавательные устремлённости, не только даёт им первоначальный толчок и ценностные ориентиры, оно также пронизывает собой наиболее динамичную деятельность как раз в решении самых трудных, самых сложных, творчески-проблемных «ситуаций», где должны быть синтезированы принципиально разные уровни самой действительности. В известном смысле можно сказать, что существует *такой класс познавательных задач*, которые разрешимы только посредством общения, причём именно неформализуемого, нерегламентированного никакими посторонними соображениями или факторами. Только отношения общения помогают снять ограничения и позволяют встретиться друг с другом не просто исполнителям некоторых познавательных функций, а самим внутренним содержаниям культурно-исторического процесса, самим жизненным богатствам *явного* и *неявного* опыта, самим реально многомерным человеческим мирам. При этом всё зависит от способности и готовности каждого принять и воспроизвести в себе субъектный мир *другого* вместе с его бесконечно устремлёнными векторами – ценностными мотивами, с его высшими ценностями. Только через реконструкцию другого субъекта и *его* видения себя каждый субъект впервые достигает начал адекватного самосознания и самопознания, точнее – самопонимания¹. Следовательно,

¹ «Само бытие человека... есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться... Быть – значит быть для другого и через него – для себя» (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 312).

онтологическое общение вырабатывает саму возможность обретения субъектом того самостоятельного внутреннего смыслового пространства, в котором он впервые становится способным – без подмены себя подлинного – *самоотчётливо* и *самоответственно* совершать познавательную деятельность, направленную на мир и на само́ себя.

Конституирующее, воистину фундаментальное значение онтологического общения для самой возможности познавательных ценностных устремлённостей и для решения большого класса познавательных задач, которые неразрешимы без принятия и реконструкции субъектом личного мира других субъектов, даёт ключ к проблематике собственного *понимания* в отличие от объяснения. Посредством понимания и при его благотворном влиянии не только обнаруживают себя более адекватно и полно, но даже вообще *впервые возникают* наиболее тонкие компоненты и характеристики человеческого субъектно-личностного мира. Речь идёт о тех характеристиках, которые вне атмосферы понимания не смогли бы начать процесс становления, а отмерли бы, не получив необходимой поддержки. В этом смысле понимание есть не только сила, выявляющая то, что есть, но и истинно творческая сила, условие совершенствования и подлинной духовной работы человека над собой, в особенности с помощью познания истины.

Наконец, особенный случай существенного участия общения в познании представляет собой высшая, творчески-поисковая форма *критики*. Для такого рода критики, в том числе в научном познании, важна не столько работа по расчистке предметного поля от заблуждений, сколько обретение (через поиск, через соотнесение разных способов концептуализации) своей собственной «позиции». Критика предстаёт как обобщающий поисковый путь субъекта к собственным, но ранее не доступным, более высоким и совершенным принципам, открывающимся ему через драматическое столкновение исторически сменявшихся друг друга форм познавательной деятельности, а также через синтез и полифоническое сотворчество дополняющих друг друга уровней познания. Самокритичность субъекта в познавательной культуре, его принципиальность и мыслительная обязательность предстают как плод вобранного им в себя опыта общеисторической взаимной критики между различными типами познавательной деятельности, между разными парадигмами. Критика выступает

как необходимая и плодотворная именно для *позитивного* решения проблем.

Посредством сопоставлений можно убедиться, что познавательные задачи, которые требуют для своего разрешения критики именно поисковой, т. е. ведущей к обретению и обогащению субъектом собственной ценностной позиции, с одной стороны, и задачи, познавательный характер которых порождается логикой онтологического общения, – с другой – это или сопряжённые, или переходящие друг в друга, или по сути дела даже почти совпадающие друг с другом задачи. Но, будучи таковыми, они резко отличны от чисто исследовательских проблем, разрешимых в пределах отношений присвоения-освоения, при мотивированности деятельности более или менее своемерными интересами и потребностями. Исследование отличается тем, что вооружает субъекта познавательными результатами, позволяет ему сохранить *ту же самую* онтологическую и аксиологическую позицию, помогает в попытках остаться прежним, но зато лучше и более полно оснащённым возможностями и инструментами (вектор *своецентристский*: к себе и ради себя).

Задачи *искания*, напротив, зовут субъекта отправиться в путь своего становления *иным*, мотивируя это уже *не своемерными интересами, а притягательными ценностями* (вектор *инакоцентристский с доминантой на других и с устремлённостью к другим*). Самое важное и своеобразное как раз и заключается в том, чтобы осмыслить, как сильно изменяется познавательная культура во всех её измерениях и параметрах, когда из атмосферы *своецентристских исследовательских интересов* познание переносится в атмосферу ориентирующих *искание ценностных притяжений*. Тогда-то уже не просто деятельностная и социальная природа познания (имеющая место и в закрытых социумах, при социумо-центризме), но именно *онтологически-общительский характер выходит на первый план и начинает задавать тон*.

Таким образом, человеческое познание как особенная сфера культуры всегда имеет не только социальный и деятельностный характер, но равно и принципиально не покрываемый последним и не выводимый из него *общительский характер*, т. е. имеет онтологически-общительские измерения. Но это не просто вопрос об уточнении концептуального строя наших понятий, ибо онтологическое общение неподводимо под предметную деятельность и

не может быть осмыслено в деятельностной парадигме. Это ещё и нечто гораздо более важное – переориентация способа конституирования познания внутри остальной культуры, его стратегии и конечного, высшего назначения, благодаря которым познание может быть высвобождено из объятий человеческого социально-группового или общечеловеческого своецентризма, из-под установки на покорение мира и господство над ним как над миром объектов-средств, из плена человеческого самоутверждения. И тогда познание в полной мере послужит самораскрытию человечества, принятию им своего призвания в незавершённой встрече с вселенской действительностью на началах неантропоцентризма. Это и приводит нас к проблеме творчества.

ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

1. Насущность креативности

Вопреки звучанию темы данной главы её задача далеко не исчерпывается *соотнесением* сферы познания (включая и научное познание) и специфически творческого отношения субъекта к миру, которое осуществляется далеко не только в познании. Главная её задача в другом – в том, чтобы сосредоточить внимание на проходящих сквозь всю иерархию культурных контекстов *предельных возможностях* и *итоговых смыслах* познавания и творчества (а также на *бесконечных устремлённостях* субъектов ко всё более и более полному претворению этих возможностей) и верно понять их. Обращаясь к такого рода аспектам, следует позаботиться о достаточной степени независимости от «подсказок» со стороны наиболее массовидных фактов и тенденций, от привычного видения творчества извне – с позиций нетворческих. Мы должны обрести ориентированное на бесконечные устремлённости *ценностное* видение. Тогда важно будет увидеть в познании и в творчестве не что-то отделимое от субъекта, от конкретного человека, а то, без чего он не может *состояться* в своём универсальном, смысло-жизненном созидательном признании. Значит, главное и определяющее для нас заключается не просто в соотнесении познания и творчества, а в прояснении того, как может человек по истине стать и быть тем, кем он *должен* и *призван* быть *посредством* познания и *посредством* творчества. Но при этом не может быть и речи о низведении их до уровня *средств* или функциональных инструментов для удовлетворения каких бы то ни было человеческих потребностей, индивидуальных или коллективных. И познание, и творчество всегда есть нечто существенно и принципиально большее, нежели инструмент или средство.

Такой ориентации способствует уже достаточно выявившая себя и продолжающая усиливаться тенденция к *гуманитаризации* всех наук, в том числе негуманитарных социальных наук, естествознания и научно-технического творчества, более того – к их

гуманизации. В особенности это связано с бурной глобализацией проблем науки, технического прогресса, с их экологизацией; постановка под вопрос самого существования человечества на Земле до крайности заострила их.

Это касается не только той всегда имевшей место социальной обусловленности и культурной опосредствованности¹ характера деятельности, её норм и идеалов, её мотивов, которая сказывалась независимо от её осознания и приятия и помимо таковых², но и сознательного включения культурно- и ценностно-определённых ориентаций в научное исследование, в его состав и структуру³. Более того, всё чаще звучат голоса о включении ценностных измерений даже в самый предмет естественнонаучного исследования, например в общей биологии, в истолковании эволюции, в изучении жизни и живого вообще⁴.

В передовых отраслях науки всё настоятельнее проявляется неудовлетворительность прежней, лишь объектно ориентированной научной образованности с её ценностным нейтраллизмом и техницистским настроем на какую угодно приложимость или на безразличие к таковой. Время выдвигает совсем иную задачу: ради осуществления человеком самого себя и своего назначения в качестве общественного субъекта он нуждается в своём развитии как познающий субъект. При этом его культурный мир должен быть всё более насыщен гуманитарным и ценностным содержанием, быть всё более диалектичным.

Почти та же тенденция одновременно и с не меньшей силой выдвигает на первый план предельные возможности и ценностные ориентации творчества как такового, всех созидательных и самосозидательных (обращённых также и на себя) возможностей человека-субъекта. Многократно возрастает риск ценностной неоправданности, в конечном счёте недопустимости человеческой деятельности (а тем более безоглядной активности и готовности

¹ См.: Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 175.

² См.: Идеалы и нормы научного исследования. Вып. 2. Минск, 1981 (статьи А. П. Огурцова, Э. Г. Юдина); гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983.

³ См.: Идеалы и нормы научного исследования. С. 294 – 295 (статья Д. И. Дубровского). Ср.: Наука и культура. М., 1984 (статья А. П. Огурцова); Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания. М., 1984.

⁴ См.: Карпинская Р. С. Биология и гуманизм // Биология в познании человека. М., 1987.

«натворить») в тех родах занятий, которые издревле концентрировали в себе творческие потенции как удел и привилегию немногих. Таковы писатели, поэты, вообще художники всех жанров, изобретатели, оригинальные воспитатели, врачи, реформаторы общественных структур и т. д. Профессиональная форма таких занятий, наделённая «элитарной» исключительностью, ставила созидание в ситуацию трагического разрыва, причём трагического и для них и для всех других, с жизнью огромного множества людей и даже с их собственной жизнью, с нетворческим бытием. Ныне, как никогда прежде, эти занятия явно подлежат строжайшей ценностно-смысловой, критической оценке и нравственно-духовному контролю, притом не по локальным («своим»), а по универсальным критериям.

Однако важнее другое – то, что затрагивает едва ли не всех независимо от профессиональной принадлежности. Дело в том, что ныне практически каждый человек оказывается вплетённым во всё более сложную, иерархизированную и многомерную систему социальных ролей и функциональных связей, многократно пересекающихся друг с другом. В ролевое поведение включается и занимает в нём все большее место то, что формально-инструктивно предписано извне, стандартизировано; в нём всё больше безличных готовых образцов действия и сознания, которые множатся вместе со всевозможным оснащением, техническим, а в тенденции и компьютерным. Нужно стремиться быть всё более высокоразвитой и самостоятельной духовной личностью, чтобы эта оснащённость ролевыми образцами, формами, средствами, эта техницизированность не заслонила предметный смысл дела.

Вместе с тем всё пронизывает институциализация, охватывающая любые процессы выработки социально значимых результатов. То, что ныне называют «научно-техническим творчеством»¹, реально предстаёт как дело громадных коллективных псевдосубъектов, участники которых собраны вокруг комплексных программ. Но чтобы справиться с этой вездесущей институциализованностью¹, с громоздкой ролевой функциональностью и быть всегда на высоте – на *личностно-человеческой* высоте – при выполнении даже и безличных функций, индивид должен обладать гораздо более богатой *надролевой, надфункциональной* сферой. Только в

¹ См., например: *Пигров К. С.* Научно-техническое творчество: Социально-философский анализ. Афтореф. дис. д-ра филос. наук. Л., 1985. С. 21.

ней и может расцветать достаточно высокая степень творческого отношения к миру и самому себе, именуемая *креативностью*¹. Индивид может быть и оставаться человеком в описанных условиях, быть контролирующим их субъектом только при *всё более высоком минимуме* креативности.

2. От творчества в развитии к творчеству в совершенствовании

Вышесказанное в существенной мере получает усиливающий импульс, когда мы обращаемся к исторически насущным задачам перестроечных процессов, к структурным перестройкам, интенсификации социального прогресса, а главное – к подчинению его требованиям культурного, собственно человеческого *совершенствования*. Важно при этом не упустить из виду, что совершенствование не менее (а в известном смысле даже более) радикально отличается от развития, чем последнее от роста, в котором осуществляются преимущественно количественные изменения. Развитие содержит качественные изменения, так или иначе вытекающие из принципиальных возможностей и допустимых состояний саморазвивающейся системы, и целиком протекает в специфичных для неё измерениях. Совершенствование же включает, кроме того, обретение системой или субъектом) и гармонический синтез не охватываемых развитием возможностей – принципиально иных измерений или характеристик. Это связано уже не с развёртыванием имманентных потенций или каких-либо снятых в органической системе содержаний, а с процессами, тяготеющими и устремлёнными к объективному бесконечно удалённому ценностным ориентирам. Но это и осуществимо уже за пределами возможностей какой бы то ни было органической системы².

Решение специфических задач совершенствования в этом более строгом смысле требует от субъектов в максимальной степени как раз таких качеств и поступков, которые не поддаются

¹ Термин «креативность» считается «достаточно устоявшимся» (см.: Хрестоматия по общей психологии. М., 1981. С. 298. Примеч.).

² Отличие гармонически-полифонических связей как более высоких от органически-системных охарактеризовано в статье автора этих строк «Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации» (см.: Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986).

никакой функционально-ролевой и институциональной формализации, алгоритмизации и технизации, включая и компьютерную. Оно требует непрерывного, последовательного и систематического *культурно-социального творчества*: преобразования и созидания беспрецедентных для «предыстории человечества» связей и общения, в том числе и общения глубинного, в бытийной взаимности и сопричастности всех каждому и каждого всем. Трудную и тонкую работу человеческого совершенствования способен выполнять лишь тот, кто сам совершенствуется, работая над собой, кто достигает всё более высоких уровней креативности.

Мы видим, с одной стороны, чрезвычайно насущную необходимость в высокой, диалектической познавательной культуре, с другой – в высоком уровне креативности. Всё это как раз и выдвигает проблему предельных потенций познания и творчества, их итогового человеческого смысла, который, хоть и неявно, пронизывал всю историю.

При избранном нами ракурсе рассмотрения особенно важно избежать опасности соскользнуть в субъективизм, подменяя те или иные объективно сущие *субъектные* содержания, в том числе и аксиологические, какими-либо субъективно-предвзятыми предпосылками. Мы не должны заранее окрашивать предмет в «нужный», «потребный» цвет, подменяющий его универсальный смысл социально престижной оценкой. Известно, что и познание, и творчество, особенно *научное* познание и так называемое *научное* творчество (креативность в науке), чрезвычайно отягощены такого рода подразумеваемыми предпочтениями и престижными оценками в ходячих житейских представлениях о них. Но, увы, не столь уж редко такие представления переходят в сферу преподавания, во вполне академические сочинения¹ и в самосознание многих. В противовес этому следовало бы постараться не принимать никаких подобных предпочтений и престижных оценок и расчистить от них поле для поискового размышления. Последнее становится собственно философским только тогда, когда оно включает в себя *критику* познания и *критику* творчества, вернее, критику когнитивных и креативных устремлений индивидов, а может быть, и всего человечества в свете ценностного смысла совершенствования – назначения человека во Вселенной, в универсальном космогенезе.

¹ «Наука является высшей формы творчества... Наука есть самое могучее духовное орудие человека...» (Гиргинов Г. Наука и творчество. М., 1979. С. 67).

3. Подводимы ли познание и творчество под категорию деятельности? Запороговое как виртуальное

Ныне всё ещё часто верят в то, что всякое возрастание научной образованности само по себе – безусловное благо и верный показатель, своего рода гарант общего подъёма и расцвета человека. Ведь «знание – сила», сказал ещё Фрэнсис Бэкон! Не менее часто считают самодостаточной и самооправданной способностью к внешне продуктивной *оригинальности* в какой-либо области науки, техники, искусства, что отождествляется с творчеством вообще. Ради увеличения этих-то способностей, согласно этому умонастроению, ничего не жалко если не принести в жертву, то по меньшей мере взять в качестве подчинённого средства, орудия, инструмента. Безграничное наращивание таких сил-способностей кажется достойным возведения в самоцель, в нечто не зависимое ни от каких более высоких критериев, безотносительное к любым мерилам или ценностям. Такую «творческую» принимают за нечто само по себе обладающее своего рода абсолютной ценностью. Носители этого умонастроения, видимо, не ведают того, что при современной катастрофической глобально-экологической ситуации оно не только губительно, но и самоубийственно.

Никакие способности и силы, никакое их развитие не могут возводиться в самоцель и самооценку, безотносительно к объективной диалектике Вселенной. Чем продуктивнее, чем действительнее они, тем на самом деле строже ответственность за то, посвящены они или не посвящены чему-то более высокому – критериям человеческого призвания.

В своё время И.-В. Гёте заметил, что нет ничего хуже деятельного невежества. То же самое можно было бы сказать и о практическом рутинёрстве, активно противящемся любому поиску и творчеству. Но всё же степень вреда от активной некомпетентности или рутинёрской инертности сравнительно ниже, чем от «творчески»-продуктивной активности, которая отлично «вооружена» богатством образованности и научно-теоретической подготовки. Активность, небесталанная в творческой изобретательности, исследовательской находчивости, оригинальности, гораздо опаснее, если она при этом беспринципна и глуха к абсолютным ценностным мерилам диалектики, т. е. духовно ущербна. Чем она *сильнее* теоретически и творчески, тем она страшнее.

Если в такого рода дисгармониях мы усматриваем нечто крайне тревожное, то мы обязаны найти и осмыслить ориентации, противостоящие им. Задача заключается в том, чтобы преодолеть уродливый разрыв между деятельными когнитивно-креативными *силами* (культурой как «мерой присвоенности-освоенности») и духовными высшими *ценностями* (культурой как «мерой самопосвящённости») и подчинить первые вторым.

Прослеживая соотнесённость познания и творчества, надо чётко представлять, *внутри какой именно сферы* обе соотносимые реалии обретают неотъемлемо присущий каждой из них, но не слишком отвлечённый, т. е. достаточно содержательный, «общий знаменатель». Это должна быть не формальная рамка, а содержательная целостность, которой в равной мере принадлежали бы реалии и которая тем самым позволяла бы сопоставлять их даже в самых, казалось бы, разноразмерных и далёких от совпадения параметрах.

Если судить по имеющейся у нас литературе, то скорее всего многие авторы назвали бы в качестве такого «общего знаменателя» *предметную деятельность*. Вместе с тем нашлось бы немало и таких авторов, которые сочли бы вполне удовлетворительным и уместным методом для соотнесения познания и творчества, исходя из предметной деятельности, метод *восхождения от абстрактного к конкретному*, от всеобщего к особенному. При этом имелось бы в виду, что предметная деятельность как таковая, как всеобщее основание, позволила бы путём последовательно конкретизирующего движения прийти, отправляясь от неё, к раскрытию главнейших её особенностей, как специфически познавательных, так и специфически творческих. Стало быть, предполагалось бы, что не только познание во всех его проявлениях, но и творчество целиком и полностью подводимы под категорию деятельности и представимы в качестве её (деятельности) своеобразных модификатов, или порождений, всеобщего деятельностного начала.

Прежде всего ответим на вопрос: подводимо ли познание под категорию деятельности? Разумеется, речь идёт не о том ущербном толковании последней, когда она сводится лишь к субъект-объектному отношению и не несёт в себе ничего сверх того, но о более полном понятии деятельности, включающем в себя также и междусубъектный её характер, принципиально несводимый к субъект-объектному отношению. Но междусубъектный характер,

имманентно присущий деятельности, – это далеко не всё содержание междусубъектного отношения как именно отношения, претворяемого, в частности, в *глубинном*, онтологическом общении. Поэтому познание – напомним этот вывод¹ – имеет не только деятельностьную, но, по мере перехода на высшие и духовно содержательные его уровни, также и *общительскую* природу. Познание находит в общении как самостоятельном и более высоком, междусубъектном принципе не менее важную основу, нежели в деятельности. Тем не менее если брать преимущественно современное научное познание, поскольку в нём задаёт тон *объектная* ориентированность, то применимость к нему принципа деятельности далеко ещё не исчерпана².

Иначе обстоит дело с собственно творчеством, если только брать его не собирательно, не как совокупность косвенных проявлений симптомов (о которых трудно сказать, где они не проявляются так или иначе), а как фундаментальное отношение субъекта к миру и к самому себе. Для этого отношения всё сущее в мире могло бы быть и иным, всё проблематизируемо – в субъекте и вокруг него, в предметах-продуктах его жизни. Для него что бы то ни было выступает как могущее быть преобразованным и преображённым, *созданным иначе*, переустроенным ради лучшего соответствия ценностным критериям созидательства. Это отношение – возрождающее или устремлённое к возрождению всего бытия. Лишь одним из его проявлений, но – заметим это! – отнюдь не обязательным, не всегда необходимым является какое-то новое конкретное *приращение* к прежнему бытию или хотя бы к прежнему знанию.

Если фундаментальное креативное отношение субъекта к миру и к самому себе действительно приемлет мир как воссоздаваемый и преобразимый, то оно включает также присоединимость к этому бытию (и знанию) некоего дополнения или восполнения сравнительно нового, небывалого результата. Но обычно внимание сосредоточивают только на внешней результативности – на феномене «оригинальной продуктивности», не умея увидеть в нём лишь *продолжение креативного отношения ко всему тому массиву заставаемого бытия и знания*, которое уничижительно именуют

¹ См. главу 6 «Познание, деятельность общения» в данной книге².

² См.: Деятельность: Проблемы и перспективы. М., 1990³.

«старым». К сожалению, именно в этой результативности и видят обычно *необходимый* «признак», или показатель, творчества. Но ещё печальнее, что в нём усматривают также и *достаточный* показатель креативности. На самом же деле только из существования фундаментального обновляющего и как бы заново воссоздающего бытие реального отношения в принципе вытекает возможность «оригинальной продуктивности», а постольку, хотя бы в первом приближении, и его объяснимость.

Конечно, критиковать «оригинальную продуктивность» нелегко, потому что она защищена и подкреплена довольно стойким и влиятельным житейским предубеждением. Критика последнего невольно даёт повод подозревать, будто за нею стоит стремление антиновационное, консервативно направленное, традиционалистское. Такое ложное подозрение естественно в силу бытующей альтернативности между стремлением к упрямому сохранению былого во всей его фактичности и обязательному отходу от всего былого, его отвержению ради негативной новизны; третьего якобы не дано. Таково следствие непонимания того, что фундаментальное настоящее креативное отношение начинается и адекватно осуществляется только *по ту сторону* этой альтернативности вместе с присущими ей полюсами. Этому отношению одинаково чужды и пристрастие к неизменности, закоснению, традиционализму (что, однако, далеко не то же самое, что *живые традиции*), т. е. к субстанциалистской установке на приковывание себя к миру, каков он по сути его окончательно и неколебимо *есть*, с одной стороны, и пристрастие к новизне во что бы то ни стало, к погоне за *своей*, индивидуальной или групповой, *самооригинальностью*¹, т. е. к антисубстанциалистской установке на бунтующее противление миру, каков он есть, – с другой.

Подлинная креативность мотивирована вовсе не *самооригинальностью*, не стремлением к новизне ради новизны, а верностью *первооригинальности*, т. е. историческим и универсальным первоистокам, а тем самым и тому абсолютному *ценностному* итоговому *смыслу* всякого осуществлённого и неосуществлённого сущего. Поэтому всякое бытие таит в себе то, что достойно бережного и

¹ Девизом креативности могли бы послужить слова В. А. Моцарта из его знаменитого письма: «Я не ищу оригинальности» (цит. по: Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970. С. 20).

благодарного продления, требующего восстановительных усилий, исправляющих прошлое как искажавшее или обесмысливавшее его, одновременно взывая к нашему стремлению внести в него радикальные нововведения.

Спрашивается, подводимо ли так понимаемое креативное отношение под категорию деятельности или нет?

Деятельность есть единство противоположностей – опредмечивания и распредмечивания, – но между этими двумя сущностными процессами есть важная логическая асимметрия: только второй процесс воспроизводит и переводит из потенциального состояния в актуальное все прошлые предметные достояния, и только он позволяет пополнять деятельностную сферу относительно новым, обогащающим её предметным содержанием. Только распредмечивание размыкает деятельностный круг. Однако на каждой по-своему ограниченной исторической ступени развития и совершенствования человечества и каждого человека (индивидуально пройденная лестница по своему составу может сильно расходиться с общественной) возможна лишь соответствующая ей, столь же *ограниченная степень доступности* действительности для распредмечивания её человеком. Как бы ни были велики достижения, всегда найдутся и такие уровни самой действительности, которые из-за их ещё большей сложности окажутся пока ещё запредельными, непосильно трудными для адекватного проникновения в них человеческой деятельности и познания. Такие содержания, до поры до времени остающиеся исторически недоступными, лежат по ту сторону *порога распредмечиваемости*.

Совокупность таких не поддающихся распредмечиванию содержаний образует *запороговую* сферу действительности, которая конечно же не локализована лишь пространственно, не отделена чёткой границей, но пронизывает собой все явления допороговой, доступной сферы, согласно верному принципу, сформулированному ещё Анаксагором: «Всё во всём»¹. Запороговые факторы присутствуют вокруг нас, а также и внутри нас, пронизывая собой всё наше существо, вопреки иллюзии, будто в нас наличествует только то, что мы практически контролируем и знаем. Особенно

¹ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 320 – 321. Ср.: Он же. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 497.

важно, учитывать реальное существование до поры до времени не распредемечаемых и не могущих стать ни понятными, ни даже известными нам более сложных уровней внутри нас самих. В этом отношении человек не составляет исключения из универсального правила о неисчерпаемости действительности в глубину. В человеке таится недоступное ему, более того, виртуальное его бытие, дремлющие потенции его жизни и ещё не осознанные им возможные дарования.

Из сказанного должно быть понятно, что запороговое, виртуальное бытие субъекта на каждой исторической ступени не входит в сферу его деятельности, а поскольку «человек видит в мире и в людях предопределённое своею деятельностью»¹, постольку не входит и в его познание. При этом необходимо различать весьма существенный неосознаваемый и неартикулируемый состав деятельностного процесса вообще, познавательного в частности (неосознаваемые социальные, психологические и культурные факторы, предпосылки, мотивации и т. п.), с одной стороны, и запороговое, виртуальное содержание, – с другой. Первый, хотя и неявен, всё же *может* в принципе быть выявленным при ином направлении деятельности или для иной деятельности, тогда как второе на данной ступени *не может* войти в деятельность ни при каком её повороте или перестроении. Первый – это потенциальное, но актуализуемое содержание, второе – неактуализуемое, виртуальное. Когда А. А. Ухтомский напоминает нам о бесценных областях реального бытия, проходящих мимо наших неподготовленных ушей и глаз, если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны², он не проводит такого различения и фактически ведёт речь *сразу* и о том, и о другом. Нам же здесь принципиально важно выделить запороговую, виртуальную область для чёткой постановки проблемы сдвига пороговой границы в креативном процессе. Креативность невозможна, если не происходит сдвиг порога распредемечаемости, и притом достаточно радикальный. Чем выше нечто по сложности, по совершенству, а следовательно, и по ценности для нас, тем более вероятно, что оно ещё надолго остаётся запороговым.

¹ Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнание. Сб. 10. М., 1973. С. 383.

² См.: Там же.

Собственно, креативность есть не деяние, а *прежде всего* такое своеобразное отношение – *отношение по преимуществу!* – в которое человек вступает не столько своим деятельностным, допороговым бытием, сколько своим бытием запороговым, виртуальным, вступает в соприкосновение (а может быть, и в сопричастность) не только с допороговыми, а и с запороговыми содержаниями мира. То, что недоступно и невозможно для деятельности (сколь бы творческой она ни была!), то в некоторой *мере* возможно и доступно для фундаментального отношения. Но эта мера уже совсем иная, ибо она возникает не имманентно, не как плод односторонних человеческих усилий и уровня развитости сил субъекта и совершенства его личностного мира, а в силу глубинного взаимообщения, логики свободного междусубъектного полифонирования, или гармонического состояния взаимной сопричастности. Когда осуществляется встреча, тогда и к сдвигу порога распределчиваемости пролагается путь именно как *дар встречи*. Это в нём исходно и первично. Элемент же одностороннего *деяния* в нём вторичен и производен.

Вглядимся в реальные черты *развития* знания, особенно научного, на всех его уровнях – от наблюдения и описания до развёртывания серий теорий, наконец, при введении новых исследовательских программ и даже больших научных парадигм (программ в более широко объемлющем смысле). Начнём с наблюдения. Сколь ни велика роль предсказаний новых фактов более или менее теоретическим или концептуально-объяснительным путём, всё же неизмеримо важнее бывает суметь их именно наблюдать. Чрезвычайно значимы всякий раз бывали и будут те парадоксально новые факты, которые приносили с собой потрясение здания науки и вносили сильнейшую освежающую струю в познавательную атмосферу целой культурной эпохи. Однако сам по себе объективный состав парадоксально нового факта не получает «права голоса», звучание он получает лишь при адекватной его регистрации и хотя бы эмпирически-мыслительном соотнесении с имеющимся знанием, достаточно понятийно грамотном, чтобы воспринималась его парадоксальность, а сам он оказался приемлемым.

Если факт чрезмерно парадоксален и выходит за границы приемлемости в данном обществе с его познавательными парадигмами, то он выталкивается за границу данной формы познания, в частности сферы науки. Он либо полностью игнориру-

ется, либо, если и фиксируется, то не благодаря, а вопреки познавательным канонам эпохи, а именно как ещё не подлежащий специфически познавательной обработке *общекультурный* факт. Таковы, например, факты, выявляющие высшие потенции духовно-нравственной жизни – преданность, верность, агапическое сострадание, – перед которыми научное познание (не ослепшее до степени фанатизма от сциентистских крайностей и идеологии «науковерия») скромно и смущённо отступает, догадываясь о своём несовершенстве. Так или иначе, но резонно поставить вопрос: не должен ли всякий достаточно *креативно значимый* факт быть *не только* фактом для познания, а и фактом общекультурным?

4. От креативно значимого факта к креативной задаче. Критика метода восхождения

От чего в самом познании зависит восприимчивость к фактам парадоксально необычным, таящим в себе креативные возможности? Способность наблюдать и регистрировать повышается и становится более открытой к факту благодаря воспитывающему влиянию совокупной культуры как целого, особенно её ценностных смыслов. Но познающий субъект должен быть подготовлен к тому, чтобы расширить рамки именно познавательной приемлемости: он должен иметь минимум способности быть в состоянии ожидания неожиданного и улавливать непривычно и сверхобычно новое значение и звучание факта. А это зависит от широты его эмпирически-описательных мыслительных сетей и «узости» их понятийных ячеек. Стало быть, это требует методологической грамотности мышления, но последняя на эмпирическом уровне зависит от того, насколько она впитана субъектом на уровне объяснительно-концептуальном, теоретическом и, далее, на истолковательном. Значит, вопрос о развитии знания перерастает в вопрос о развитии его в ходе понятийно-концептуализирующей и истолковывающей деятельности, совершаемой как внутри тех систем, в которые рационально организуется знание, так и в процессах, происходящих между системами.

Сначала обратим внимание на самый жёстко-формальный способ организации знания – дедуктивный. Многим казалось, будто он исключает какое бы то ни было приращение знания и обрекает на тавтологичность, ограниченную развёртыванием того,

что заложено в посылки. Это, однако, встречало возражения¹. Небезынтересны в этой связи разные доказательства обязательного приращения информативности при формально-логических процедурах. Если же взять эту тему шире, то, поскольку дедуктивную работу позволительно уподобить работе своего рода *машины*, следует видеть не только автоматизируемые аспекты, но и функции наладки и коррекции «машины», а последние в любой момент могут потребовать чисто человеческой способности отнестись к ней как создаваемой заново, как если бы она впервые изобреталась², т. е. быть на высоте положения её первого творца, её автора. Отсюда следует, что и формально-дедуктивная организация знания не может бесперебойно действовать и существовать без некоторого проявления и преломления субъектной креативности. Однако само по себе, т. е. изолированно взятое, дедуктивное движение, хотя незаменимым образом и *служит* развитию знания через его строгую экспликацию, вовсе не осуществляет это развитие внутри себя.

При содержательно-системном построении научного знания, что, разумеется, вовсе не исключает формализмов, а даёт простор для включения их в его состав в качестве аппарата, неодинакового на разных его уровнях, имеет место явное взаимопроникновение и синтез индуктивных и дедуктивных процессов, а благодаря этому и внутрисистемное развитие знания. Тем не менее любая система знания может играть понятийно-конструктивную, объяснительную, предсказательную и специально-методологическую функции только при сохранении и соблюдении тех *ограничений*, в рамках которых она только правомочна, будь она теорией в строгом смысле или познавательной концепцией вообще. Соблюдение ограничений не позволяет системе знания вместить в себя содержание большее, нежели позволяет косвенное, заведомо одностороннее и абстрактное преломление той креативности субъекта, которая всегда предполагается, но никогда не входит целиком во внутрисистемное развитие знания.

¹ Возражения со стороны Б. С. Грязнова см.: Позитивизм и наука. М., 1975. С. 87, 88.

² Даже «когда я повторяю усвоенное доказательство... я по меньшей мере самостоятельно создаю его всякий раз, когда мне приходится его повторять» (Пуанкаре А. Математическое творчество // Он же. О науке. М., 1983. С. 311).

Когда мы переходим от того, что происходит внутри системы знания, к совокупности таких систем и к их взаимодействиям, поле для содержательных процессов расширяется, но ещё не принципиально. Находиться в достаточно тесном познавательном взаимодействии и конструктивном взаимообмене могут только такие концепции и теории, которые объединены между собой общими основаниями – исследовательской программой или, что гораздо шире, научной программой в смысле П. П. Гайденко¹, – общими познавательными идеалами и нормами, особенностями стиля мышления. Парадигмы здесь не подлежат проблематизации, постоянно подразумеваются в качестве предпосылок и тем самым тоже выступают как ограничения, принятие которых есть условие продуктивной научной деятельности познавательного сообщества или условие преемственности этой деятельности во времени.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному также не составляет исключения из этого правила. Он всецело сохраняет в качестве непроблематизируемой предпосылки своё исходное начало (в более специфическом случае – «клеточку»). Это верно как для процесса развёртывания одной понятийной системы, которая объёмлет ряд надстраиваемых друг над другом малых теорий², так и для последовательности, или «серии», теорий в их историческом следовании в рамках одной определённой традиции и исходя из одного определённого основания. И в том и в другом вариантах развитие знания имеет свои ограничения, принципиально не переходимые самим этим методом.

Процесс восхождения в его развёртывании выступает как многократное последовательное «вычерпывание» из предметного поля всё нового и нового дополнительного предметного содержания, носящего индуктивно-исторический характер, причём это позволяет кое в чём корректировать логико-теоретическое движение. Перед нами, несомненно, процесс *развития* знания, развития, которое тем и отличается от простого роста, что полностью не может быть предзаложено в исходном начале, но вместе с переходом на каждую новую ступень присоединяет к нему некое дополняющее его, соподчинённое ему «малое начало». В этом смысле мож-

¹ См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

² Эскиз «синтетической» сложной системы, объёмлющих последовательность малых систем, дан в нашей статье «К вопросу об условиях познания диалектического противоречия» (см.: Философские науки. 1964. № 6. С. 171).

но было бы сказать, что процесс восхождения имеет целую *цепь начал*. Стало быть, здесь конечно же не может не быть приложения для креативных способностей субъекта. Однако радикальный вопрос заключается в том, *находит ли всю полноту* осуществления креативное отношение или хотя бы деяние, или это всё-таки лишь некоторое косвенное, хотя относительно более яркое, *проявление и преломление* такого отношения.

Если забыть об ограничениях, в рамках которых возможно восхождение от абстрактного к конкретному, то возникает видимость, будто тут происходит настоящее претворение самого творчества и его «всеобщей логики», перед светом которой, наконец, пали все его загадки и тайны. Но мы не имеем права закрывать глаза на названные ограничения, на то, что в рамках метода восхождения синтез, включение исторического содержания и возможные коррекции процесса совершаются только при условии сохранения в неприкосновенности исходного начала, с которым строго соподчинены все дополнительные присоединяемые «малые начала» (вся их «цепь») и которое *задаёт* для всего процесса логическое пространство и направление исследования. Существенно инородные содержания и направления познания не только не поддаются включению в процесс восхождения, но и не могут вступать с ним в своего рода «диалог» или тем более в полифоническое взаимодействие. Ход восхождения подчинён неколебимому «авторитету» принятого начала, задающего «конец» исходного понятия¹.

Указанные ограничения не могут быть полностью преодолены чисто субъективно – путём повышения искусства владения этим методом или его «редактированием». Ибо по сути своей они идут не от познания, не от субъекта, а от ограниченности самого того объективно существующего *типа* систем, которым – в качестве теоретической реконструкции – адекватен этот метод. Это не что иное, как *органические* системы, фундаментальной сущностной характеристикой которых должна быть признана *логика снятия* (и *только* снятия). Последнее означает, что такого рода системы исключают какое бы то ни было инородное бытие внутри

¹ На эту ограниченность, из-за которой метод восхождения мало пригоден в философии, обратил внимание В. С. Библер (см.: Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975. С. 14 – 26).

них, кроме так или иначе снятого, обращённого в их собственный внутренний «момент» или продукт и воспроизводимого именно в таком качестве.

Приемлемо для органической целостности и уместно в ней только то, что поддаётся такой ассимиляции её, а что не ассимилируется в снятом виде, то отбрасывается или даже активно разрушается! К той действительности, которая не может быть ни ассимилирована, ни разрушена, всякая органическая система глуха и слепа – там для неё начинается «ничто». В этом состоит онтологический предел допустимого для всякой органической системы и обнаруживается не только её неизбежная *конечность*, а и *замкнутость*, зависимость от исходного начала. Именно в этом коренится также и принципиальная ограниченность адекватного ей метода реконструкции – метода восхождения от абстрактного к конкретному. Но креативное отношение, а следовательно, и деяние, на своей собственной основе осуществляющееся, имеет место только там, где допустима полифоническая встреча и взаиморефлексия сколь угодно разнородных и разноуровневых содержаний в их *ничем не снятой* самостоятельности и своеобразии. Для креативности необходима и важна встреча разных начал, различных образцов-парадигм, причём как общекультурных, так и специфически познавательных. Следовательно, креативное отношение не находит места ни в какой органической системе, сколь бы сильно последняя ни была «заинтересована» в творчестве, в его применении или его косвенных проявлениях. Поэтому развитие знания путём метода восхождения даёт простор только для некоторых аспектов творчества, но отнюдь не для собственно креативности.

Наконец, обратимся к тому наиболее интенсивному процессу преобразований оснований познания, стиля мышления, норм и идеалов его, который происходит в кризисно-критические периоды. Тогда ставятся под вопрос все принятые парадигмы. Тогда совершается переплавка даже самых твёрдых, устоявшихся начал познавательной, а может быть, и не только познавательной культуры. Так или иначе в благоприятных и стимулирующих или, наоборот, в неблагоприятных и противодействующих социальных обстоятельствах субъект выходит в межпарадигмальное культурное пространство, где действуют предельные потенции познания. Последние характеризуются незавершённой перспективой и поэтому не могут вписываться в какую-либо одну-единственную

парадигмально определённую, конечную органическую систему. Излишне говорить о том, что и здесь предполагается столь же интенсивное проявление творчества и даже самой креативности субъекта. Но достаточно ли этого чисто познавательного поля применения в его наиболее широком и глубоком раскрытии для осуществления креативного отношения?

Весьма симптоматичны свидетельства на сей счёт тех, кто сам несомненно принадлежит к числу выдающихся творческих талантов, именно в познании себя проявивших. Начнём с математика, обладавшего весьма сильной методологической рефлексией, с Анри Пуанкаре. «Бессознательное или, как ещё говорят, подсознательное “я” играет в математическом творчестве роль первостепенной важности», – заключает он свои размышления на эту тему. Вместе с тем он полагает, что это выполняющее первостепенную работу, но недоступное самосознанию «я» по своему уровню «нисколько не “ниже”, чем “я” сознательное... Оно лучше умеет отгадывать, чем “я” сознательное...»¹. Непосредственно к этой позиции примыкает и Жак Адамар, обращающий особое внимание на внемыслительное (внерациональное) и бессознательное вызревание всякой собственно творческой идеи – «инкубацию»².

Принципиально важно, что эти творцы науки, а также А. Эйнштейн, М. Планк и многие, многие другие отмечают не просто выход за пределы сознаваемого когнитивного процесса в некий несознаваемый, тоже чисто когнитивный, потенциальный его подслон, но нечто большее – выход в сферу с радикально иными культурными измерениями: эстетическими либо вообще духовно-ценностными. Эти и подобные им свидетельства³ поддаются истолкованию как указующие на «надсознательные», точнее сказать, *запороговые* потенциалы субъекта. Это значит, что, восходя к

¹ Пуанкаре А. Математическое творчество. С. 316.

² См.: Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. С. 33, 114.

³ Такого рода материал см.: Научное творчество. М., 1969; Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971; Творческий процесс и художественное восприятие. Л., 1978. См. также ряд специальных науковедческих и историко-научных работ Н. И. Родного, М. Г. Ярошевского, Я. А. Пономарёва, Б. А. Фролова, М. С. Бернштейна, особенно обзоры А. Н. Лука, опубликованные в виде четырёх книг под названием «Проблемы научного творчества» (Вып. 1 – 4. М., 1982, 1983, 1985).

своим предельным когнитивным потенциям, субъект не может остаться только в них, но одновременно по необходимости вступает в креативное отношение к действительности, включая и запороговые слои своего бытия.

Выше говорилось, что творчество, *прежде* чем обладать продуктивной оригинальностью, должно быть собственно креативным *отношением* к действительности. Таково отношение к ней как к создаваемой заново, как к ещё не разделённой на былое и небывалое, на старое и новое, как обладающей глубинной целостностью, неисчерпаемой диалектичностью, таящей в себе и абсолютные ценностные измерения. Теперь мы видим, что собственно креативное отношение в отличие от творчества как деяния не только не подводится под категорию деятельности, но даже и его осуществление и проявление в творческом деянии не таково, чтобы имело смысл подводить последнее под категорию деятельности.

Важно не то, что творческое деяние есть «частный случай» предметной деятельности вообще, а совсем другое: не из деятельности и не из её всеобщей природы вытекает возможность творческого деяния, а, *наоборот*, именно *благодаря до-деятельностному и над-деятельностному креативному отношению становится возможным производное от него творческое деяние, а потому и деятельность вообще* во всех её особенных формах и проявлениях. Не деятельность порождает из своей сферы творчество, а, наоборот, собственно креативность как над-деятельностное отношение, в котором участвуют запороговые содержания и самого субъекта, и внечеловеческого мира, порождает всё новую и новую деятельность, раскрывая субъекту прежде недоступные ему уровни бытия, сдвигая шаг за шагом порог распределчиваемости. Вся без исключения допороговая сфера образовалась исторически только благодаря такой ведущей или первичной роли креативности.

5. Общение и креативное отношение как противоположное познавательному

Пониманию изложенного выше тезиса может способствовать то, что и в познании, поскольку оно обладает также общительской природой, и вне его, в иных сферах культуры, особенно в культуре глубинного *общения*, как раз и находит себе место, хотя далеко не явно и не очевидно, креативное отношение как отношение обще-

ния¹. Таково состояние онтологической встречи – встречи между субъектами, в которую они вступают также и запороговыми друг для друга содержаниями своей субъектности и своих предметных миров. Отсюда должно быть понятно ключевое значение глубинного общения, но это совершенно особая, самостоятельная тема.

В свете сказанного выше очертим те характеристики познания и творчества как таковых, в которых они по их предельным потенциям и реализующим эти потенции устремлениям ориентированы даже противоположным образом. Тогда, как можно надеяться, мы обретём возможность лучше уразуметь их взаимопроникновение, специфическое единение друг с другом.

Познание как деятельность и как отношение почти всегда, если не считать некоторых крайних случаев, имеет дело не только с девственной природой и вообще миром, каким мы его застаём, но на каждом существенном шагу и с действительностью, опосредствованной деятельностью, с искусственным миром культуры и преобразованной, хотя и далеко не всегда разумно, природой. Тем не менее по своим предельным потенциальным устремлённостям оно призвано дать максимальную *истину* о любом предмете вне зависимости от того, создан он или нет, т. е. узнать, объяснить и понять сущее именно как сущее в его собственных объективных тенденциях, безотносительно к созиданию. Этого не отменяют и временные тенденции: былое, настоящее и предсказуемое сущее как категорически такое, какое оно, так сказать, «получается», или «получалось», или будет, возможно, «получаться» само по себе.

Следовательно, познающее мышление ставит субъекта как *решателя* познавательных задач в такую позицию, для которой даже и искусственно созданное бытие *принимается и рассматривается так, как если бы оно было никем не созданным*. Всё субъектное объективируется наряду с внесубъектным сущим, и все последствия субъектного созидания принимаются как вписанные в остальную действительность, *наравне с нею*. Таково условие объективности во что бы то ни стало: всё есть не что иное, как предмет возможного познания в пределах, очерчиваемых порогом распределённости, т. е. в допороговой сфере.

¹ Общение обозначают иногда не слишком удачным термином «диалог». Удивительно при этом, что, подхватывая идею о «диалогичности творчества», нередко продолжают держаться того мнения, что творчество есть не что иное, как синтетический «атрибут деятельности».

Творчество, напротив, радикально отличается как раз тем, что по своим предельным потенциям и реализующим его устремлённостям даже всё то, что никак ещё не опосредствовано человеческой деятельностью и пока ещё не может быть ею воспроизведено, оно принимает так, как если бы вся действительность всегда поддавалась воспроизведению заново. Более того, в меру человеческой посвящённости абсолютным ценностям и в меру подведения действительности под них (а это гораздо шире и глубже меры сил для овладения ею, или распредмечивания) собственно креативное отношение на самом деле принимает эту действительность такой, как если бы она могла быть заново порождаемой, правда, не самим человеком, а при его участии, при его интимной глубокой сопричастности. Здесь всё сущее – былое, настоящее и грядущее – выступает не как категорически такое, как оно «дано», но «под вопросом», всецело проблематизированно и проблематично. Бытие повсюду всегда чревато ценностно-смысловой необходимостью должного обогащения или дополнения, внесения в него чего-то существенно *иного*, т. е. чего-то такого, что *вовсе не могло бы возникнуть стихийно* из спонтанного продолжения наличных тенденций, без участия созидательной субъектности.

Весь мир для креативного отношения предстаёт как в себе самым незавершённый, неполный, недостроенный, и именно с позиций этого отношения субъект берёт на себя обязательство и решимость устремлённо *строить мир дальше* и, быть может, лучше, чем если бы он был по-прежнему предоставленным самому себе. Отсюда вырастает и способность к коренным новообразованиям в мире, но, разумеется, отнюдь не ради корыстно-человеческой пользы и не ради своемерной «самооригинальности», а лишь ради всей вселенской, беспредельной объективной диалектики как диалектики вечного совершенствования, космогенеза. Созидание человеческой культуры достойно быть посвящённым не локально-земным заботам, а всекосмическому её смыслу, как в музыке И. С. Баха. Однако это было бы практически невозможно, если бы субъект не вступал в креативное отношение всем своим реальным бытием, включая и запороговое, виртуальное. Всё существо человека, ведомое ему и неведомое, доступное и недоступное, сущее и могущее возникнуть, вступает в глубочайшую сопричастность и приобщённость к бытию, погружается в него, отдаётся ему:

Единое пространство там, вовне,
и здесь, внутри. Стремится птиц полёт
и сквозь меня. И дерево растёт
не только там: оно растёт *во мне*.
И всё живёт слиянностью одной.
Так знай же: нет преграды для души.
Неслышанная даль с тобой сольётся,
и голос твой, что прозвенел в тиши,
в тех звёздах отдалённых отзовется¹.

Недоступное человеку содержание бытия приоткрывается ему, проблематизируется и выступает как «поставленное под вопрос» лишь тогда и в той мере, в какой *сам* человек «ставит себя под вопрос», расплавляет в себе всё затвердевшее в инертной категорической определённости до подвижности огненной плазмы:

...О, пусть вдохновит тебя пламя,
где исчезает предмет и, обновляясь, поёт...
Сам созидающий дух, богатый земными дарами,
любит в стремлении жизни лишь роковой поворот².

Только отдаваясь этому огненному потоку обновления своими запороговыми слоями бытия, субъект обретает возможность приобщиться к чему-то запороговому в беспредельной и неисчерпаемой действительности. Креативное отношение, следовательно, есть прежде всего не мыслительно-когнитивное, а *бытийное* отношение.

Итак, взятые в своих конечных, предельных итогах когнитивная и креативная устремлённости резко, антиномически расходятся между собой. Первая берёт мир, предуготованный кому бы то ни было и заставаемый человечеством (и любым субъектом) таким, каков он есть, как бы кристаллизуя его. Вторая, напротив, берёт мир не обязательно таким, каким она его застаёт, но могущим быть *и иным* в сколь угодно глубоких своих характеристиках. Повсюду она видит мир как чреватый своей радикальной *инаковостью*, обновляемостью, как бы «декристаллизуя» его, расплавляя в потоке порождения заново. Она принимает его так, *как если бы он создавался заново*, даже если и не вносит в него ничего нового.

¹ Рильке Р. М. Лирика. М.; Л., 1965. С. 222, 227.

² Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 307.

Первая ищет и находит завершённость даже там, где, для того чтобы её найти, приходится предварительно выполнить завершающую работу¹. Вторая, напротив, ищет и находит незавершённость даже в самом, казалось бы, законченном бытии. Так, даже задачи сохранения былого, сбережения наследуемого содержания поднимаются на уровень как бы его порождения. Первая звучит как голос упрямых фактов и законов мира. Вторая зовёт к великому беспредельному строительству, к созиданию всего того в космогенезе, для чего нужны руки, ум, вкус и, главное, небезадресная совесть человека-субъекта.

6. Особенность креативной задачи в отличие от познавательной

Рассмотрим специально, как соотносятся между собой *специфические* для познавательного и креативного устремлений *проблемные задачи*. Познавательная задача может включать в себя в той или иной степени подзадачи, сравнительно более частные и особенные (эмпирически-описательную, сравнительную, классификационную, теоретически-объяснительную или иную концептуальную, типологическую, ретро- и предсказательную, критико-рефлексивную, герменевтическую и т. п.), но в своём наиболее общем и чистом виде она разрешима посредством выработки мышлением того или иного типа знания о *предуготованном* предмете. Эта задача всегда *небеспредметна*, хотя сам этот предваряющий даже её постановку предмет может в весьма различной мере включать плоды выделяющей его, оформляющей и вносящей конструктивное дополнение в него предметной деятельности. Спрашивается: может ли познавательная задача, оставаясь таковой, требовать большего, чем то или иное преломление и применение творческих способностей, а именно осуществления самого креативного отношения внутри её собственного содержания? Может ли она сама быть также и *креативной задачей*?

¹ В процессе понимания субъект, чтобы понять некоторое произведение, должен достроить его или дать его модифицированное прочтение; но всё же здесь цель – лишь максимальная верность первичным интенциям автора. При универсализации когнитивной установки это приращение полностью вменяется автору, да и вообще всякое творчество видится как якобы преформированное.

Трудности решения задачи могут быть вызваны либо предметом, если он недостаточно выделен, оформлен или недоконструирован, либо методом, стилем мышления, нормами научного познания, его парадигмой, если они не содержат в себе достаточных способов, под которые была бы подводима задача. Что касается недостаточной предварительной выработанности предмета, то это трудности явно *вне-* и *допознавательные*. Трудности, вызванные ограниченностью метода, концептуальной и методологической культуры вообще упираются во *всеобщие* условия и основания познания, в необходимость их совершенствования, их радикального преобразования. Но ни предпринять, ни тем более успешно выполнить такого рода работу *над познанием* невозможно, оставаясь в границах его самого. Это оказывается возможно лишь за этими границами, в многомерном пространстве культуры – художественной, нравственной, даже культуры глубинного общения. Выходит, что если познавательная задача не слишком трудна и для её разрешения в рамках самого познания есть концептуальные и методологические предпосылки, то такая задача сама по себе не есть собственно креативная, ибо для её разрешимости достаточно лишь косвенного преломления и применения творчества. Если же задача настолько трудна, что познавательных сил не хватает, т. е. если она, взятая как только познавательная, неразрешима, то она впервые поистине выступает как креативная. Таким образом, задача вместе с её превращением в собственно креативную становится уже не познавательной только, а *общекультурной*. Таково положение дел уже на уровне факта: если он достаточно радикально нов и богат для познания, то он не только познавательный, но и общекультурный новый факт.

К тому же выводу можно прийти, исходя из анализа особенностей креативной задачи как таковой. Присмотримся к тому, каковы они.

Во-первых, креативная задача с самого начала отличается тем, что она непередаваема в уже сформулированном виде от других субъектов, не предписывается как императивное задание и вообще не может быть изначально дана как готовая, во всей полноте своего состава, своего смысла, но проходит *весь путь своего рождения и формирования*. Она предстаёт как требующая от субъекта принять её в процессе первоначального возникновения и становления и суметь работать с нею именно как со *становящейся*. Субъект не имеет в ней никаких заранее данных или заданных указаний относи-

тельно её подводимости под какую бы то ни было концепцию, теорию, систему знания или программу, или парадигму, как бы широка и объемлюща последняя ни была.

Если некоторая задача с самого начала бралась бы как уже подводимая под определённую концепцию, теорию или парадигму, как локализуемая внутри прежде известной и испытанной сферы, то это лишь означало бы, что она либо сама по себе объективно не есть задача собственно креативная, либо подверглась насильственному деформированию, обеднению и отсечению от неё как раз наиболее интенсивно творческих начальных фаз её становления, фаз её *постановки*. Относительно собственно креативной задачи заранее в принципе не может быть известно или дано, или привнесено ничего такого, что уже выступало бы как достаточное условие для её постановки, а тем более предопределяло бы или извне предписывало бы ей некую локализацию, парадигмальную или иную принадлежность. По самой своей сути, будучи полностью проходящей весь процесс своего зарождения и становления, креативная задача всегда есть задача *вне- или между-парадигмальная*.

Во-вторых, собственно креативная задача более многомерна, нежели любая из областей культуры, отдельно взятая. Если даже впоследствии содержание такой задачи всё же сосредоточивается в пределах одной из этих областей, то первоначально она и по своей объективной радикальности и глубине, и по тому, сколь многих различных способностей она требует от субъекта, выступает как задача *общекультурная*, т. е. многогранная, многоаспектная, имеющая в своём составе измерения *всех областей культуры* – познавательной, художественной, нравственной¹, хотя и в различной мере или степени. Это равносильно тому, что такая задача

¹ До сих пор чрезвычайно слабо изученное и плохо понятое в науке детство отличается высочайшей степенью креативной жизни, и это связано именно с тем, что дитя «ещё не умеет» сужать задачу *до только* познавательной или *только* художественной или какого-либо иного «*только*», но спонтанно принимает её или достраивает до конкретной многомерности задачи общекультурной, хотя это вовсе не обязательно проявляется в *отделимых* от его жизни внешних результатах (в «оригинальной продуктивности»). Кроме того, дитя более, нежели взрослый, расположено и восприимчиво к культуре глубинного общения (см.: Диалектика общения. М., 1987. С. 4 – 51), которая даёт ключ к креативности и по сути дела образует ядро нравственной, художественной и познавательной культуры.

принципиально не сводима к только и чисто познавательной или что если заранее дана её разрешимость в качестве *только* познавательной, то она уже не есть собственно креативная.

В-третьих, если брать любое принятое и распространённое ныне толкование того, что такое «проблема», «задача», «вопрос» и т. п., в котором не содержится первичного процесса рождения, становления и постановки проблемы или задачи как общекультурной, то собственно креативная задача ускользает, ибо она нечто большее и не покрываемое «признаками» и ограничениями. Она выступает как своего рода *пред-задача* или *пред-проблема* главным образом и прежде всего. Поскольку своими корнями она уходит в нераспредмечиваемые, *запороговые* слои действительности и для своего приятия требует участия столь же запороговых слоёв бытия самого субъекта, постольку она недоступна попыткам «уловить» её сразу даже минимально жёсткими категориальными «сетями» и тем самым предстаёт как загадочная и даже таинственная¹, или, говоря одним словом, *энигматическая*². Поэтому вернее было бы сказать, что собственно креативная задача есть *не задача*, но скорее *энигматическая ситуация*, которая лишь впоследствии порождает задачу и переходит в неё в процессе своего оформления и завершающих фаз формирования. Следовательно, специфическая *творчески-проблемная* ситуация отличается от вообще проблемной ситуации тем, что она есть ситуация энигматическая.

В-четвертых, именно в силу своей неуловимости энигматическая ситуация требует от субъекта проблематизации им самых всеобщих «оснований», формообразований и категорий, из которых могут быть построены «ловчие сети», а тем самым существенной перестройки последних, их обогащения и уточнения явно или не вполне явно. Одним из наиболее ярких выражений недостаточности и неудовлетворительности прежних всеобщих

¹ В своё время Луи Пастер полагал, что вместе с утратой чувства таинственности человек перестаёт быть собственно учёным. В речи «Моё кредо» Альберт Эйнштейн сказал: «Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, – это ощущение таинственности. Оно лежит в основе... всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке. Тот, кто не испытал этого ощущения, кажется мне если не мертвецом, то во всяком случае слепым» (*Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4-х т. Т. IV. М., 1967. С. 176*).

² См.: *Словарь иностранных слов. М., 1979. С. 600.*

оснований и парадигм культуры, а в то же время и их проблематизированности, поставленности под вопрос и чреватости своим перестроением и утончением служит не что иное, как антиномически заострённое, многомерное диалектическое противоречие.

К осмыслению последнего в качестве необходимого атрибута и «трамплина» креативности ведёт богатая историко-философская традиция диалектической мысли. Это и неудивительно. Скорее удивительно другое, а именно то, что и те, кто весьма далёк от атмосферы и духа диалектики, так или иначе склоняются к некоторым аналогам или символическим образам, указующим по сути дела именно на диалектическую противоречивость¹. Не поднимая здесь всей этой немалой темы, отметим, однако, что речь должна идти о весьма необычном «облике» диалектического противоречия, отличном от того, в каком оно выступает внутри любой органической системы. Гармонически-полифонические связи и образованные из них целостности могли бы послужить тем контекстом, в котором возможна выработка более адекватного понимания антиномий, противоречий и т. п.

В-пятых, творчески-проблемная, т. е. энигматическая, ситуация может быть адекватно взята только тогда, когда она для субъекта выступает вовсе не как нечто необычайное, экзотичное, не как исключение из «нормального» порядка вещей и положения дел, но, напротив, только как более чем нормальное, универсальное состояние диалектически-живой действительности повсюду в неисчерпаемой Вселенной. Это касается также и субъективного мира человека, поскольку он не нарушен и не искажён деградиционными процессами и факторами. Это значит, что энигматическая ситуация не есть по сути дела *некая выделенная, исключительная «ситуация»*, окружённая со всех сторон омертвело-рутинным, вполне «спокойным» и чуждым творчеству бытием, но принадлежит беспредельной во всех измерениях *иерархии ситуаций*. Именно при сугубо неадекватной позиции и неадекватном подходе дело выглядит так, будто предпосылкой и условием умения справляться с творческой проблемой является надёжная опора на

¹ Так, нередко высказываются характеристики творчества как необходимо имманентно конфликтного процесса, «янусианского» – по А. Ротенбергу (см.: Проблемы научного творчества. Вып. 3. М., 1982. С. 151), как оперирующего образами, несущими в себе «сжатый конфликт» – по У. Гордону (см.: Там же. Вып. 4. М., 1985. С. 16).

её нетворческий контекст – на беспроблемное бытие или знание, или ещё на что-то в этом же роде. При этом думают, будто для успешного наступления на творческую проблему надо как можно плотнее окружить её, взять в осаду, блокировав непроблематичными «средствами». Стараются в максимальной степени *изолировать* загадочно-проблемную «зону», а в конечном итоге «закрыть» её как таковую посредством перекрывающих её и депроблематизирующих методов. В этом, собственно говоря, и видят решение проблемы.

На самом же деле креативность вызывает к совершенно обратному способу поведения, к радикально иной стратегии: она требует признать и осмыслить энигматическую ситуацию как *однородную* со всем остальным, столь же потенциально креативным бытием мира, как естественную принадлежность иерархии таких же ситуаций, простирающейся во всех измерениях. Повсюду и всегда надо быть готовым увидеть в действительности разверзшуюся бездну проблем и тайн, бездну именно в том смысле, что нигде нет окончательного или окончательно достижимого «дна» или предела для творчества¹. Этот принцип неисчерпаемости, или «бездонности», в равной степени касается также и бытия самого субъекта: только тогда, когда он сознательно принят и претворён человеком в своей жизни, открываются возможности собственно креативного совершенствования.

В-шестых, творчески-проблемная ситуация не только не является ценностно безразличной, т. е. аксиологически пустой, но отличается объективной соотнесённостью с самыми высокими, абсолютными ценностными измерениями. Последние именно потому, что никаким принудительным влиянием себя вовсе не обнаруживают и непосредственно не выявимы, могут служить наилучшими ориентирами для творческой личности. Чем менее творческим оказывается субъект в своём бытии, отношениях и деятельности, тем более подвержен он влияниям объектного порядка и тем сильнее прямое давление на него принудительной детерминации. В нетворческой жизни человек подвластен объективным законам как грубо вещного, так и цивилизационного уровня: всякого рода ре-

¹ Всякий субстанциализм тем и отличается, что постулирует такое абсолютное «дно» в виде логико-преформистской и редукционистской субстанции, которая в качестве чего-то самого простого и низшего объемлет и даже якобы порождает из себя что бы то ни было высшее.

гулятивам, нормам, готовым образцам действия и мысли. С этой детерминацией субъект просто-напросто вынужден считаться в ущерб своей свободе, ибо попытки игнорировать её влекут за собой «возмездие» со стороны детерминирующих и нормирующих факторов: они «наказывают» всякую попытку уклониться от их соблюдения крахом предпринятых действий, разрушительными последствиями, которые не заставляют себя долго ждать.

Совершенно иначе обстоит дело в энигматической ситуации: здесь детерминирующие факторы оставляют максимально широкое пространство для выбора, «голоса подсказок» молчат, число «степеней свободы» чрезвычайно велико, субъектные решения ничем не предопределены. Отсюда и возникает нередко крайне опасная иллюзия уместности в творчестве субъективистского произвола, своеволия и своемерия, ибо именно в силу своей оригинальности и экзотичности творчество якобы не нуждается ни в каком высшем нравственно-ценностном контроле и само по себе оправданно¹. В истории человечества, увы, неоднократно встречались таланты, соблазненные идеей, будто «гению» творческих сил ничто не должно «мешать» из области свято чтимого – для него нет высших ценностей, или принципов. Выходило, будто сама его творческая одарённость освобождает его от ответственности в согласии с объективными мерилami и абсолютно значимыми смыслами.

На самом деле именно то, что креативность действительно невозможно поставить ни под какой внешний или функциональный контроль, не умерщвляя её специфической сущности, налагает особенную, чрезвычайно высокую ответственность на её субъекта. Но это уже не социально-правовая, а чисто ценностная ответственность, требующая личностно-внутреннего духовного самоконтроля. В энигматической ситуации всегда бывает необычайно трудно быть объективным. Но как раз это вызывает к действию чисто внутренний, никакими наградами или наказаниями не заменимый и не возместимый, ничем извне не стимулируемый долг субъекта быть предельно внимательным и восприимчивым к самым ненавязчивым аксиологическим критериям.

¹ Опровержение идеи о «самооправданности» творчества, в частности исповедуемой Н. А. Бердяевым, стало одним из главных мотивов работы автора данных строк «Диалектика творчества» (депонирована в ИНИОН, деп. № 18609 от 1. 11. 84).

В-седьмых, собственно креативность в её энигматичности отнюдь не противостоит нетворческому бытию субъекта, но пронизывает *всё* это бытие своими более или менее косвенными преломлениями и проявлениями. По степени опосредствованности и отстояния от собственно креативности такие проявления можно типологизировать иерархически как принадлежащие трём уровням, или *трём смысловым полям*.

7. Три смысловых поля

А. *Поле полезностей*. Здесь, согласно заранее данным критериям функциональной пригодности и служебной используемости, находят себе место отделимые от процесса внешние результаты творчества – проявления оригинальной продуктивности.

Б. *Поле устремлённостей*. Здесь имеют силу ценностные ориентиры, но только такие, которые изначально были приняты субъектом и которые остаются неизменными, неколебимыми для него. Всякая потребностная детерминация снимается, и тем самым полагается бесконечная перспектива развёртывания предметных содержаний ради них самих по себе, а не с точки зрения интереса к тому, «что́ они нам дают». Принятые однажды ценностные ориентации выступают как непроблематизируемые, а поэтому не подлежат пересмотру, преобразованию, обогащению. В этом поле возможно незавершённое творческое искание и обретение, но лишь в некоторых ограниченных изначально эвристических направлениях.

В. *Собственно креативное поле*, или поле воссоздания и созидания самих беспредельных устремлённостей. Только в этом поле получают полную претворимость вышеизложенные характеристики креативности¹.

Независимо от излагаемой здесь философской концепции трёх полей и параллельно ей в психологии вызрела и сложилась во многом оказавшаяся созвучной с нею *специальная* теория трёх уровней, в которой преимущественное внимание уделяется психологии мотивационных факторов. Создательницей такой тео-

¹ Сжатый очерк концепции трёх полей дан в статье автора данных строк «Диалектика как логика целостно развитого человека» (см.: Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 120).

рии является Д. Б. Богоявленская¹, которая характеризует три выделяемых ею уровня так:

а) *стимульно-продуктивный* уровень, где решающий задачу субъект движим и побуждаем требованиями извне, обязанностями, обещающей наградой за успех, соображениями престижа, всеми видами самоудовлетворения, самоутверждения и оценочными подкреплениями;

б) *эвристический* уровень, где возможны многообразные поисковые инициативы субъекта, не стимулируемые никакими наградами, славой, самооценками или погоней за успехом как таковым, или за яркой эффективностью будущего результата, т. е. без подталкивающих и подкупающих факторов, но сам субъект здесь не способен выйти за пределы однажды избранного направления поиска, продолжая двигаться лишь в пределах первоначально принятой им задачи и сохраняя её почти неизменной (вряд ли, однако, правомерно привязывать этот уровень к только эмпирическому мышлению, как это делает Д. Б. Богоявленская);

в) *собственно креативный* уровень, где субъект явно способен выходить к иным, отличным от поставленных перед ним задачам и полностью отдаваться им, откладывая менее радикальные и частные проблемы ради более широких и острых, более радикальных, ведущих в глубь предметного содержания. Субъект целиком загорается этим погружением в предметный смысл, посвящает себя поиску, становясь бескорыстно преданным самой сути дела. Здесь субъекту чужды, с одной стороны, любые требования, предъявляемые ему извне, ибо они не только излишни, но могут и серьёзно помешать, как и всякая опека и регламентация, а с другой стороны, любая внесодержательная псевдовнутренняя мотивация – тщеславие, самопревознесение, познавательный гедонизм, – ибо последние свидетельствуют не о любви к истине, а о приверженности к собственническому присвоительству, наслаждению обладанием истины и использованием её².

Собственно креативное деяние субъекта выступает как совершение *открытия*. Спрашивается, возможно ли открытие в качестве исключительно познавательного акта? Изложенные выше со-

¹ См.: Богоявленская Д. Б. Пути к творчеству. М., 1981; Она же. Интеллектуальная активность как проблема творчества. Ростов н/Д., 1983.

² См.: Богоявленская Д. Б. Интеллектуальная активность как проблема творчества. С. 152.

ображения позволяют видеть, что лишь искажающий суть дела подход, несущий на себе следы так называемого культа научности, ведёт к непременно положительному ответу на этот вопрос. Если же тщательно проанализировать *степени радикальности* открытия, то оказывается, что чисто познавательными могут представлять лишь *частичные* открытия, каждое из которых на самом деле представляет собой либо *до-открытие* того, что уже было раньше разведано в принципе (при этом используется возможность дополнительного уяснения такого предмета, который уже раньше был зафиксирован в культуре и науке), либо *недо-открытие*, которое требует ещё многих существенных усилий, пусть не столь заметных для постороннего глаза и не столь «громких», но в которых впервые достижимо целостное осмысление и прежде сделанных шагов в их подлинном значении.

Полное, целостное открытие есть всегда далеко не только установление чего-то нового в мире объектов или идеальных концептуальных моделей, не только дарование человечеству того, что открыто творческим субъектом (*внешнерезультативный* аспект), но также и дарование всем большей, нежели прежде, *общекультурной* (а не только познавательной) открытости субъектно-человеческого мира внечеловеческому миру. Конечно, этот потенциал возросшей общекультурной открытости иногда под действием негативных факторов надолго остаётся нереализованным в жизни современников открывателя, а иногда даже, увы, в его собственной, но это не должно помешать попыткам расшифровать и выявить неявные смыслы и возможные социокультурные последствия всякого, пусть и кажущегося чисто познавательным, радикального открытия.

Подобно тому как мы не должны превозносить сверх объективной меры научность, мы не должны делать ни малейшей уступки и другому, не менее опасному превознесению и культу – культу человеческого творчества. Важно было показать (и притом без каких-либо узкогносеологических рамок и предубеждений) всю трудноуяснимую специфичность собственно креативности и её многомерность, всю специфичность собственно креативных задач, которые по сути своей гораздо сложнее и комплекснее, чем задачи специально-познавательные. И это справедливо даже тогда, когда результативность творчества преломляется именно через познание, преимущественно через науку. Надо было несколько

«потеснить» авторитет познания, чтобы дать место более полному утверждению диалектики творчества. Однако теперь творчеству пора уважительно воспринять уроки из опыта осуществления предельных возможностей *постижения и открывания истины*.

Познание, в том числе и научное, по своему итоговому человеческому смыслу есть далеко не только такая область, развитие которой позволяет человечеству всё лучше и эффективнее вооружаться средствами, всякого рода инструментарием – вещественным, информационным, энергетическим. Оно есть ещё такая школа объективности по отношению к миру, которая обучает человека видеть в действительности не только кладовую и арсенал средств, но и предметно воплощённую «программу» космогенеза, осуществление диалектики всекосмического совершенствования, к ценностному служению которому призван человек как создатель. Благодаря познанию диалектика действительности воспитывает в человеке способность быть поистине человеком, субъектом-созидателем. Но чтобы верно понять это, надо решительно выйти за границы широко утвердившихся тенденций, особенно в естественнонаучном познании, и перейти к предельным потенциям когнитивности как таковой.

Когда мы берём предметный горизонт для познавательной школы объективности только как обнимающий собой *природные феномены*, будь то доорганические или даже биологические, тогда нельзя найти и открыть достаточного содержания, чтобы из его распределения узнать, каково человеческое назначение во Вселенной. Нужен гораздо более широкий горизонт. Необходимо включить в подлежащую познанию действительность ещё и всё то, чего в качестве стихийно-природных феноменов в ней нет и даже быть не может, но что виртуально в ней таится как культурно-созидательная возможность, присущая неисчерпаемой активной диалектике Вселенной. Такие возможности надо максимально объективно познавать и принимать, вместо того чтобы навязывать миру свои собственные произвольно-субъективистские, индивидуально- и коллективно-антропоцентристские «модели». Надо узнать, признать принять наш ценностно-должный образ – то, какими нас «ожидает» сама космическая действительность и какими мы призваны быть ради её всеобщего, всеохватывающего саморазвития и самосовершенствования, вместо того чтобы опровергать и распространять на всю Вселенную наши земные мери-

ла и потребности. Однако чтобы научиться претворению таких предельных потенций познания, следует почти на каждом шагу непрестанно вновь и вновь *дистраивать, доразвивать* заставаемую нами реальность во всех тех направлениях, которых её скрытая логика позволяет и указывает это делать: такова работа *продления* объективной логики сущего за границы предуготованного нам природного бытия, такова работа культурного созидания в её универсальном смысле.

Только включаясь в такого рода должную строительно-созидательную работу независимо от сугубо земных предпочтений и потребностей, человечество сумеет претворить также и *объективно* (т. е. в согласии с диалектикой) ценностно-ориентированные предельные потенции своего творчества, своей креативности. Только тогда оно поистине откроет чрезвычайно многое из того, что пока остаётся «закрытым» для нас, ибо *сами мы* ещё недостаточно бескорыстно открыты внечеловеческому миру. В. И. Ленин однажды заявил Г. Уэллсу: «Если мы сможем установить межпланетные связи, придётся пересмотреть все наши философские, социальные и моральные представления...»¹ Однако скорее всего именно потому мы и не установили до сих пор ни с кем во Вселенной *взаимных* связей, что сами ещё не готовы к пересмотру привычных для нас устоев, т. е. потому, что мы сами недостойны таких связей. Это учит нас самокритике, культуре раскаяния.

¹ Цит. по: *Драбкина Е.* Невозможного нет! //Новый мир. 1961. № 12. С. 10.

ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ ИЛИ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ? АНТИТЕЗА МЕЖДУ ЦЕННОСТНОЙ ПОСВЯЩЁННОСТЬЮ И ГОРДЫМ САМОДОВЛЕНИЕМ

Человек – солнце, если он любит; если же не любит,
он – тёмная хижина, в которой еле горит лампадка.

Ф. Гёльдерлин¹

Все любят что-нибудь своё и по-своему... Да и может
ли обойтись любовь к правде без знания дорог, которыми
ходит кривда?

Я. Корчак²

Вся человеческая жизнь, если только, конечно, мы не исхитрились окончательно убежать от её реального содержания и не вытравили его в себе насильно, пронизана альтернативами. Во всём она предлагает вновь и вновь выбирать. Ибо то, что хотя бы минимально внятно предстаёт нашей свободной воле, тем самым как бы обращается к каждому с вопросом, ответ на который должен быть сугубо личностным, вполне искренним, изнутри рождённым. Такой ответ, если он не подменён, не может быть детерминирован никакими законами и сам по себе не терпит никаких подсказок и шпаргалок. Да? Или – Нет? И вот мы слагаем историю нашей собственной жизни, вот мы присуждаем себе иметь зависимую от актов нашего выбора судьбу, индивидуально неповторимую и несравнимо конкретную, полную утрат и обретений. Но слагаем мы её именно своими решениями, выбирающими между Да и Нет ежечасно и даже ежемгновенно... Жить – значит выбирать: не быть влекомым по инерции дёла и слова, омертвевшей мысли или привычки, не крутиться в рутине ролевых стереотипов, но изнутри мотивации претворять в поступке либо своё да, либо – нет. И потом нести ответственность за свой выбор, за то,

¹ Гёльдерлин Ф. Сочинения. М., 1969. С. 349.

² Корчак Я. Избранные педагогические сочинения. М., 1979. С.С. 328, 164.

оказался ли он выбором путей *правды* или же, напротив, сбивался на предпочтение *кривды*.

Однако этот горизонт видения и постановки проблем сам по себе ещё не заключает в своих пределах достаточной тематизации для философского подхода и размышления. Собственно философская проблематизация начинается дальше – там, где ставится под вопрос, имеет ли человек в самом себе непосредственно, таким, каким он себя застаёт, – ту внутреннюю инстанцию, которая вполне одарена, способна, вполне *достойна* быть субъектом выбора. Не должен ли человек сначала серьёзно позаботиться об обретении в себе того, кто умеет совершать выбор? Иначе говоря, дело идёт о предварительном воспитании и обретении внутри себя такого духовно разборчивого судии-решателя, который поистине смог бы вести суд и выносить решения перед лицом альтернатив, требующих выбора, – но который в принципе не может быть дан или возникнуть и сложиться в человеке стихийно, без специальной работы его над собою. Жизненный опыт научает нас тому, что – вопреки нашей мечте о внутренней суверенности – мы слишком часто оказываемся пленёнными, подкупленными, поддающимися влиянию каких-то приятных или лестных приманок и преходящих удач, слишком часто остаёмся внутренне запуганными какими-то угрозами и неудачами. Из-за всего этого сплошь да рядом в нашей быстротекущей жизни, в её водовороте и калейдоскопе мы принимаем в себя пришлые, чужие мысли, заражаемся незаметно для себя самих чужими настроениями, чужими состояниями, чужими предпочтениями, вкусами и оценками, – так мы впускаем в себя чужие побуждения и становимся их рабами-исполнителями. И, что хуже всего, вместо разборчивого внутреннего суда над этими вторжениями чужих помыслов, мы позволяем себе ещё и оправдывать себя в своих, а иногда и не только в своих глазах... Всё это говорит о том, что в нас нет подлинно свободного судии-решателя, нет той ничем не подкупной и бесстрашной внутренней инстанции, которая выбирала бы между *да* и *нет* вполне свободно.

Из решительного недовольства собой, из раскаяния в своём несовершенстве может рождаться и рождается устремлённость к обретению в себе субъекта выбора. Такова поистине громадная, далеко не только концептуально-систематическая и производенческая, а ещё и духовно-практическая задача, опытническое дела-

ние, в котором постепенно вырабатывается гораздо более зоркий субъект-личность, способный разборчиво взвешивать и иерархизировать все встречающиеся малые и большие альтернативы. Пустяки, хотя бы на вид и весьма привлекательные и интересные, не заслоняют для него скрытых значений и тенденций, за всяким малым явлением он угадывает пронизывающие его и присутствующие в нём нити далеко идущих связей и великих проблем (великих не по громкой славе и престижности, не по тиражируемой широте поверхностного звучания, а по нетиражируемой содержательности и судьбической глубине). Тогда множество ежедневно и ежечасно выбираемых человеком *да* и *нет*, множество выносимых им суждений и решений относительно каждого из пёстрых событий текущего времени и переменчивых обстоятельств как бы стягиваются и складываются, но иногда – при их антитечности и противонаправленности – как бы вычитаются друг из друга, в конечном же счёте тем не менее всё более и более гармонически объединяются в некое целостное смысловое построение. И тогда за всеми малыми и, казалось бы, совсем незначительными *да* и *нет* проступают и шаг за шагом обнаруживают себя гораздо более значительные альтернативы, от приятия или отвержения которых зависит очень и очень многое, так что выбор или невыбор которых имеет неутрачиваемые, непреходящие последствия и для всей жизни личности, принимающей решение, и для всех её окружающих: для народа, эпохи, человечества... И нет границы, у которой исчерпалось бы влияние такого судьбовершительного поступка! Ибо в нём заключён такой посев, который вечно будет давать благие или зловредные всходы – до тех пор, пока не будет исправлен сам поступок. До тех пор, пока не исправит себя, не переделает себя сам автор такого поступка. Так всё неисчислимое и необозримое многообразие событий человеческой жизни и все принимаемые им решения *да* и *нет*, включая и, казалось бы, весьма и весьма существенные для явных нашему уму горизонтов и смысловых перспектив, – всё это оказывается лишь подготовкой и в каком-то смысле всего лишь *школой* и *репетицией* на пути к венчающему собою человеческую жизнь великому выбору – перед лицом абсолютных альтернатив, перед лицом абсолютного *ДА* или столь же абсолютного *НЕТ*. Вся жизнь человеческая вместе со всеми её неявными и невыевными потенциальностями, с её скрытыми ярусами – вся может в этом её завершении *либо состоять*

ся, либо не состояться: быть подытоженной в её ненапрасности и плодотворном достоинстве или, наоборот, в её тщете, внутренней опустошённости и напрасности, в её недостоинстве. Так мы живём, выходит, лишь для того, чтобы, окончательно собравшись со всеми своими явными и неявными нам силами-возможностями, окончательно подготовившись к подытожению её смысла, – *ответить* объективному вопрошанию, к нам обращённому: *ДА* или *НЕТ*? И именно в этом ответе – вся наша *ответ-*ственность: жизнь-судьба как единый Ответ.

Однако, если существует такая возможность и в конце концов неминуемая перспектива подытожения нашей жизни, то где же взять критерии, которые могли бы заведомо позволить каждому из нас не ошибиться, не сбиться с толку, не проглядеть самое главное из-за уводящих в сторону факторов, т. е. узнать и разобраться, в чём заключается представший нам выбор. Где взять критерии, помогающие нам преодолевать любые обманчивые облики, превратные маски, под которыми разрушительное и нигилистическое «Нет» кажется нам симпатичным и лестным – чем-то положительным и родственным нашей натуре, а созидательно-участливое «Да», наоборот, выглядит чем-то слишком далеко зовущим, непривычным, инородным, едва ли приемлемым для нас? Как суметь не обмануться в минуту решения? Сделаем очень сильное допущение – предположим, что некоторый человек выполнил всю возможную сложнейшую работу выращивания и обретения в самом себе независимого, свободно-выбирающего субъекта; и, более того, предположим ещё, что ему удалось преуспеть в этой работе. Кроме этого, допустим ещё и то, что этот человек обрёл внутреннее расположение, или предуготованность к тому, чтобы соблюдать иерархию принятых им смыслов строго и неукоснительно – более высокое чтить как именно таковое и никогда не подвергать инверсии, перестановке, никогда не подчинять более высокое более низкому. Если человек до конца последователен, то смысловая иерархия венчается для него безусловными, абсолютными ценностями, их неисчерпаемо богатым средоточием... В них-то человек и может – если откроет их и приобщится к ним – обрести те критерии, которые никогда не подведут, – критерии, которые заслуживают несомненной надежды и неколебимого доверия именно потому, что они не зависят ни от какой ситуации – ни узкой, здесь-и-теперешней, ни широкой, эпохальной, земной, т. е. потому, что они – *над-ситуативны* и *нерелятивизируемы*.

Итак, перед нами три ступени, и каждая из них выполняема лишь при условии «если»... На первой из них мы видим человека, живущего в процессе непрерывного отвечания на альтернативы своими *да* и *нет*: он живёт, выбирая, *если*, однако, не утратил такой способности и не отрёкся от такого устремления. На второй ступени обнаруживается, что он, строго говоря, ещё и не обрёл такого устремления и не мог обрести, ибо не только полноты способностей свободно выбирать, а и самого выбирающего внутреннего *я*, которое по-настоящему было бы достойно этого, ни в ком из нас изначально нет, – для такого *само*-обретения требуется длительная и сложная работа над собою. Но успех в такой работе зависит от того, получим ли мы особенного рода дарования. Усилия свои собственные крайне нужны, но их мало, необходима ещё и специфическая, ничем не заменимая одарённость. Наконец, на третьей ступени человек выстраивает свой внутренний личностный мир так, чтобы быть расположенным и готовым адекватно принять те объективные критерии, согласно которым он будет делать свой выбор. Он готов их принять в себя благодаря тому, что в самом себе он соблюдает иерархичность смыслов – вплоть до абсолютных ценностей, ставимых превыше всего и чтимых свято и безусловно. Однако, всё это касается только лишь внутренних антропологических предпосылок, которые сами по себе недостаточны. Ни усилия выработать в себе выбирающего субъекта, ни готовность принять абсолютные ценностные критерии ничего не гарантируют, но всего лишь образуют субъективные вместилища для того объективного содержания, которое ещё сверх того следует встретить и почерпнуть. Субъектные старания никогда не заменят собой одарённости, субъектная расположенность чтить ценности никогда не заменит самих объективных ценностей, не зависящих ни от человека, ни от человечества. Жажда должна найти свой родник, искание должно встретить свой исток, чтобы припасть к нему.

* * *

В свете этого вводного размышления возьмёмся теперь за понятие «гуманизм». Бросается в глаза сильно выраженная в этом понятии и как бы сросшаяся с ним нормативная окрашенность, прочно принятая нынешним общественным мнением и затверженная в привычном обиходе – не только обыденном и идеологическом, а равно и в научном. Мало сказать, что эта окрашен-

ность сугубо положительная, она к тому же ещё ставится выше критики и даже может придавать положительность, столь же несомненную всякому предмету с эпитетом «гуманистический». А это уже – тревожный симптом, говорящий о том, что за ним может скрываться *бездуховная* вера, некий идеологически-публицистический кумир-идол, некий якобы источник-носитель всегда чего-то очень и очень хорошего (подобный аналогичным кумирам современного сознания «активность – это всегда хорошо» или «творчество – это всегда хорошо, лучше некуда»). От других вариантов сотворения себе кумиров этот отличается тем, что чреват сотворением человеком кумира... из самого же себя! Заметим характернейшее: там, где вступает голос бездуховной веры, там им не признаётся никаких смысловых границ, лишь внутри которых кумир-идол имел бы силу. Перед лицом такого феномена философскому мышлению подобает не быть увлечённым общим апологетическим и не ведающим границ умонастроением, но принять на себя долг воспротивиться его плену, храня сдержанность и критическую взвешенность суждения.

Прежде всего: не скрываются ли за одинаково бездумно употребляемым и привычно звучащим словом «гуманизм» разные и притом настолько разные смыслы, что они образуют собой резкую антитезу друг другу, вынуждающую *делать между ними альтернативный выбор*: либо – либо? А если мы найдём в «гуманизме» два полярно противостоящих смысла, имеющих соответственно положительный и отрицательный знаки, то каждому из этих смыслов мы обязаны очертить границы. Не будем же исключать и того, что нам придётся *ограничить* сферу действия гуманизма ради того, чтобы дать место и возможность утверждения *более высоких и достойных* сюжетов равно *и внутри* самого же человека, *и вне его*, чтобы сам же человек раскрыл свою *человечность гораздо более полно*, чем в границах измерения мира собою; – чтобы в своём устремлении совершенствоваться человек не лишал бы себя универсальной укоренённости и посвящённости, загораживая от себя ретроспективу абсолютного истока и перспективу абсолютного адресата – приписыванием себе (своей актуальной ущербности) Корня и Эталона наивысшего совершенства.

Однако разве не давным-давно уже возникла ограничивающая критика гуманизма? Краткости ради, вспомним лишь мысли двоих критиков гуманизма, очень и очень разных по своим позициям, но одинаково неудовлетворённых... М. Хайдеггер находит

гуманизм для себя неудовлетворительным из-за того, что даже высшие из тех определений, которые могут быть даны человеческому существу внутри и на почве гуманизма, «ещё не достигают подлинного достоинства человека». Они не дотягивают до того подлинного достоинства, которое человек обретает, живя в истине Бытия, в родственной близости ко всему универсальному Бытию, а не отчуждаясь и отгораживаясь от него, не замыкаясь в самодовлении... Гуманизм, полагает М. Хайдеггер, ставит человечность – гуманитас – человека «ещё недостаточно высоко». В чём же высота человечности? Конечно, вовсе не в том, чтобы себя самого выдавать за субстанцию сущего в качестве его субъекта. Не в том, чтобы на правах властителя бытия «утопить бытийность сущего» в той объектности, о которой мы так громко раструбили¹.

Можно, ни малейшим образом не вынуждая себя соглашаться с хайдеггеровским решением проблемы гуманизма, человека и бытия, в особенности с тем, что он «поселяет» бытие, как в доме, – в языке, – тем не менее увидеть резонность его критики. Когда мы, люди, трубим впереди себя о своём величии и воздвигаем себя над миром как сферой своего господства и распорядительства, когда мы присваиваем себе самим чрезмерные титулы, в т[ом] ч[исле] Субстанции-Субъекта, тогда мы не дотягиваемся, не добираемся до *более высоких и достойных потенций*, таящихся и уготованных в нас и вне нас. Кажущееся грубое возвышение принижает в нас то, что выше и тоньше самозванства и самоутверждения.

Но обратимся к проникновенному Ф. М. Достоевскому, столь глубоко вникнувшему и в духовную красоту, и в ужасные падения, свойственные человеку. Вот характеристика его позиции Н. А. Бердяевым: «Гуманизм переживает в Достоевском величайший крах. Именно Достоевский сделал здесь великие открытия. Достоевский, который так болел о человеке, о судьбе человека, который сделал человека единственной темой своего творчества, именно он и вскрывает внутреннюю несостоятельность гуманизма, трагедию гуманизма. Вся диалектика Достоевского направлена против существа гуманизма. Его собственный трагический гуманизм глубоко противоположен тому историческому гуманизму, на котором была основана ренессансная история, который исповедова-

¹ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 328

ли великие гуманисты Европы»¹. В этих парадоксально звучащих словах заключена удивительная для нынешнего сознания загадка: один из величайших, если не величайший писатель-человеколюбец, и притом аналитик и мыслитель, защищает *человечность*... от принятого среди нас «исторического» *гуманизма*! Прошло больше ста лет, в течение которых подавляющее большинство тех, к кому было обращено предупреждение Фёдора Михайловича, не захотели это предупреждение услышать. Больше столетия глухоты и ослепления, нравственно-умственной неразборчивости к понятию, в котором таится двусмысленность, роковая антитетичность, коварное и сбивающее с толку двойничество и оборотничество. Хотя бы теперь-то надо разобраться и решить эту загадку!

Это сделать тем более давно пора, что наша огромная страна уже успела так непомерно дорого заплатить за поспешное легковерие и бездумное, фанатически-безоглядное принятие якобы гарантированно однозначных и стопроцентных в их положительности лозунгов на все случаи жизни. Чудовищными лишениями, муками и горем, расчеловечиванием и кровью миллионов заплатили мы за низведение мировоззрения до уровня уличных лозунгов, за вытеснение души и духа из личности мнимой однозначностью и предельной упростиловкой, за поклонение грубо-примитивным идеологемам, кумирам-идолам, за одноплоскостность и даже однолинейность сознания, которое тем самым и оказалось полностью подкупленным, запуганным и пленённым в сети идеологического манипулирования – сознанием тотально и тоталитарно-общественным и вовсе безличностным, бесчеловечным. Так неужели же теперь, в наступивший период падения механизмов авторитарно-тоталитарного самоотчуждения и поклонения, мы сохраним в себе самих уповательство на однозначно положительный смысл тех наших символов и понятий, которые мы принимаем и которыми руководствуемся?! Неужели пренебрежём скрытой за поверхностным слоем антитетикой?²

Сосредоточим внимание на том смысле, который нередко хотя и облекается в термин «гуманизм», но если присмотреться

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории: опыт философии человеческой судьбы. Изд. 2-е. Париж, 1969. С. 221. То же см.: Новый мир. 1990. № 1. С. 216.

² Как легко не ведать никаких сомнений, никаких антитез и двойственных смыслов! В нашей массовой печати стали появляться предсказания того, что то ли «после коммунизма», то ли «после перестройки» наступит счастливейшая «эпоха гуманизма»! (См., напр.: Книжное обозрение. 1990. № 4. С. 5 – 6).

к нему критически, пожалуй лучше был бы выражен понятием *гуманизации*. Здесь, в нашем контексте позволим себе разуть под гуманизацией установление или восстановление *человечности* и *человеко-сообразности* повсюду там, где это по высшим ценностным критериям оправдано и уместно. Человек выступает как *гуманизатор* – как тот, кто налагает печать своих собственных культурно-исторических, сущностных особенностей на обстоятельства, условия, предметные носители и способы осуществления своей жизни, очеловечивает их. Окружающая человека обстановка и принадлежащий ему предметный мир становится тем самым воплощающим в себе и как бы продлевающим собой атрибуты человека живого, запечатлевающим его ритмику и топику, его формы и образы, его стилевые черты поведения и предпочтения, его устремления... – Так он создаёт себе предметные опоры своего жизнебытия, предметное зеркало и выразительный практически-бытийный язык, наблюдая и вслушиваясь в который он может лучше устраивать, контролировать и строить самого себя, свою жизнь-судьбу. Опредечивая все свои возможности и особенности, сущностные силы и ценностные устремлённости, человек как бы обретает себе расширенный пространственно-временной дом для поселения своей души и духа, предметные вехи и кристаллизации своей личностной жизни, материал и носителей для развёртывания своего хронотопа в его соподчинённых проявлениях и ответвлениях, более или менее условных, и разностепенной обязательности достояниях и решениях. В совокупности запечатлелней своих намерений и поступков, своих достижений, устремлений и недостатков-срывов человек имеет всё более богатый мир, накапливающий весь опыт, положительный и отрицательный, далеко не только речевой, а и наглядно пространственный, внешне выраженный дневник и исповедь, полный поучительных уроков и обещаний быть, состояться, выполнить и претворить себя... Перед ним – предметная картина его бытия, его строительства самого себя, его верности или неверности его призванию. То, что человек привнёс изнутри себя в своё жилище, что отпечатлел на организации пространства и времени подчинённых ему вещей-слуг, на своей одежде, на окружающих его строениях, растениях и животных, – всё это красноречивая, развёрнутая книга его деяния, говорящая ему, насколько он обрёл себя или отказался обретать, пробудился или похоронил в суетном скоплении пустяков. Повсюду

вокруг человека – следы его внутренней биографии, и ничто даже глубоко затаённое не остаётся вполне бесследным, но всё вместе повествует ему о том, *кто он есть на самом деле* в его поступках и отношениях к другим, к друговости всего остального универсума. Через свои опредмеченные формы и образы, через свои продления и произведения-детища человек узнаёт, распознаёт и может оценить себя: насколько он ущербен или богат, развит или неразвит, скуп или щедр, раскрыт другим или самозамкнут, посвящён им или не посвящён, продолжает своё незавершённое вечное становление или воспротивился ему, выпал из него, предал его...

Значит, очеловеченный и как бы дополняющий собою естественное тело предметный мир – мир, который подчинён *сообразности* с человеком и служит его самоосуществлению, – не просто желателен, но прямо-таки необходим каждому из нас. Ибо *посредством гуманизации* окружающей нас обстановки и обстоятельств нашей жизни *мы гуманизируем самих себя*: реализуем, выявляем свои возможности, развёртываем свои силы, проверяем себя, опираемся на свои заранее воплощённые и предметно запечатлённые стремления, попытки, опыт, накопленную энергию самообладания... Чтобы научиться обладать сами собой и устремить себя к тому, чему решили посвятить себя, мы прибегаем к помощи того ближайшего или не самого ближайшего круга предметных форм – к установлению над ними гуманизирующего верховенства и подчинению их *сообразности* с собою. Так мы налагаем на них своё мерило: человек – мерило всем включённым в его жизнь «вещам», предметным носителям его жизнедеяния, способам его самопретворения и самовыражения. Так мы берёмся, принимаем на себя миссию быть *источниками* смысловой регуляции своего мира... Источниками, но, – заметим это: не *первоисточниками*! Это и только это есть оправданное и должное притязание – быть источниками и *дарователями* мерила, быть гуманизаторами *своего и только своего* предметного окружения, состава *своей* жизни... Такое бытие человека в качестве верховного мерила заведомо локально, ограничено и самоограничено, лишено экспансивности и агрессии во вне: оно только для *внутреннего употребления*! И этим оправданное человеческое притязание быть в собственной жизни мерилom своим вещам радикально отличается от универсально-метафизической формулы: Человек – Мерило Всем вещам, ВСЕЙ ВСЕЛЕННОЙ! Столь же радикально отличается как здоровое,

должное *достоинство* отлично от безумной, извращённой *гордыни*.

Почему же, однако, так насущно актуальна задача *гуманизировать* всё подлежащее гуманизации? Почему это звучит таким наболевшим, таким почти мучительно острым требованием – давно и неуклонно злободневным, можно сказать *злобо-вековым*? Да потому именно, что уже давным-давно, в течение тысячелетий «каиновой цивилизации» земные люди по преимуществу вкладывают свои собственные, *человеческие* жизненные возможности и силы – в *не-человеческие* и *бесчеловечные*, во многом стоящие ниже всякой животности способы социального существования и социального идолопоклонения, в дегуманизированные и дегуманизирующие общности, социально-ролевые структуры, формы хозяйственно-экономической, политической, идеологической и прочей псевдо-жизни, наполненной и пропитанной насквозь принципом хитрости и насилия, самоподмены и тотального обмана, вражды и воинственностью всех против всех, начиная с семьи, а кончая всем человечеством в целом, издревле пытающимся завоевать и покорить себе природу... До сих пор социальная «жизнь» земных людей преимущественно заключается в том, что каждый человек вкладывает возможности своей души – в бездушный механизм структурно-ролевой регуляции и сам становится носителем персонажных масок и ролей внутри этого механизма, этой социальной сверхмашины. Далее – в том, что духовные потенции свои человек вкладывает в бездуховные институты и идеологии, свои личностные способности – в безличные отношения, свою субъектную энергию – в бессубъектные конгломераты и системы, в социальные Вещи и вещеподобные целостности, которые тем самым оказываются наделяемыми огромной коллективной мощью и принудительностью господства – атмосферой бессубъектности. Даже неотчуждаемую высшую инстанцию своего внутреннего мира, достойную иметь постоянную обращённость к абсолютному адресату, – свою совесть, человек унизил до функции от земной формы коллективности, до чего-то подвергнутого обобществлению и огосударствлению.

Издревле человеку было свойственно низводить себя до функционально зависимого от своего орудия – рубила и топора. Теперь эта тенденция достигла своего крайнего выражения в том, что люди создали целый искусственный бессубъектный мир, осо-

бенный невиданный и беспрецедентный тип бытия – *технику*, некую самодовлеющую сферу вещей, энергий и информации, которые воспроизводят себя с помощью людей и заставляют их служить себе. Так из господина своих творений человек превратился в раба своих технических рабов. И он позволяет себя вытеснить из времени и пространства своей собственной, личностной жизни всяческим техническим и техногенным факторам, хуже того – сам техницизируется, уподобляет себя мёртвой вещи в своём образе поведения. Всё это ставит перед человеком как вопрос жизни или утраты жизни – задачу вернуть технику на подходящее место и гуманизировать её, внедрить внутрь её взбунтовавшейся самодовлеющей логики критерии человечности – служения человечески-субъектному становлению.

Люди издавна объединялись в такие общности, внутри которых каждый из них почти непоправимо и неузнаваемо прижался, обезличивался и претерпевал тяжкое огрубение, примитивизацию и одичание, превращался в цивилизованного, вооружённо-хитрого социально-запрограммированного дикаря, в функциональный, безответственно действующий орган своего социума. Люди строили всё более и более сложные социальные отношения, но это были и остаются поныне вовсе не *отношения общения*, а скорее *отношения разобщения*, противопоставления, раскола и вражды: по всем измерениям и аспектам. Чем больше люди объединялись, тем сильнее они отъединялись от абсолютных начал универсального бытия, от безусловно-ценностных его истоков, от Вселенной и её неисчерпаемой диалектики. Они поворачивались спиной к смыслу внечеловеческого бытия, отчуждали себя от него. И это находит себе продолжение во многообразных, нагромождаемых друг на друга формах отчуждения: культуры от культуры, эпохи от эпохи, возраста от возраста, пола от пола, нации от нации, класса и группы от других классов и групп. Отчуждение становится отчуждением человека *от самого же себя*: так он создаёт наряду с собой псевдо-субъект в виде авторитарных и даже тоталитарных организаций и вещно-ролевых иерархий и обращает свою жизненную энергию в энергию их господства над собою, их досмотра и надзирательства и владычественного контроля, их принудительной над собой регуляции. Даже самые интимные и нежные связи личности с личностью мы унизили до предмета государственно-казённой регистрации и санкционирования, не

доверяя друг другу о самом доверительном и душевном. Вместо самих себя адресатом доверия и надежды, всемерного упования люди сделали вещи, вещеподобные институты, вещно-производительный процесс. Устами провозвестника «экономического материализма» Поля Лафарга «способ производства» был объявлен достойнейшим заместителем и преемником божественного Абсолюта! Люди поклонились экономике как сверх-идолу и сочли себя формируемыми и ведóмыми ею, персонажами экономического сценария истории. И это идолопоклонство выдаётся ещё и до сих пор за смысл человеческого бытия... Отсюда возникает задача – гуманизировать все общественные отношения: экономические – через возвращение человеку места и достоинства субъекта, а не объекта регуляции извне, политические – через их дезавторитаризацию и разгосударствление, национальные – через их изъятие из плена «своей» исключительности, всех – через очищение их от идолов и кумиров любого ранга и порядка. В конечном счёте гуманизация социальных отношений будет означать первенство и преобладание отношений прямого личностного общения, первенство конкретной междусубъектности над всеми прочими.

Люди давно бывали склонны подчинять свою живую идейную жизнь поклонением разного рода утопическим или апологетическим идеологиям. При идеологизации человек ставит над собою господство абстракций, мифологических химер, объектно-вещных систем, мертвящих упорядочение и распределение всего и вся по «ящикам» якобы всеохватывающей сверхконцепции, для которой нет ни границ, ни пределов доступности, ни чего-то более высокого и мудрого, чем она сама, явленная в её всеведении. Сколько же мучений и кровавых ужасов, сколько бесчеловечности и воинствующей анти-человечности породило поклонение химерам-абстракциям, рукотворным порождениям ущербности людского ума! Сколько оков мы надели на самих себя, – оков внутренних, идейных, оттесняющих человеческую душу и дух, не дающих им места, подменяющих их «единственно правильными» стереотипами унифицированного коллективного сознания! Сколько мы в самих себе погубили личностных, творческих возможностей, принимая в себя суеверное поклонение авторитарным абстракциям, в которых всё на свете было упрощено, огрублено, опошлено – низведением высокого до функции от низшего, вечного – до ситуативного, всеобщего – до корыстно-группового, творческого

– до утилитарно пригодного и послушного. Предстоит огромная, долгая, систематическая в её непоспешности методическая работа очищения сознания от химер, фетишей, стереотипов, гипертрозированных абстракций и безумно-дерзких претензий на всезнание, на проникновение в последнюю, предельную глубину мироздания... Из многих уголков нашего сознания придётся нам вычищать такого рода химеры и фетиши, скрывающиеся там под разными обликами и масками. При этом не забудем обратить своё критическое внимание также и на то: не затаилось ли кое-что идолопоклонническое и кумиро-почитающее под привычным именованием «гуманизм».

Наконец, едва ли не самой прискорбной является картина бесчеловечности системы нынешнего образования и воспитания, её коренной неадекватности тонкой мудрой диалектике становления личности. Пренебрежительное высокомерие, позиция априорного превосходства, неуважения к детской душе и пробуждающемуся духу, к совести и её изначально самостоятельному суду, неумение и нежелание признать высокие ценности, присущие миру детства, его громадный и драгоценный внутренний творческий потенциал, подмена взаимного общения императивно-инструктивной активностью, воздействием извне, вкладыванием извне, кнут и пряник вместо сопричастности и созвучия душевного и духовного, явный и неявный авторитаризм на каждом шагу – всё это пропитывает атмосферу семьи и школы, а о нравах улицы как о гуманных и говорить не приходится, там царит каменный век... Стиль обращения со становящейся душой и духом как с чем-то бездушным, бездуховным, как с подобием формируемой по заказу вещи, стиль инженерии и изготовления «воспитательной продукции», стиль манипулирования и непрошенного вторжения, навязывания и подавления отложился на всём укладе и во всех звеньях воспитательно-образовательной сферы. А разве может быть гуманным где бы то ни было и в чём бы то ни было такое общество, которое далеко не гуманно к своим детям – к самому прекрасному и ранимо-хрупкому, к сокровищнице человеческого восхождения и совершенствования? Да, поистине нуждается в самой радикальной гуманизации система образования и воспитания – и это, конечно же, острейшая из всех острых и безотлагательных проблем.

Итак, есть общечеловеческая и общеисторическая, возвышающаяся над всеми типами социальности фундаментальная задача,

имеющая уже многотысячелетнюю давность, – гуманизировать все сферы, все институты общественной реальности: *наложить на них человечески-сущностное мерило*, вынести их на суд по кодексу служения человеку и его расцвету, его душевному и духовному совершенствованию, лишить их самостоятельного, самодовлеющего существования в качестве «особого мира наряду с человеком», *включить в мир самого человека как субъекта и личности*, преодолевая в них инерцию отчуждённости, и превратить их из господ над человеком в его слуг, в послушные факторы и способы осуществления человеком своей собственной жизни. А для этого нужны не абстрактные лозунги, не общие заверения или пожелания, а конкретная, без тени активистской скоропалительности и грубого натиска длительная работа переустройства, «перевоспитания» каждого социального института так, чтобы в самом его «механизме» функционирования он был бы подчинён человекообразующим задачам – служению человеческой личности как принципиально более высокой реальности. Гуманизации подлежит всё: техника, экономика, семья, право, демократические институты и самый демократизм, социальные идеи, способы общения в ординарном смысле, все системы общественных символов и знаков, весь стиль и уклад социализации... Общество – для человека, для человеческого развития и совершенствования, для его незавершённого становления.

Однако каковы же *критерии* и притом не частные, а именно высшие, решающие критерии гуманизации? И главное: могут ли *такие* критерии быть находящими своё достаточное содержание *внутри* самого же человеческого бытия? Может ли человек и всё человечество, сосредоточившись и замкнувшись *внутри* себя самого как самодостаточной реальности, почерпнуть смысловое наполнение для таких критериев? Заключает ли или тайт ли в самом себе человек *абсолютный первоисток* критериальных смыслов, изначальные *корни* и окончательный высший *итог* посвящённости своего бытия – его безусловную универсальную перспективу, ради которой именно и сто́ит [быть] каждому человеку и всему человечеству в этой его земной истории?

Если только признать, что такими критериями достойны быть только *абсолютно ценностные*, аксиологические критерии, то вопрос наш примет следующий вид: может ли человек самоопределиваться и обрести свою достойную субъектность и личностность,

свою посвящённость тому, что он принимает за абсолютные ценности, за их первоисток и окончательный итог, за беспредельное их происхождение и предстояние ему в незавершимой перспективе, – полагая, что в нём самом уже изначально есть налицо эти абсолютные ценностные смыслы? Может ли и должен ли человек и человечество игнорировать то, что абсолютные ценности как таковые могут быть только единящими его со всем остальным бытием во всей его диалектической глубинной неисчерпаемости? Только узами родства с остальным универсумом? А отнюдь не его имманентным, сугубо внутренним и автономным достоянием – в противовес всему остальному миру?

Возьмём такое абсолютное ценностно-смысловое измерение, как Истинность. Разве возможно представить себе Истинность как что-то такое, что человек обретает или чего достигает посредством приведения всего остального мира в соответствие с собой, т. е. наложением на мир своего человеческого Мерила и требуя от мира сообразности с собой? Скорее наоборот, именно для того, чтобы обрести достойное право требовать от своего локального, социально-исторического бытия сообразности с собой, и, прежде чем это делать, человек должен самого себя и своё мерило подвести под *гораздо более высокое*, заведомо превышающее человеческий горизонт, универсально-вселенское, так сказать, трансмировое Мерило и только в нём найти оправданность себе. Иначе получилось бы трагическое *своемерие* – экстраполяция на всю Вселенную того, что на неё вовсе не экстраполируемо и что сделало бы человека безысходно самоослеплённым, отсекившим себя от действительных корней и ценностных адресатов...

Аналогично дело обстоит – вопреки субъективизму – также и с Красотой и Добром как абсолютными смысловыми измерениями универсума. Они отнюдь не представимы как монопольно человеческие изобретения, лишь милостиво накладываемые на природно-космическую действительность и жизнь. Не человек одаряет остальной мир добром и красотой, но и сам достигает сопричастности им лишь постольку, поскольку – сознательно или несознательно – вбирает в себя Красоту и Добро всекосмические, приобщаясь к ним и служа им своей жизнью. Значит, и в этих измерениях человек лишь тогда и в такой степени достоин придавать себе статус мерила и требовать локально сообразности бытия себе, когда он прежде того себя самого делает меро-сообразным,

судит себя с точки зрения своейсообразности и служения *гораздо более высоким* Мерилам. И только тогда он обретает «систему координат» для адекватного поведения внутри биосферы и для решения глобально-экологических проблем без тени корысти.

Вот здесь-то мы и выходим на рубеж, на котором решительно и до конца исчерпывается обоснованный и оправданный смысл гуманизации и по [ту] сторону которого начинается та универсализация, космоизация, посвящённость заведомо более высокому и более сложному бытию, его неисчерпаемой диалектике, без гармоничной встроенности в иерархию смыслов которой невозможна и сама локальная гуманизация, предпринимаемая оправданно человеком внутри своего собственного «дома». Так не означает ли – хотя и неявно, скрыто, молчаливо-лукаво – применение термина «гуманизм» без малейшего признака его ограниченности внутренним употреблением в границах «своего дома», что тем самым рубеж нарушен? И что за «гуманизмом» скрыта вовсе не человечность и человеко-сообразность, гармоничная с остальным универсумом, а, напротив, совершенно безумное притязание человека быть самому Абсолютом – Мерилом Всем Вещам, Мерилом Всей Вселенной? Что за такой безграничностью стоит отвержение и попрание самой возможности абсолютных ценностей как независимых от человека и человечества, как превышающих несоизмеримо любую высоту, достижимую для человека изнутри самого себя? Иначе говоря, – отречение от ценностной посвящённости и подмена её провозглашением человека целью для самого себя, ценностью для самого себя, имеющим право жить не во имя более высоких и несравненно более высоких ценностных смыслов, а во имя своё: эгоистически, свое-центристски, свое-мерно. Но если это верно, то становится ясно, что утвердить и претворить на деле человечность подлинную, не подменённую ложным, превратным обликом её – человечность гармонично посвящённую Истине, Красоте и Добру, – можно только через самое бескомпромиссное, последовательное преодоление того бесчеловечного и подрывающего человечность «гуманизма», который есть синоним антропоцентризма, безмерного самовозвеличивания и самообожения человеком себя самого и одновременно нигилизма ко всей внечеловеческой действительности.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И СМЫСЛ ПРОБЛЕМАТИКИ ОТЧУЖДЕНИЯ

Теперь, когда проблематика отчуждения стала открыто обсуждаться, особенно важно не повторять ошибок прошлого в самом подходе к ней – не оставлять предпосылок и философского горизонта, внутри которого она ставится, без прояснения; не оставлять возможности и выбора иных, более плодотворных предпосылок.

Под отчуждением здесь понимается такой специфический процесс, в котором люди переносят своё собственное развитие с самих себя на созданные ими же социальные феномены, как бы *вне* людей сущие, и ставят развитие этих феноменов *над* собой, отдают им предпочтение перед самими собой, относятся к ним как к чему-то первичному и демиургическому, а к самим себе – как к вторичным, зависимым, как к функциям от них. Речь идёт не о предпочтении в сознании, но фактическом, в действительной жизни происходящем процессе, как бы неадекватно он ни осознавался – даже в форме бунтующего протеста против него. Отчуждение есть вкладывание человеком своей собственной жизни в некий, наряду с ним и со всеми живыми людьми сущий, «второй» социальный мир, есть напитывание этого мира, который сам по себе был бы бессильным, энергией своего жизнедеяния и устремления. Человек себя делает *средством* отчуждённых структур и формообразований, а их наделяет мощью и самоцельностью в противовес и в ущерб себе. Так возможности личностного бытия обращаются в силы безличные и противолитностные, богатство душевно-духовное превращается в противостоящее душевности и духовности псевдобогатство совокупности ролей, институтов, организаций, социальных вещей. В свою очередь, некоторые из совершающих самоотчуждение индивидов сами становятся персонификаторами отчуждённых сил.

В пределах субстанциалистского мировоззрения, включая и сциентистские варианты, проблема отчуждения не может быть

верно даже поставлена. Она лишается там её глубины, остроты трагизма. Человеку отказывают в фундаментальном праве обладать как раз тем духовным миром, который страдает от отчуждения и протестует против него. Субстанциализм направлен на практическое изживание в человеке того, что не совместимо с господством субстанциализованных порядков вещей, на подгонку человека под ситуацию отчуждения.

В пределах анти-субстанциализма, напротив, преобладает настроение противоборства против отчуждения, против господства отчуждённых сил над личностями. Но это – лишь негативно зависимое от своего противника противостояние. Это – всего лишь попытка перевернуть отношение господин – раб так, чтобы людям самим стать господами над вещами и институтами, а заодно – и над всем остальным миром и чтобы весь мир был бы низведён до средства и фонда для человеческого, своецентристского и своемерного господства над ним. Анти-субстанциализм не выводит за границы отношения господство – рабство, не открывает принципиально иных отношений – онтологически-аксиологической гармонии и сопричастности.

Наиболее глубокое и адекватное по остроте осмысление проблемы отчуждения даёт логика междусубъектных отношений, при признании многоуровневости универсума и открытости его человеку, а человека – ему. Создатели и воспроизводители отчуждённых ситуаций сами несут ответственность за них. Решение – только в опосредствованном социальностью самопреобразовании, в установлении полифонических, сопричастных отношений между собой и с диалектикой универсума – под светом абсолютных объективных ценностей Истины, Добра, Красоты, Общительности. Такова предлагаемая позиция (или подход) к проблематике отчуждения. Дело теперь за тем, чтобы хотя бы минимально раскрыть её – как в её первоначальных мировоззренческих предпосылках, так и в её итоговом смысле.

Прежде всего, вопреки всем превратностям, которые создаёт отчуждение внутри социальных организмов, внутри социумов, а как следствие – между человеком и всем универсумом, человек неявно имеет *потенциал открытости, потенциал креативности*, то есть собственно творческого отношения ко всему вокруг него по всем измерениям действительности – и к ближнему конечному, и преходящему контексту его жизни, и к беспредельному уни-

версальному сверхконтексту, к его непреходящим началам аксиологического порядка. Однако этот неявный потенциал остаётся невыявленным, не развёрнутым, не претворённым в реальной жизни, а нередко даже и настолько подавленным, что человек и не догадывается о многомерности и многоуровневости своего возможного, но, увы, не состоявшегося бытия, своего призвания. Это недогадливое, обыденное сознание функционально привязано к ситуации отчуждения и закрытости, к обезчеловеченному бытию индивидов в качестве социальных ролевиков – исполнителей заведомо закрытого, не наделённого никаким универсальным смыслом, то есть в конечном итоге бессмысленного социально-исторического «сценария». Однако под этим недогадливым и закрытым, под этим нетворческим существованием всегда таится ещё не до конца погашенная, неявная *искра креативности*, искра наследующего и все глубже укореняющегося в диалектике универсума отношения к ней как к тому Мегамиру, лишь во встречах с которым и в со-творчестве с тенденциями которого сам человек раскрывается как субъектный¹⁾ личностный мир. Внутри этой креативной искры всегда теплится та догадливая совестная инстанция, у которой нет никаких ограничений адресованности, но которая имеет всегда бесконечный над-адресат абсолютно ценностной посвящённости: как субъект совести человек обретает возможность истинно свободного суда над собой, над своей жизнью и всем вокруг – через различие ценностно должного и не должного. Изнутри своей сокровенной искры, изнутри своей совести он может и даже должен сказать: «Да!» всему, что восходит к совершенствованию в гармонии с другими и ради всех других, что служит восхождению; и сказать: «Нет!» всему субъектно-энтропийному, деградационному, хаотизирующему (энтропии душевности и духовности). Человек может, ибо свободен выбрать это «да» и это «нет», но свободен и не выбрать, или даже выбрать наоборот... Вернее, он свободен не найти в себе своей свободно-выбирающей совестной инстанции, не отождествить себя с тем лучшим собственно духовным потенциалом, который скрытно в нём дремлет, но подменить своё подлинное личностное, без кавычек, я – чем-то более или менее не подлинным. Он может прожить всю жизнь в состоянии такой самоподмены, так и не докопавшись в себе до своей подлинности, не узнав и не признав её, но оставаясь как бы вне её – смещённым на какое-нибудь *псевдо-я*: то ли центр потребностей

и влечений, то ли некое на себя замкнутое, закрытое в себе якобы личное начало, самолюбивое и самоутверждающееся даже и через ограничение своих потребностей и влечений. Однако никакая, даже самая сильная степень такого смещения на псевдо-я; как бы плотно не было при этом заслонено и заглушено потенциально духовное, подлинно личностное я в человеке, всё-таки никогда не может свидетельствовать об окончательной и безнадежной утрате человеком своей сокровенной искры, об окончательном её угасании... Будучи скрытой, ни в чём не проявляющейся, не признанной самим человеком в его привычном сознании, эта искра всё же остаётся затаившейся в глубине его возможностей как *неотчуждаемое* дарование. Это дарование таится в человеке при всех типах социальности, каковы бы они ни были на всех возможных стадиях и во все периоды исторического развития.

Именно благодаря тому, что мы так или иначе докапываемся до этого неотчуждаемого дарования, скрытого в глубине человеческой сущности, мы тем самым обретаем первичную «точку отсчёта» для анализа всех возможных ситуаций отчуждения, в которых человек себя теряет, дегуманизирует, превращает отчуждаемые свои силы – в силы ему противостоящие и его подавляющие, свои энергию и права – в энергию и права безличных факторов [и] структур, а затем и персонажей-персонификаторов таких факторов и структур. Неотчуждаемое дарование выступает как последний и абсолютный, не поддающийся релятивизации критерий, имеющий достоинство всеобщего значения, пронизывающий ообой всю человеческую историю. Это – то антропологическое измерение, которое важнее, глубже, существеннее, чем всякое исторически преходящее, сколь угодно «прогрессивное» цивилизующее завоевание и даже чем все обретения культуры, коль окоро они условно хронотопичны и ещё не выявляют собой и не претворяют глубинно-общительной открытости и креативности человека в её абсолютно хронотопическом воплощении. Тогда-то мы и видим, что отчуждение всегда есть создание тех самых людей, которые дают первый толчок своей (а заодно и других индивидов) дегуманизации, расщепления, низведения до функциональных фатализованных придатков и рабствующих исполнителей отчуждённой власти и отчуждённого могущества социальных вещей и вещеподобных персонажей, взявшихся быть проводником господства вещей над людьми. Отчуждение не «сва-

дивается» откуда-то извне, оно – продукт и потому также и вина своих создателей – всех тех, кто вкладывает свою человеческую жизнь в обезжизнивающие силы порядка вещей. Поэтому критическое исследование отчуждения не может не быть человеческой *самокритикой*: раскаянием в кумиротворении по всем измерениям социальности – от экономических и социально-ролевых²⁾ детерминаций и опутывающих сетей регуляции и до идеологических фетишей и символов, ориентирующих на самоутрату или самоподмену или апологетизирующих таковые всяческими категориальными «хитростями».

В данной статье обратим внимание на простейшую, чрезвычайно распространённую форму отчуждения или процесс, сопровождающий или предваряющий более интенсивные формы отчуждения, а именно – *овещнение*. Если одним словом охарактеризовать антиантропологический эффект, или действие овещнения человеком самогó себя и своего культурного мира, то таким словом будет *разобщение*. Всякий предмет, подвергаемый овещнению, будь то природный объект или социальный феномен, низводится до ценностно пустого – в нём стираются все аксиологически значимые свойства, всякая жизнь и возможность быть проводником, «говорящим предметом». Вместо этого он становится грубой и омертвлённой вещью, никому ни о чём жизненном или субъектном не говорящей, никого ни с кем не соединяющей, но, напротив, разъединяющей, выступающей в роли разгораживающей стены между субъектами, культурами, эпохами, мирами... Предмет единит, вещь разобщает. В этом смысле вещь враждебна сути предметности, её смысловой наполненности, её насыщенности значениями, её способности служить проводником и посредником общения. Овещнение как бы заставляет умолкнуть великую книгу действительности и подавляет её потенциальное звучание – все неявные «голоса» природы и культуры. В вещи уже не представлены никакая адресованность, никакой зов, никакое призвание или поприще – всё десимволизируется, упрощается до уровня непосредственной полезности и функциональной пригодности по только лишь налично явным параметрам веществ, энергии и информации, за которыми нет ничего и никого. Вещь можно присвоить и использовать сколь угодно эффективно-утилитарно, но её уже нельзя *читать* как осмысленную. Внутри общества вещи перестают быть для нас заключающими внутри себя

живые нервы, соединяющие воедино всё многочленное тело человечества, все его поколения. Как бы мутнея, они утрачивают способность быть теми зеркалами, из которых «навстречу друг другу светили бы наши сущности» (К. Маркс)³). Вместо того, чтобы быть связующими посредниками в процессе непрерываемой *глубинной встречи* каждого с каждым, проводниками глубинного общения культур, эпох, судеб, они делаются инструментами лишь таких поверхностных соприкосновений между ними, которые вытесняют и подменяют собой истинную сущностную взаимность и сопричастность их друг другу. Так *предметы, низведённые до вещей, из объединителей превращаются в разъединители, из проводников живой глубинной общности – в средства сущностной разобщённости, из посредников взаимной раскрытости друг для друга субъектно-личностных миров и культур – в вооружение и оснащение самозамкнутости, в нагромождённые препятствия, отгораживающие всех от каждого. Более того, они могут делаться своего рода «баррикадами», отделяющими непосредственное наличное бытие индивида от его же, утраченного им культурного мира, от его же субъектно-личностных атрибутов. Всегда проницаемый для лучей общительности предмет, принимая облик безразличной вещи, становится непроницаемым материалом, в который как бы замуровывают себя индивиды – в той степени, в которой интенсивен процесс овещения.*

Далее, придавая междусубъектным отношениям людей форму отношений междуобъектных или практически реально редуцируя многоуровневые и многомерные человеческие узы к простейшим объектным их компонентам, ролевым алгоритмам и т. п., процесс овещения тем самым ставит на место взаимного общения *самих жизней*, на место их возможно полного взаимопроникновения, взаимосоотнесения их смысловых содержаний, их ценностей, их устремлённостей – нечто происходящее *вне* самих жизней, *помимо и наряду* с ними, или на поверхностной их периферии. Это – те мелкие происшествия, многочисленные как пыль и монотонные как шум, которые вытесняют или заслоняют собой действительное, внутреннее *со-бытие* субъектов друг для друга. Это – скользящие по гладким плоскостям овещённых форм, по ролевым объектным алгоритмам *соприкосновения* (контакты) и *обмены* полезными функциональными эффектами, ритуальными признаками внимания, почтения, благожелательности

и т. п., ролевыми знаками признания всякого рода информацией (то есть не культурой, будь то опредмеченное знание, красота и т. п., а её отпечатками на уровне цивилизации, её следами, взятыми просто как *безразличные внешние факты*). Все эти циркулирующие туда и сюда и обмениваемые признаки, эффекты и информационные следы, в которых не требуется и не ожидается *ничьего* полного личностно-субъектного присутствия, претерпевает в силу этого ту же судьбу, что и всякие номиналы без обеспечения – *инфляцию*. Чем шире и гуще, чем торопливее, многотиражнее и пестрее этот всё вокруг захлёстывающий поток – поток *объектной коммуникации*, – тем дальше он отстоит от *междусубъектного общения*, тем меньше оставляет возможностей для него. Ибо поистине они находятся в обратной зависимости друг от друга.

Общественные отношения как связи действительного предметного созидания (возможностей развития), облачаясь в овещнённую форму, перестают быть всецело пронизанными общением, то есть такими, которые *одновременно суть отношения общения*, прежде всего, конечно, в онтологическом смысле. Так, именно вследствие овещнения – как происходящего в действительности, так и зафиксированного традиционной инерцией, от него отправлявшейся, – совершается как бы разведение общественных отношений и процесса общения. Общественные отношения выступают как нечто, лежащее по ту сторону сферы общения, тогда как эта последняя и само обычное представление, или понятие об общении подвергаются *психологизации*. Это отражается в том факте, что и в научном употреблении это понятие принимается скорее или преимущественно в его лишь *социально-психологическом значении* (иногда – даже исключительно в этом значении).

Насколько на самом деле социально-психологическое понятие нуждается в методологической опоре на социально-онтологическое, видно из того, что на уровне взаимообменов (или взаимовлияний) настроениями и эмоциональными состояниями, манерами в привычках, элементами стиля поведения, отвлечёнными сведениями или рассуждениями (отнюдь не обязывающими *быть* всей жизнью верными излагаемой истине, положив на весы рефлексии свою судьбу), короче говоря, на уровне социально-психологической коммуникации *невозможно уяснить*, что за ней стоит. Там невозможно решать, скрыта ли за этим поверхностным слоем – слоем соприкосновений – действительная глубинная общность,

со-причастность и сущностная взаимность судеб или же, наоборот, под ним – пустота; *отсутствие* действительной общности, опасно маскируемое и мнимо компенсируемое (хотя бы и подсознательно) внешними ролевыми признаками, симптомами любезного приятельства и «коммуникабельного» расположения... Ведь чем меньше у людей имеется общности глубинно-онтологической, суровой в её объективной логике, независимой от феноменалистического потока сознания, – *общности по бытию*, – тем более самодовлеющее значение склонны они придавать гораздо легче обретаемому поверхностному слою соприкосновений и тем цепче они хватаются за доступные им признаки «коммуникабельности».

Общение глубинное есть действительная общность, развёрнутая и длящаяся как процесс её незавершимого становления: процесс, с одной стороны, пробуждения и актуализации из дремлющих потенций (из «немой общности» [и] из виртуальной сопричастности), а с другой – установления заново или непрерывного обновления её в ходе продолжающегося жизнестроения. Поэтому чтобы быть действительно претворяемым, общение должно непременно охватывать собой или пронизывать всецело всю совокупность социальных связей субъекта с другими. Но для этого надо преодолеть разобщающую косную силу овещнённых форм.

Наконец, овещнение не только препятствует субъектным силам общительности, но и *подменяет самого субъекта* общения – подменяет либо *псевдосубъективным* (но зато всегда непосредственно данным) психосоматическим индивидом-самостью, то есть *натурализованным* носителем человека, либо *бессубъектным* социально-вещным персонажем, совокупностью ролевых алгоритмов и безличностных масок, то есть *вульгарно-социологическим «двойником»* самого человека, либо некоей комбинацией того и другого. Но ни индивид-самость в силу своей самозамкнутости, ни вещно-ролевой персонаж в силу своей предопределённости предуготованным ему «сценарием» для поведения и сознания не способны к подлинному, собственно человеческому глубинному общению. Правда, они могут быть неплохо натренированы на гедонистически-приятельскую (включая и так называемую интимную, и потребительски-компанейскую) и на ритуально-ролевою объектную коммуникабельность. Но правда общения как встречи

всей многосложной и многотрудной громадой субъектного бытия каждого с каждым, бытия созданного и несозданного, вѣдомого и неведомого, актуализованного и виртуального, – суровая правда глубинной со-причастности и взаимной исторической ответственности друг за друга – остаётся за семью печатями для суетной объектной коммуникации. Эта правда «потусторонняя» для неё, как и вообще все объективные⁴⁾ содержания, скрытые под формами овещнения.

Таким образом, принимая овещнение, субъект не только портит предметные возможности и условия своего общения, но и позволяет себе включиться и как бы похитить самого себя как субъекта подлинной общительности из общности с другими, а через других – из всей объективной беспредельной диалектики вообще. Тот, кто вместо своего искренне раскрытого лица, вместо своего культивированного *духовно-нравственного* мира обращает к другим, вокруг себя ролевою маску, а за нею – самость, тот фактически отворачивается от других, как бы эмигрируя из со-причастности им и из сущностной взаимности с ними, из глубинной общности – в отрозненное, самозамкнутое, следовательно, бессубъектное бытие. Но только со встречи с другим человеком, «здесь-и-теперь» *уникальным*, может начинаться реально также и встреча с *универсальным*, с космическим, с беспредельным. Поэтому, отворачиваясь от ближних, то есть делая далёких ближними, а ближних – далёкими, индивид тем самым занимает позицию «спиной» к миру вообще. Своё бытие, которое в его истине сущностно взаимно и абсолютно со-причастно всей неисчерпаемой и беспредельной объективной диалектике, индивид сам лишает этой взаимности и со-причастности, сам выключает себя из междусубъектности – в псевдо-субъектность и бессубъектность. Он сам губит и рвёт глубочайшие узы *жизни*, полагая себя не внутренне космически-общностным, а только лишь внешне и ситуативно социализированным. Вместе с истиной междусубъектности он отвергает истину своей судьбы, своего подлинного назначения. Заодно с непрерывным взаимопроникновением с другими в их незавершённом становлении он теряет и свой достойнейший путь. Так он сам делает себя оставленным в изоляции, *универсально оставленным* и отчуждённым. А это и есть для субъектного бытия исток и суть превратности вообще.

ФИЛОСОФИЯ КАК РАБОТА ЧЕЛОВЕКА НАД САМИМ СОБОЙ

Очень многое из того, что мы здесь услышали от Владислава Александровича¹⁾, созвучно моим мыслям и, по-моему, достойно поддержки. Но позвольте предложить и некоторые собственные соображения, содержащиеся в себе переориентировку духовно-практического плана.

Опыт лекционной деятельности подсказал мне, и далеко не сразу, что самая лучшая, самая требовательная аудитория ожидает от нас не только философского знания как чего-то сугубо безличностного, но ещё и бытийного эквивалента этого знания. Ожидает того жизненного наполнения идей, которое одно только и даёт нравственное право излагать их как свои, лично ответственные – не номинальные, но имеющие бытийное под собой обеспечение.

Нам только что была предложена альтернатива между противостоящими друг другу, с одной стороны, авторитарно-догматическим состоянием и мышлением, которому свойственно веровательно-некритическое отношение к миру, и подвижным, рассуждающим, критически рефлексирующим и всё обосновывающим и всё проверяющим, притязующим на автономию состоянием и мышлением, – с другой.

Однако не существует ли чего-то третьего? Чего-то такого, что необходимо открывается нам как находимое по ту сторону противоположности между автономией и гетерономией, между притязанием на полноту, на достаточность суда своей рефлексии и отказом от своего суда и самоопределения в пользу авторитарного авторитета? Почему приходится искать нечто третье? Да потому, что и автономия, и гетерономия суть всего лишь взаимно порождающие друг друга формы одного и того же своецентризма: собственного своецентризма и своецентризма других или другого авторитета, паразитированием на котором и иждивенчеством за счёт которого пытаются прожить без самоопределения гетерономисты.

Истинна позиция, равно далёкая как от автономии своецентризма, так и от гетерономии, опирающейся на чужой своецентризм, – позиция несвоецентричная в принципе: никто не должен быть в аксиологическом центре Вселенной, никто не притязает на исключительность, каждый утверждает всех других, и все другие – каждого. Это – позиция полифонической междусубъектности²⁾.

Да разве осуществима внутри себя самой основанная суверенность и автономия мыслящей рефлексии? Не иллюзия ли это, поддерживаемая широким слоем научно-технических работников, питающих сциентистские умонастроения? Хотя бы и в ослабленной, компромиссной и философизированной форме? Как могла бы претвориться гносеологическая автономия – суверенность мыслящего ума? Только в некоторых условных («как если бы») хронотопах, а отнюдь не в абсолютном хронотопе непоправимого поступка!

В том-то и состоит коварная иллюзия: строят позицию безусловного «хозяина своих мыслей» в пределах сугубо условных, в рамках произведенческого хронотопа, а потом притязают перенести эту условную конструкцию в мир поступков и выдать за полноценно жизненную, практически-онтологическую позицию... Философия не должна быть апологетикой такой иллюзии, но должна быть её последовательной критикой и преодолением.

Когда-то слово берегли и применяли очень экономно. Слову верили, на его смысл надеялись. Высказанное и даже услышанное слово сильно и жёстко обязывало. Теперь – океан ни к чему не обязывающих слов, и все они звучат отдалённо, дистанционно: суть жизни сама по себе, а вооружённость через словесные каналы всякого рода сведениями и знаниями – сама по себе. Познание стало – в его массовом приятии и осуществлении – ещё гораздо более условно-хронотопическим, функционально-ролевым, внесудьбическим.

Ещё дальше разошлись между собой знание об истине и готовность жить в истине, готовность обратиться истину знаемую в онтологическую правду поступка. Менее всего помнится ныне парадоксальная трудность выхода из всех условных хронотопов, из всех полупоступков и четвертьпоступков в логику абсолютного хронотопа, с абсолютным адресатом и поэтому лишь и с абсолютным онтологическим и аксиологическим смыслом поступка-отношения. Всё кажется нам, что мы достаточно богаты условно-

стями, чтобы забыть об абсолютном, загородить его ценностную обязательность своими рационалистическими конструкциями и иллюзиями автономности.

Культура познавательная, художественная, нравственная – это ещё далеко не вся культура. Есть ещё и таящая в себе корни всех этих сфер культура глубинного общения, онтологической сопричастности, культура взаимного определения сущностных устремлений всех через каждого и каждого через всех других, культура доминантности на других – короче говоря, другодоми-нантности.

Путь к ней ведут в философии через обнаружение и претворение практически-духовного слоя, опытнической философии – той, которая направлена не на продуцирование философских текстов для других, а на выполнение философом работы внутри своей собственной жизни и на территории своего собственного душевно-духовного мира. Это – философия как работа над самим собой, как духовно-практический опыт реального процесса «вырабатывания внутреннего человека», – а от этого опыта, при обеспеченности этим опытом может также излагаться и повествоваться некая его проекция вовне – в виде текстов, в виде произведений...

Увы, мы обычно живём едва-едва «на черновик», при предположении, что когда-то потом начнётся более истинная жизнь. В уповании, будто мы к ней готовимся, а на самом деле всё больше упускаем её из своих устремлений, мы избегаем работы над собой, предаваясь самоудовлетворению условностями познавательных игр в условных хронотопах.

Способ знать и повествовать заменяет нам полноту жизни в истине, и мы утрачиваем даже вкус к собственной подлинности, к той аутентичности, где всё делается и мыслится на «все сто», по логике последних вопросов бытия Универсума. Мы создаём коллективный «сговор» между условниками, ролевыми персонажами нашей условной исторической драмы, где ни один акт не совершается вполне всерьёз – перед лицом абсолютной аксиологической перспективы и абсолютного мерила неисчерпаемой объективной диалектики Вселенной.

Но философия призвана вывести человека из всех этих условностей в безусловную обязательность глубинного общения, при самоконтроле безусловными ценностными смыслами каждого

шага, каждого намерения, каждой мысли и побуждения. Ведь на самом деле у нас не так уж много времени в жизни, чтобы медлить с началом поступочной обязательности вполне всерьёз и навсегда... Но, разумеется, такая опытническая философия не вписывается ни в какие профессиональные разграничения и разделения по отделам и секторам, ни в какие институциализации...

Есть только один выход: чётко отличая работу над собой от производенческой, вторичной философии, выйти прямо к правде поступка, к правде встречи, к глубинной сопричастности. И это отнюдь не отказ от рефлексии, от теоретизма, нет! Но это уже не встреча между игроками в самостоятельность внутри гносеологических хронотопов, но встреча во всей правде бытия между мировоззренческим опытом моим и других, – это совсем иная встреча, и рефлексия там выполняет иную роль. Добиваться этого – вот тончайшее искусство.

Лекторский В. А. Генрих Степанович, Вы считаете, что философ должен не столько рассуждать, сколько рассказывать товарищам о своей жизни, в этом Вы видите задачу философии?

Батищев Г. С. Исследование следует понимать как такое движение, когда мною движет интерес, и я хочу построить модели, концепции, которые устраивают меня, и притом я остаюсь таким, какой я был. В искании же я сам иду навстречу тому, что мне притягательно. Поэтому искание идёт «по логике притягательности», а исследование идёт «по логике интереса» к некой корысти.

Но философия рождается исканиями, а не исследованиями. Важно иметь ещё философскую жизнь, и о ней-то и «рассказывать», повествовать, делиться ею.

[Выступление на дискуссии по докладу В. М. Межуева]

Батищев Г. С. Если философия есть прежде всего способ быть человеком, а не только создавать концепции, то это способ выполнения в мировоззрении, во взглядах, ценностях человеком самого себя как существа надситуативного, не релятивистского.

Своецентризм есть разгадка к тайне всякой ситуативности. Конечно, нам не говорят прямо «я – центр». Это прозвучало бы неприятно, потому что позволяло бы себя возвеличивать.

Но мои главные вопросы и обвинения идут в этом направлении. Катастрофическая экологическая ситуация нам являет, что

наш образ жизни на земле не адекватен экологии. Чтобы внести экологичность, нужно преодолеть пережитки, остатки, разные формы своецентризма – и индивидуального, и коллективного, и общечеловеческого.

Человек отличается тем, что он культуро-созидательное существо, что он не своедоминантен, а другодоминантен в смысле Ухтомского. А утвердить свое-центризм значит загубить на корню и задушить другодоминантность, тем самым лишив человека ценностной перспективы, объективных ценностных основ, прежде всего объективной диалектики, и замкнуть все возможные связи и отношения на себе.

И особенно острая проблематика – это проблематика становления человека, воспитания, образования, первенство воспитания над образованием и все проблемы, которые с этим связаны. Сейчас есть движения в стране, много пишут о школе, о перестройке в ней, что самая глубокая перестройка – это перестройка в школе, но к чему призывает перестройка в школе, перестройка образования?

К тому, чтобы иметь гуманитарное, аксиологически и, главное, педагогически адекватное мышление. От диалектики, от истмата, от диамата требуется эта педагогическая адекватность. Ситуативное, своецентричное мышление педагогически не адекватно принципиально, не годится совершенно, это вектор противоположный.

Отсюда видны симпатии и антипатии докладчика, представляющего атомистический тип социальности. Именно так он и был назван Марксом в применении к капитализму, именно за отсутствие этого ценил Маркс Россию, где была общинность, вовсе не архаическая.

Общинность присуща человеку, субъекту во всех формациях, во всех укладах, т. е. человеку вообще. Другими словами, есть такие типы связей, без них никуда не денешься и социализма не сделаешь. А с точки зрения атомистической модели получается, что и хозрасчёт буржуазен, а общинность всегда плоха и связана с реакционным и дурным, что было у славянофилов.

Но славянофилы не столь славянофилы, как это кажется. Есть издания новейшие и Чаадаева, и Киреевского, у которых есть чему поучиться. Если быть мыслящими пошире и не забывать родных корней, то это тоже не надо списывать, потому что без

воспитательной общины не будет ни семьи, ни школы – это будут казенные учреждения на атомистическом начале.

Эту другую тенденцию надо было как-то обозначить и с ней себя соотнести. Этого не было сделано, и в этом состоит мой большой упрёк докладчику.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ТВОРЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ. [Докторская диссертация]

1. **Актуальность темы.** Две особенности современной исторической ситуации придают сверхобычную жизненную насущность теме творчества. Во-первых, *глобально-экологические проблемы* чрезвычайно остры и всепронизывающи. Главное же – в том, что они заключают в себе радикальные мировоззренческие уроки. Извлечь эти смысловые уроки возможно не иначе, как при творческом отношении к сложившемуся положению. Более того, это требуется далеко не только от узкой группы специалистов. Во-вторых, существенно новое звучание придаёт теме творчества атмосфера тех *перестроечных процессов*, начало которым недавно было смело положено в нашей стране. В этом звучании тесно сочетаются между собой тональность далеко идущих надежд и тональность немалых тревог, причём эхо их уже сказалось далеко за пределами нашей страны. Там, где освобождённые гласностью волны политико-публицистического и литературного пробуждения бьются в берега преимущественно правовых и экономических проблем и трудностей, даже там судьбы перестройки выступают как всё более зависящие от качеств тех, кто её поведёт дальше. Очевидно, что важно в каждом члене общества обрести субъекта, достаточно развитого и как демократически дееспособного гражданина, и как грамотное правовое лицо, и как инициативно-рачительного хозяина-труженика. Менее очевидно другое: выработка этих цивилизационных качеств человека имеет своей более глубокой предпосылкой выработку собственно культурных его качеств. Не может быть способности принимать неожиданно сложные и всё более трудные задачи и находить им адекватные, не имеющие прецедентов решения без внутренней культуры критериев, следовательно, без духовно-ценностного богатства личности. Значит, перестройке необходим принципиально *иной тип* человека – человек *перестройки*. А таковым может быть лишь тот,

кто обладает собственно творческим отношением ко всему окружающему миру и к самому себе. Следовательно, перестройка социальная нуждается в дополнении и подкреплении творческим *переустройством* субъектного человеческого мира.

Эти две особенности современной ситуации усиливают друг друга в их требованиях к теме творчества. Среди глобально-экологических проблем это касается не столько указывающих на внешние угрозы, а скорее о других, затрагивающих собственно субъектно-человеческие качества. Как правило, внимание привлекают к себе внешние или внешне выразимые опасности. Однако следует признать ещё более тревожными не их, но те, из-за которых люди остаются слепы и глухи к первым и невосприимчивыми к их смысловым урокам. Это говорит о действии деградационных процессов в самых внутренних слоях и уровнях душевно-духовного мира. Такие слои и уровни оказываются заслонёнными, отеснёнными или даже подавленными. На их место приходят более низкие и бездуховные, но зато многократно превосходящие по ситуативной эффективности социально-ролевые формы и соответствующие им знания, умения, навыки, всяческая оснащённость и вооружённость индивида средствами. Все такие средства лишь усиливают веками складывавшуюся установку на сопротивление со всяким препятствием или затруднением как с незаслуженно нагрянувшим враждебным злом, полностью направленную только во вне, по логике антагонирования. Таков порочный круг: оскудевающая субъектность склонна подменять собственные проблемы внешне-объектными препятствиями, против которых она поэтому и ополчается, а это влечёт за собой дальнейшее свёртывание внутреннего поля ответственности и, следовательно, дальнейшую деградацию. Глобально-экологический кризис воспринимается не как грозное свидетельство об ответственности, а как незаслуженная беда, не таящая в себе или под собой никакого урока. Трагичнее всего оказывается бесчувствие к собственному трагизму.

Невосприимчивость к смыслу глобально-экологических проблем, пагубная тенденция к её нагнетанию по сути дела совпадает с нарастающим дефицитом тех самых субъектных качеств, которые должны отличать человека перестройки и делать его восприимчивым к их смыслу. И здесь проступает аналогичный порочный круг: перестроечные процессы выступают для человека как какие-то извне нагрянувшие события; но неприятие этих процессов в

качестве сугубо своих собственных и жизненно насущных, неприятие их человеческих измерений лишь подталкивает человека к дальнейшему снижению ценностного потенциала. Искомый тип человека – такой, который был бы ответственно отзывчив ко всем глобально-экологическим проблемам, и таков, который был бы и пролагателем стратегических путей перестройки и, главное, осуществителем её высшего, итогового назначения, – это по сути дела один и тот же человеческий тип. Стержнем этого человеческого типа как раз и оказывается то, что избрано в качестве темы данного диссертационного исследования: объективное, т. е. глубоко присущее самому бытию человека как субъекта междусубъектное творческое отношение, причём именно *наследующе-творческое отношение* человека ко всему сущему в беспредельном универсуме, к его объективной, неисчерпаемой диалектике и к самому себе – реальному, возможному и долженствующему быть в своём универсальном назначении.

Анализ описанных особенностей, определяющих актуальность темы, ведёт к логическим контурам её *специфичности*. Эти контуры прочерчиваются не как эмпирическая граница, а как то, что удовлетворяет двум взаимно антиномичным требованиям. Первое требование: человек должен быть максимально *открыт и динамичен* по всем измерениям и на всех уровнях своего субъектного мира. Он должен быть чужд всякой рутине и косности, свободен и независим от всяких привычных стереотипов и клише, от всякого упрощительства и инерции в мышлении и поступках. Он должен обладать предельно подвижным образом жизни и мысли, воли и чувства, во всём идущим навстречу непредвиденным проблемам и трудностям, неожиданным загадочным и парадоксальным ситуациям. Его горизонт должен быть максимально широк, так чтобы вмещать богатую многовариантность в решения задач. Он должен быть неистощим в его инновационно-проективной устремлённости. Второе требование: такой человек в самой своей подвижности и устремлённости, в своей готовности к радикальному самоизменению и преображению, перед лицом перемен и крушений должен быть ценностно-ориентационно *устойчив*: безусловно аксиологически принципиален, верен, надёжен. Во всяком поступке культура ценностных критериев должна придавать ему мужество выстоять и не поддаться никакому извне детерминирующему давлению и никакому пленяющему соблазну,

он одинаково бесстрашен и неподкупен, а тем самым имеет иммунитет против любого релятивизма. А это и означает *наследующе-творческое* отношение.

Речь идёт вовсе не о том, чтобы поддержать обыденные представления или чтобы последовать тем концепциям, которые некритически принимают априорно положительную окрашенность вообще любой творческой «активности» и которые впадают в её апологию как *безмерной* («чем больше творческой деятельности, тем всегда лучше»). В противовес этому апологетизму надо видеть, что чем более деятельность становится творчески результативной или влиятельной, тем она ответственнее и тем строже должна быть её *мера-сообразность*, ибо она может оказываться всё более опасной. Даже в самых элементарных своих «шагах» она становится всё более рискованной. Однако речь идёт далеко не просто о сдержанности, а о кардинальном различии *внутри* многоуровневой структуры субъектного мира человека вообще. Наследующе-творческое отношение берётся здесь как никогда не покрываемый деятельностью, не растворимый в ней, в принципе не сводимый, иерархически выше лежащий ярус в структуре субъектного мира: как *над-деятельностное* отношение. Это собственно творческое, или *креативное отношение* таково, что без него, как без предпосылки, не может быть никакой творческой деятельности, оно обязательно предшествует ей, но оно вовсе не обязательно переходит в деятельность. Оно может несколько не переходить в деятельность, не проявляться в ней и даже сдерживать её или переключать в иное русло и иной план.

Степень разработанности темы. Литература, в которой так или иначе затрагивается творчество, поистине огромна и в последнее время делается ещё более обильной и разнообразной во всех возможных отношениях. В ней представлены все жанры и с трудом сопоставимые друг с другом подходы, ракурсы, толкования, включая и необычайно широкие и очень узкие, изощёренно специализированные. В этой многотемной и многосюжетной совокупности велико число публикаций, намеренно далёких от философского способа постановки проблем. Существует также комплекс научно-теоретических, научно-прикладных и иных сочинений и исследований, причём в их числе – по психологии творчества, по психологии научного творчества, науковедческие, историко-научные, искусствоведческие, по истории и теории тех-

ники, логико-информационные, физиологические, лингвистические, культуроведческие, междисциплинарные или пограничные исследования, касающиеся открытий, изобретений, проектирования, по инноватике, по социальному творчеству, по педагогике творческого развития, по нравственному творчеству, а также почти во всех отраслях наук о человеке. Этот комплекс в большинстве случаев имеет дело с вопросами, существенно отличными, при всей их важности, от вопросов философско-мировоззренческих и аксиологических. Также и внутри философии тематикой творчества занимаются во многих нынешних её подразделениях и отраслях, и это приводит к накоплению разнонаправленного опыта.

Если попытаться во множестве публикаций по творчеству выявить те наиболее характерные вопросы, на которые направляют усилия исследователи, то такие вопросы можно свести к следующему перечню. Каковы условия, какова обстановка и атмосфера, которые благоприятствуют творческим актам? Каковы предпосылки, без которых не может совершаться творчество? Каковы влияющие на него факторы – от микро-физиологических до общеисторических, от ситуационных до космических? Каковы проявления, или симптоматика творческой деятельности или процесса, каковы признаки, по которым можно было бы разгадать его специфику? Каков ход творческого процесса во времени: его периоды и фазы, как и почему они сменяют друг друга и не даёт ли эта смена ключа к тайне творчества? Каковы те внутренние механизмы – психологические, коммуникативные или иные, – которые несут ответственность за творческие эффекты? Что представляет собой творчество, если судить о нём по порождаемому им произведению, по отделимым от процесса результатам, полагая, что вся сущность творчества полностью выразима в конечных результатах, в составе произведения? Какова социальная судьба творческих личностей и судьба их детищ в контексте культур, эпох, истории вообще? – Как бы ни были существенны эти и им подобные вопросы также и для философского мировоззрения, всё же по мере их изучения они всё более выходят из-под приписанной им принадлежности философии. Однако за этими вопросами так или иначе скрывается какая-то из ценностно-мировоззренческих позиций – одна из трёх следующих. А) Как вооружиться творчеством, оснаститься им? Как овладеть им и как развить творческие способности, а также как познать его природу, беря и то и

другое в качестве средства? Это – «использовательская» позиция. Б) Как возможно развивать творчество в качестве имеющего свои цели в нём же самом, имманентно? Как развивать человеческие творческие силы в качестве *самоцели*, следовательно, чего-то *самоценного*, самооправданного, ценностно самодостаточного? Это – позиция креативного самоутвержденчества. В) Каков безусловно-ценностный, универсально-диалектический смысл человеческого творчества? Благодаря чему субъект может становиться объективно достоин креативных сил, их развития в себе и их применения? Или – во имя чего, большего чем сама эта креативность и гораздо более объективно значимого, во имя какого именно *призвания* человек может и должен быть творческим? Это – позиция объективной ценностной посвящённости. В данном диссертационном исследовании, в отличие от других, ударение делается именно на последней, третьей позиции (В). Этим и определяется соотносимость данного исследования со всей имеющейся литературой.

Собственно философский подход оказывается необходимым для того, чтобы сосредоточиться именно на креативном отношении и тем самым реализовать упомянутую позицию (В). Такой подход вырастает из постановки следующих проблем. Во-первых, проблема гносеологическая: как возможно адекватное *понимание* творчества? Благодаря чему это возможно? Анализ её ведёт, во-вторых, к постановке проблемы: как возможно человеку в самом своём реальном бытии осуществлять себя креативно, т. е. как возможно, чтобы само *бытие*, сама действительность человека была бы творческой, сама его жизнь – *жизнетворчеством*? В-третьих, какова та *ценностно-смысловая* укоренённость и *итоговая* посвящённость, во имя которой достойно быть креативное отношение и которое даёт критериальную меру оправданности для человеческой творческой деятельности? Все эти три проблемы находят себе дополнение и завершение в проблематике непосредственно духовно-практической, опытнической: в работе субъекта над собой, над своим собственным совершенствованием, опосредствованным культурой. Таково *воспитание* креативного отношения: сотворчество сотворцов. В нём – наиболее интенсивно креативные задачи-трудности.

Относительная степень разработанности названных четырёх собственно философских проблем сравнительно уменьшается в порядке перечисления их здесь.

В литературе, наиболее значимой для проведённого исследования, послужившей подспорьем или предметом анализа, которые позволял извлекать как позитивные, так и негативные уроки из опыта концептуальных тенденций, можно выделить следующие основные группы.

1. Тексты классиков марксизма, а среди них особенно – тексты трёх вариантов «Капитала» К. Маркса, причём в ряде существенных случаев приходилось обращаться к немецкому оригиналу последних из-за недостаточной адекватности русских переводов. В поисках более адекватного перевода и осмысления можно было опираться на прецеденты в историко-марксистских исследованиях, содержащих критический опыт реконструкции подлинного смысла, – у Г. А. Багатурии, Э. В. Ильенкова, Н. И. Лапина, М. А. Лифшица, Л. А. Маньковского, А. П. Огурцова, Т. И. Ойзермана, Б. И. Шенкмана и др.

2. Обширнейшая литература по двум большим мировоззренческим тенденциям – субстанциализму и анти-субстанциализму, а также по их критическому преодолению. (А) Для первой тенденции наиболее характерны: стоицизм, Спиноза и все позднейшие варианты спинозизма, в т[ом] ч[исле] внутри марксизма; в классической форме панлогизма и логического преформизма – Гегель и гегельянство; его поздние аналоги; в экономическом материализме разных оттенков, от крайнего у П. Лафарга до более компромиссных, у А. Лабриолы, Г. В. Плеханова, А. М. Деоборина; у позднего Д. Лукача, М. А. Лифшица и др. Субстанциалистские мотивы, сопряжённые с редукционизмом, весьма широко распространены среди естествоиспытателей и представлены в сциентизме. (Б) Для второй тенденции наиболее характерны софист Протагор с его ныне чрезвычайно влиятельным принципом «человек – мера всем вещам», ренессансное возвеличивание человека-творца, особенно у Пико делла Мирандолы, Дж. Бруно, в трансценденталистской форме – И. Кант, И. Г. Фихте, Э. Гуссерль. Резкая формулировка антропоцентризма и самооправданности творчества – у Н. А. Бердяева; отчасти – у М. Унамуно, Х. Ортеги-и-Гассета, в этике – у А. Швейцера. Антропотейзм – у Х. Каменьского, с его афоризмом «творю, следовательно существую»; Р. Штейнер, завершающий «линию» М. Штирнера. Внутри марксизма аналогичная тенденция представлена ранним Д. Лукачем и А. Грамши и в работах под их влиянием. Аналог – «творческий бунт» А. Камю. (В) Для последо-

вательного преодоления обеих этих тенденций и для утверждения *нового этико-философского и философско-педагогического мышления* с его признанием приоритета абсолютных ценностей, кардинально и незаменимо важна концепция А. А. Ухтомского – концепция *доминантности субъекта на других* (или другодоминантности). Она даёт решающий ключ к утверждению ненарушимой и неущербной аксиологической иерархичности и претворяющему её принципу *междусубъектности*, к сопричастно-полифоническому подходу к творчеству. Аналогичные тенденции в концепции С. Л. Рубинштейна о сопричастности друг другу личностных миров и о том, что каждый из них – «республика субъектов». Наряду с совсем иной версией диалогизма как карнавального, у М. М. Бахтина есть концепция сопричастной полифонии (само бытие человека есть глубочайшее общение). Аналогична при такой же антитетичности концепция К. Роджерса о психотерапии, центрированной на другом; «экзистенциальная коммуникация» К. Ясперса, сосредоточиваемая на «последних» вопросах человеческого бытия; идея диалогического отношения как взаимной Я-Ты обращённости у М. Бубера; аналогичная концепция бытия человека перед лицом другого у Э. Левинаса. Особенно важна философская романистика – Ф. М. Достоевского, Г. Гессе, М. М. Пришвина и др. с её проблематикой полифонизма. Критика антропоцентризма – у А. Ф. Лосева, Д. С. Лихачёва, П. П. Гайденко; диалогическая природа символа у С. С. Аверинцева. Критика прометеизма в экологической алармистской литературе.

3. Литература по общеметодологическим и смежным темам, так или иначе значимым для данной темы. (А) Публикации, характеризующие гносеологический контекст: П. П. Гайденко, Д. П. Горского, В. С. Готта, Б. А. Грушина, П. С. Дышлевого, Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова, Б. М. Кедрова, М. С. Козловой, П. В. Копнина, А. М. Коршунова, С. Б. Крымского, Б. Г. Кузнецова, В. А. Лекторского, М. К. Мамардашвили, Л. А. Микешиной, Н. В. Мотрошиловой, Н. Ф. Овчинникова, В. Н. Садовского, В. С. Стёпина, В. С. Швырёва, Б. Г. Юдина; в связи с проблематикой научных открытий также Е. П. Никитина, В. И. Купцова, Ф. И. Гиренока, А. С. Кармина, В. А. Смирнова, Д. П. Грибанова, С. В. Котиной, Л. В. Яценко и др.; о личностном знании – у М. Поляни. (Б) Публикации, касающиеся проблематики человека, его субъектного мира: К. А. Абульхановой-Славской, С. С. Батенина, Л. П. Буевой, И. В.

Ватина, Б. Т. Григорьяна, О. Г. Дробницкого, В. А. Карпушина, С. М. Ковалёва, О. Н. Крутовой, Ф. Т. Михайлова, А. Ф. Сабирова, Г. Л. Смирнова, Г. М. Тавризян, И. Т. Фролова, Ф. В. Цанна, Т. М. Ярошевского и др. (В) Работы по деятельностному подходу и его критике: И. С. Алексеева, А. С. Ахиезера, П. Я. Гальперина, В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, В. П. Иванова, М. С. Кагана, А. Н. Леонтьева, М. И. Лисиной, Ю. К. Плетникова, В. Н. Сагатовского, В. П. Фофанова, А. У. Хараша, Э. Г. Юдина, в крайней форме – у Г. П. Щедровицкого; тенденция к пересмотру, обнаружению границ и критике деятельностного подхода – у А. В. Брушлинского, Л. П. Буевой, Ю. Н. Давыдова, М. С. Кагана, Б. Ф. Ломова, В. Н. Мяснищева, Н. И. Непомнящей, А. П. Огурцова, Л. А. Радзиховского, В. Н. Сагатовского, Э. Г. Юдина и др. (Г) Публикации по темам культуры-историзма, свободного духовного производства и идеологии – у Н. С. Злобина, М. С. Кагана, В. А. Карпушина, В. Ж. Келле, В. М. Межуева, А. С. Арсеньева, Ф. Т. Михайлова, И. К. Кучмаевой, Э. Ю. Соловьёва, М. М. Субботина, В. Т. Табачковского, В. И. Толстых, А. А. Хамидова, Б. И. Шенкмана и др. (Д) Работы по логике «Капитала» – Ж. М. Абдильдина, Э. В. Безчеревных, В. А. Вазюлина, Н. С. Злобина, Г. Н. Волкова, Э. В. Ильенкова, М. А. Лифшица, М. М. Розенталя, С. Н. Мареева, А. К. Можеевой, А. А. Сорокина, А. А. Хамидова, Б. И. Шенкмана и др.

4. Литература, в которой выражены подходы к проблематике диалогизма, гармонически-полифонических отношений, полипарадигмальности культуры. (А) Тенденции внутри естествознания: у В. И. Вернадского, А. А. Любищева, Н. Н. Моисеева, А. Л. Чижевского; по презумпции возможной естественности объекта – у Н. С. Кардашёва, В. В. Рубцова, А. Д. Урсула и др.; геоцентризм – у И. С. Шкловского. (Б) По диалогическим отношениям и их роли в творчестве: у С. С. Аверинцева, М. М. Бахтина, К. А. Абульхановой-Славской, М. С. Глазмана, В. С. Библера, Г. Я. Буша, по тематике общения и его роли в решении задач – у М. И. Бобневой, А. А. Бодалёва, Л. П. Буевой, А. М. Матюшкина, Б. Ф. Ломова, Г. М. Кучинского, А. С. Майданова, Я. А. Пономарёва, по коммуникативности творчества – Ю. Д. Прилюка, Л. Л. Челидзе и др.

5. Работы, в которых содержится выход к проблематике многоуровневости бытия вообще и человеческого в особенности, к аксиологическим проблемам, к «нравственным абсолютам»: у С. С. Аверинцева, Ю. Н. Давыдова, Д. И. Дубровского, А. Я. Гуревича,

Р. С. Карпинской, Д. С. Лихачёва, З. М. Какабадзе, О. И. Джигоева, Н. З. Малахова, С. Л. Рубинштейна, Н. З. Чавчавадзе, Н. Ф. Наумовой, Д. Б. Богоявленской, Н. И. Непомнящей, Н. Н. Трубникова, Т. А. Флоренской, Ю. А. Шрейдера, В. Н. Сагатовского, А. И. Гитаренко, В. Н. Шердакова. Противоположная позиция – ценностного онтического своецентризма у О. И. Табидзе.

6. Литература, содержащая свидетельства и указания на существование и роль внутренней запороговой глубины человеческого бытия в творчестве: у С. Л. Рубинштейна, Э. В. Соколова, в бытии произведений у С. С. Аверинцева, А. Ф. Лосева; об участии бессознательных ресурсов субъекта в творчестве – у Ж. Адамара, К. Ф. Гусса, А. Пуанкаре; работы школы Д. Н. Узнадзе; различение подсознательного и надсознательного – у Д. И. Дубровского, П. В. Симонова, М. Г. Ярошевского, о катарсисе – у Ф. А. Флоренской; о глубинных творческих возможностях детства – у Ю. П. Азарова, Ш. А. Амонашвили, Н. Н. Поддьякова; у И. Бергмана, Р. М. Рильке, Я. Корчака, Л. Н. Толстого, Г. К. Честертона и др. Противоположная концепция – «схватки с суперличностью» – у А. Е. Шерозия.

7. Публикации, подводящие к проблеме онтологического статуса творчества: у А. Ф. Лосева, П. П. Гайдено, Г. А. Давыдовой, С. Л. Рубинштейна; по методу «креативного поля» – у Д. Б. Богоявленской; о формируемости задачи – у О. К. Тихомирова и др.; онтологистская концепция креативности – у С. Александра, А. Бергсона, А. Н. Уайтхеда, К. А. Тимирязева, П. К. Энгельмейра, М. А. Блоха; А. С. Ахизера, В. Л. Колодяжного, Г. Парсонса, Б. М. Рунина, Я. Щепаньского. Публикации по смежным темам, касающимся творчества: Г. С. Альтшуллера, Г. Я. Буша, Н. А. Венгеренко, Г. Гиргинова, С. С. Гольдентрихта, Б. С. Грязнова, В. Д. Губина, Л. И. Клименко, Д. Ф. Козлова, М. С. Кагана, А. М. Коршунова, Ф. В. Лазарева, А. Лилова, Т. Павлова, К. С. Пигрова, А. И. Петрущик, Е. В. Попова, Е. А. Режабека, А. П. Шептулина, А. Т. Шумилина, Ю. А. Харина, Л. В. Яценко.

Цель и задачи исследования. Направленность искания и общая цель данного исследования – в том, чтобы понять творческое реальное отношение человека к миру и к самому себе не как нечто, имеющее свою сущность в нём же самом, но через его диалектическое *взаимное проникновение* с культурным наследованием, с обогащением дарований, далее – через его *укоренённость* посредством культуры и её истории во всей неисчерпаемой объ-

ективной диалектике, наконец, – через его *самоустремлённость* к ней же, как одновременно и истоку и беспредельному итогу; тем самым – способствовать раскрытию человеком своего каждый раз уникально выраженного универсального призвания во Вселенной, а также меры его претворимости. Этой цели соподчинены следующие задачи.

1. Изучить и реконструировать те содержащиеся в Марксовом философском наследии идеи, которые наиболее значимы для выработки максимально адекватного подхода к творчеству и для понимания его.

2. Найти к проблеме творчества такой подход, который радикально отличался бы одновременно и от *субстанциалистского*, и от *анти-субстанциалистского*, равно недостаточных или неудовлетворительных.

3. Найти концептуальный способ совместить принципиально *разноуровневые* феномены в творчестве, включая и то, что касается безусловных, высших ценностных смыслов.

4. Найти гносеологические, онтологические и аксиологические *условия*, делающие возможным адекватное *понимание* творчества.

5. Установить отличительные *особенности* творчески-проблемных ситуаций, или собственно креативных задач-трудностей.

6. Решить проблему: как возможен (и благодаря чему именно) *сдвиг порога* распредмечиваемости?

7. Считая имеющим ключевое значение и для решения глобально-экологических проблем, и для перестройки тот наиболее креативно интенсивный процесс, в котором становится и *воспитывается* творческая личность, сформулировать принципы *нового философско-педагогического* (а тем самым и этико-экологического) мышления.

Новизна философского исследования. В диссертации выделено и осмыслено особое, объективное, междусубъектное и требующее особенного, междусубъектного подхода наследующее творческое *отношение* человека к миру и к самому себе, выделено как более первичное и выступающее предпосылкой творческой *деятельности*. В конечном счёте творческая деятельность предполагает креативное отношение, но никакая, сколь угодно комплексно-коллективная деятельность не может быть достаточной для порождения креативного отношения, ибо в нём участвуют также

и не доступные для деятельности, запороговые для неё содержания, в особенности те, которые выступают как креативная одарённость и которые по сути своей междусубъектны.

Чтобы уяснить и осмыслить это креативное отношение, соответственно всем выше упомянутым задачам диссертации, для каждой из них были предложены следующие решения.

1. В составе Марксова философского наследия найдена и реконструирована прежде остававшаяся не исследованной непериодизирующая типология социальных связей. В эту типологию введены различия между открытыми и закрытыми связями.

2. Исходя из названной типологии проведена критика двух широких и преобладающих до сих пор мировоззренческих течений. Таковы (А) *субстанциализм*, согласно которому только редукционистская субстанция есть субъект, сопряжён с закрытыми социал-органическими связями и обрекает творчество на редукцию в конечном счёте к не-творчеству, погружает его в акреативный мир; (Б) *анти-субстанциализм*, согласно которому человек как субъект есть сам себе субстанция, сопряжён с социал-атомистическими связями; в закрытом варианте он не желает, в открытом не может сгармонизировать человеческое творчество с его объективно-диалектическими истоками и с высшей ценностной посвящённостью. Оказалось необходимым преодолеть обе эти тенденции и, главное, то, что их объединяет: свое-центризм, а именно – и коллективный (А), и индивидуальный (Б) антропоцентризм. Предложен подход к творчеству иной – такой, который свободен от всякого свое-центризма: возведение себя в аксиологический центр (Вершину) Вселенной не допустимо ни для кого: ни для индивида, ни для группы, ни для человечества. Это и открывает и пролагает путь к *междусубъектному, гармонически-полифоническому* подходу.

3. Предложен аксиологически ориентированный, иерархический *многоуровневый* подход, согласно которому подобное встречается с подобным. Более высокие уровни в принципе не могут быть редуцированы к более низким, хотя и пронизывают их, – ни внутри человеческого бытия, ни во встречаемом нами мире, будучи все проникнуты и объемлемы объективной диалектикой. Это потребовало пересмотра логики снятия и утверждения логики, которая включает в себя также и *НЕ-снятие*: сохранение внутри гармонических целостностей. Так на место понятий присвое-

ние-освоение-снятие в концепции креативности приходят понятия устремления к, приобщения к, посвящённости – каждый раз без снятия того, что ценностно принято или к кому обращено отношение. Субъектный мир любого должен быть защищён от доступности снятию.

4. Творчество становится гносеологически постижимым не с каких-либо не-творческих позиций, несоизмеримых по сложности с ним самим, а только лишь для другого творчества же. Более того: не для какого угодно, не для безразличного к первому, а исключительно для такого, которое способно быть с ним в гармоническом полифонировании. Но эта взаимность есть также и онтологическая, общекультурная взаимность самих субъектов между собой. А это предполагает вступление их в ценностную сопричастность друг другу. Итак, условие постижимости таково: и гносеологически, и онтологически, и аксиологически необходима сопричастная междусубъектность, такая что каждый принимает ценностную посвящённость креативности другого, т. е. то, насколько воля к творчеству аксиологически достойна, меро-сообразна.

5. Найдены особенности собственно креативной ситуации:

(а) нелокализуемость, над-ситуативность, межпарадигмальность, целостный общекультурный характер, что включает полифонический синтез познания, художественности и нравственности;

(б) присутствие в её составе трудностей запредельных, т. е. запороговых содержаний, которые сами по себе не поддаются никакому натиску технически вооружённой деятельности;

(в) включённость и погружённость её в безграничный иерархический контекст столь же креативных «ситуаций» – в неисчерпаемый мир вопрошаний, проблем, загадок и тайн;

(г) ценностная окрашенность, не позволяющая субъекту попытаться освоить, снять, покорить и обратить в полезное средство её смысл, но ненавязчиво ориентирующая на то, чтобы субъект сам бескорыстно послужил её логике, посвятил бы ей свою креативность, отнёсся бы к ней изнутри её смысла.

6. Проблема: как и благодаря чему возможен сдвиг порога распредмечиваемости – решается осуществлением глубинного общения, в меру реального приятия субъектом культурных миров других вместе с их виртуальными, запороговыми ярусами. Возможность сдвига заключается в несовпадении между до-пороговыми

сферами, сообразно степени инаковости других и глубине сопричастности им. Это – не результат усилий-средств, индивидуальных или коллективных, но никакими средствами не вынуждаемый, свободный *дар встречи* с другими, дарование, приносимое между-субъектностью.

7. Практическая разгадка актуально-насущных загадок творчества находится в том, чтобы выдвинуть на безусловно-приоритетный план *воспитание достойных наследующе-творческих личностей*. Короче: в сотворчестве самих творцов. Философия творчества переходит в философию педагогики. Новое мышление, отправляющееся от ценностей, начиная с высших – Истины, Добра, Красоты и Общительности, конкретизируется в *новое философско-педагогическое мышление*, которое вместе с тем есть и новое этико-экологическое мышление. Наследующе-творческий подход конкретизируется как социально-педагогический подход.

Перечисленные здесь семь пунктов выносятся автором диссертации на защиту.

Методология исследования. Специфический характер данной темы обязывал на каждом шагу искания и исследования постоянно рассматривать методологические предпосылки не как готовые положения, относящиеся к иной области и там вырабатываемые, но как непосредственно подлежащие переосмыслению внутри самой данной темы и в ходе развертывания её собственных проблем. При этом нельзя было пройти мимо ни одной из областей культуры, особенно в её критически-кризисных точках, в её радикальных поворотах, при обнажении её неявных ярусов. Таким образом, дело оборачивается вопросом об источниках, без которых никак невозможно было обойтись и круг которых подробно был охарактеризован выше в разделе «Степень разработанности темы».

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость работы, именно потому что речь идёт о внутри-философских сюжетах, – мировоззренчески-методологическая. Таковы направления, ведущие по пути к более тесному единению в самом ядре философских проблематизаций познавательного, художественного и нравственного измерений, к взаимопроникновению онтологии и аксиологии, к тому, чтобы сама диалектика выступала бы как этически насыщенная. Проведённое исследование с его результатами, возможно, побудит к

большей методологической осторожности и сдержанности там, где ещё бывают попытки дать всеохватывающую «теорию творчества» и позволит иначе, с более строгими и отрефлексированными критериями подходить к степени философичности работ по креатологии и т. п. и т. д. Для понимания творчества нередко больше может дать то, что прямо и непосредственно о нём ничего не говорит, но свидетельствует о большей ответственности суждения. Возможно, данное исследование пригодится тем, кто окажется расположен созвучным образом стараться придавать вообще философским концептуализациям большую адекватность реалиям субъектного мира человека.

Тема творчества – это ещё сугубо духовно-практическая тема, требующая от субъекта применения философских истин к самому себе, в работе над собою. Она зовёт к преображению собственно бытия, к реальным шагам ценностных предпочтений и более достойной самоопределительности. В этом смысле тема творчества перерастает в духовное *самовоспитание*. И только по мере самовоспитания делается оправданной адекватная инициатива широкого социального плана: насколько притязание на такую инициативу, на выдвижение социально-инновационных проектов преуспевают в воспитании *самих себя*, лишь настолько они смогут обрести право предлагать обществу подобные проекты и лишь настолько ориентация на наследующе-творческое воспитание других получит личностное обеспечение. Но в этом не может быть никаких постоянных гарантий, избавляющих от риска подменить и даже утратить подлинность устремления; зато может, и должно быть непрекратимое искание. Что предлагает данная диссертационная работа, так это философско-аксиологическое и философско-методологическое осмысление возможных путей такого искания, а тем самым – предпосылки для конкретных социально-инновационных проектов наследующе-творческого воспитания. Предлагается всеобщий *социально-педагогический подход* – к смыслу истории как в конечном счёте человеко-образующему процессу, ко всякой социальной реалии, к любому социальному институту, организации, общности, группе; он оценивает все технико- и хоаяйственно-цивилизационные и правовые феномены с точки зрения их значения, положительного или отрицательного, для собственно культуры – познавательной, нравственной, художественной, а мир произведений культуры с точки зрения его

человеко-образующего значения, восходящего или низводящего. Отсюда – радикально иное понимание воспитательно-образовательной сферы в узком смысле, а именно – наделяющее её первенством перед теми, где человеко-образующие задачи решаются более косвенно. Тем самым не отменяется, но напротив, очищается от преходящих форм внутренний смысл таких понятий, как «производственные отношения», «способ производства и общения» и т. д. – этот смысл утверждается именно как субъектно-созидательный, а не утилитарно-вещный.

Практическое значение диссертации связано с применимостью её выводов к воспитательно-образовательным процессам, особенно же – применимостью предложенных принципов нового философско-педагогического мышления к деятельности того общественного социально-инновационного движения, которое возникло в нашей стране как объединяющее не только педагогическую, но вообще интеллигенцию, выступающую за создание радикально иной школы: самостоятельно-демократичной, постоянно динамичной, живущей в «опережающем» режиме, вариативной, авторской, во всём адекватной многообразию личностных миров детей, творчески-живой школы – школы развития и совершенствования, школы расцвета душевно-духовных миров в каждом из детей, школы призвания и самоопределения в нём, школы понимающей педагогики и взаимной сопричастности, школы ценностной посвящённости, школы наследников-сотворцов, школы гармонизации между человечеством и беспредельной объективной диалектикой. Это ведёт к существенно иному взгляду на детство и его непреходяще значимые ценностные атрибуты, к тому, что следует практически кардинально повысить достоинство и статус детства как сокровищницы духовных потенциалов, его место и значение в обществе по всем его параметрам. И, уже как следствие, кардинальнейшее повышение культуры, достоинства и статуса педагога.

Апробация работы. Диссертация была обсуждена на заседании еектора теории познания Института философии АН СССР и рекомендована к защите в форме научного доклада. Основные идеи диссертации излагались автором в виде докладов на ряде философских конгрессов, конференций, симпозиумов: на X Гегелевском конгрессе (Москва, 1974), Всесоюзных симпозиумах по диалектической логике (Алма-Ата, 1968, 1977¹⁾), Всесоюзной кон-

ференции «Формирование научного мировоззрения» (Москва, 1984), Конференции «Наука и творчество» (Ярославль, 1985), Симпозиуме «Нравственные проблемы общения» (Вильнюс, 1986), Всесоюзной конференции «Творчество в науке и технике» (Москва, 1986), Общесоюзной конференции «Творчество и педагогика» (Москва, 1988); тезисы – на конференциях по творчеству (Уфа, 1984, Горький, 1985, Симферополь, 1987 и др.), на 8 Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки (Москва, 1987), дважды в Самотлорском практикуме (1987, 1988); доклады – на конференции по наследию В. И. Вернадского (Москва, 1987), на Общесоюзной конференции по этике (Москва, 1989) и др., а также выступления на ряде круглых столов («Вопросы философии», «Вопросы литературы», «Литературное обозрение», «Театр», «Литературная газета», СФК и т. д.). Диссертант также многократно читал спецкурс по теме «Творческое отношение человека к миру» (МФТИ, ИФ, АПН и т. д.).

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

§ 1. Проблематизация самого способа развития и многоуровневость

Попытки вписать творчество как «созидание нового» в контекст всеобщего и закономерного развития природной и социальной действительности логично приводят к постановке вопроса о том, достаточно ли богат этот контекст, способен ли он вместить в себя феномен творчества, взятый в его максимально далеко идущих преобразовательных возможностях или устремлениях. Оказывается, что такой контекст, как бы сильно его ни обогащать или расширять или освободить от присущих ему ограниченностей, всё же всегда и неизбежно имеет свои сущностные и качественные рамки-границы. Последние заданы самим способом развития, присущим развивающейся системе и удерживающим в себе свои «предельные основания» всякого возможного для него развития. Между тем именно эти непреходимые рамки-границы и притягивает переходить творчество, когда оно ввергает в свой процесс-отношение сам способ развития. Вся техника, как сопряжённая с человеческой цивилизацией реальность иного, нежели природное, типа бытия, говорит о чём-то большем, чем развитие природы

изнутри её самой. Вся культурная реальность, не сводимая к цивилизационной и технической, и всякий факт культуры, факт бытия произведения говорят о чём-то принципиально большем, чем развитие цивилизация и чем развитие социума изнутри него самого. Эти факты свидетельствуют о творчестве, как о чём-то таком, что превышает возможности развития.

Речь здесь вовсе не идёт просто о смене «пределных оснований» внутри какой-то более широкой, объемлющей системы, которая развивается, но которая тоже имеет свои рамки-границы. Дело не в том, чтобы в самой субстанции предусмотреть логически заложенные в ней, в духе гегелевского «логического преформизма», все факты всех возможных цивилизаций и культур как развёртываемые из неё, – дело в том, чтобы увидеть, что нет и не может быть такого способа развития, который бы сам не мог быть проблематизирован. Когда сам способ развития входит в процесс преобразования, тогда осуществляется возможность выхода и дополняющего конструктивного обогащения, возможность творческого совершенствования, а оно есть нечто большее, нежели даже самое интенсивное и существенное развитие.

Если бы творчество осуществлялось только в границах непроблематизируемого способа развития, то человек решал бы только такие задачи, которые в принципе могли бы быть в конечном счёте решаемы и без человека, без участия его созидательно-творческих инициатив в усилиях, стихийным ходом до-культурных и внекультурных процессов. Тогда человек оказался бы относительно «ненужным» для всего остального универсума, для космогенеза. Однако этот последний не сводится к той его части или аспекту, которые представимы как стихийные процессы развития, осуществимые без и вне участия культурно-созидательных и культуротворческих начал, – в нём есть место и возможное для каждого человека призвание. В нём есть такие задачи и такие скрытые ярусы и потенции, принимать которые на себя и решать через наследующе-творческое отношение может и должен человек. Такое место и такое призвание не даны человеку, если он ограничивает себя горизонтом внечеловеческого развития и лишь пытается принять на себя роль одной из сил, замещающих природные силы, или в контексте природоподобных процессов. Кем он может быть в пределах такого горизонта, – так это разрушителем природы, что мы и видим в нынешнем экологическом кризисе. Открытие ме-

ста и назначения человека начинается только в культуре, только через кудьтуро-творческую проблематизацию всякого возможного развития, самого его способа, его «предельных оснований». Это, однако, предполагает принципиально *над-природный* статус человеческого культурного бытия (а если строже подходить – то и *над-цивилизационный*), его не меньшую субстанциальность наряду с природным бытием, его возможную укоренённость в объективной диалектике. Это предполагает допущение не одноуровневости вселенской действительности, но её принципиальной *многоуровневости*, что означает несводимость и невыводимость каждого уровня из каждого другого, особенно – высших уровней из низших. Так, уровень жизни кардинально не есть всего лишь модификация или производное проявление уровня не-жизни, объектов, в которых жизни нет; космическая жизнь самостоятельно субстанциальна и укоренена в объективной диалектике. Так, уровень культурного бытия кардинально не сводим к бытию до-культурному и не представим как модификация и нечто производное от стихийных природных процессов. (В дальнейшем будут различены уровень произведенческого бытия и уровень бытия собственно субъектного.) Эти уровни, при всем их взаимном проницании – согласно принципу «всё во всём» (Анаксагор), должны быть поняты без тени редукционизма. Наконец, только на этом пути возможно придти и к осмыслению объективности ценностных измерений, присущих самой диалектике универсума.

§ 2. Три рода задач-трудностей и критическое разделение «новизны» на два понятия, резко отличающиеся друг от друга

Среди всех философских тематических областей и сюжетов именно тема творчества, а особенно его субъекта, творца, его чисто креативной воли и устремлённости – едва ли не самая уязвимая для субъективизма. Здесь кажется, что сама «природа» того, о чём идёт речь, делает допустимым и оправданным многое из представлений, признаваемых недопустимыми и неоправданными в других областях. Кажется, будто здесь может быть найдено и должно быть в человеке некое начало, настолько субъективное и монополюбно своё отношение, ничему и никому не обязанное в объективном мире, настолько исходящее из самого себя же и в самом себе обретающее основание, что для понимания этого

креативного начала и для его практического претворения субъектом, т. е. для творческой жизни, взятой в самом строгом и узком смысле, вовсе не нужна и даже излишня, даже чревата помехами и искажениями какая бы то ни было внутренняя, сущностная взаимная *соотносимость* между нею и объективной диалектикой универсума. Так творчество сближается и даже отождествляется с максимальным субъективистским состоянием своеволия и своемерия. Чтобы, напротив, убедиться, что на деле всё обстоит как раз наоборот, пойдём по пути, на котором подразделим и типологизируем решаемые субъектом задачи-трудности, пронизывающие собой практическую и в то же время нравственную, художественную и познавательную его жизнь, при самой различной степени креативности. Это сделает возможным впоследствии спецификацию собственно креативных задач.

К *первому роду* отнесём такие задачи-трудности, которые оказываются для нас доступными для осмысленного принятия и решения именно благодаря тому, что в самом реальном, природном и социальном бытии находится – или может найтись по прошествии какого угодно времени прогресса культуры – необходимая для этого и *заранее достаточная* для этого объективная логика: система законов, урегулированность, правильность, порядок. Всё дело здесь лишь в том, чтобы эту объективную логику, которую мы застаём уже во всей полноте существующей в бытии, эту вне и независимо от нашей деятельности заставаемую бытийную логику распознать и сделать известной и применимой нами соответственно тому, насколько этого требует встретившаяся задача-трудность. Значит, если даже встретившаяся задача-трудность такого рода предстаёт сверхобычно неподатливой и сложной для осмысления и решения, то всё же остаётся всегда оправданная надежда на возможность справиться с ней в перспективе – тогда мы сумеем расширить и углубить наши знания и усовершенствовать наше владение объективной логикой – той, которая обязательно обнаружит свою достаточность и силу при её лучшем применении и которая всего лишь таится в недрах бытия Вселенной, пока ещё наш оттуда не добытая, не открытая нами. Этот род задач-трудностей весьма широк, обнимает собою весьма различные классы а подклассы проблем науки и техники, социальной жизни, цивилизации и культуры, и именно он представляется обычно универсальным, ибо как правило подразумевают, что это – един-

ственно возможные задачи, или проблемы. В относительных, хотя и безмерно преувеличенных успехах человечества в решении такого рода задач коренится познавательный-технический оптимизм.

Ко *второму роду* задач-трудностей принадлежат такие, что для их осмыслимости и разрешимости логика, которую мы можем застать в бытии, всегда *необходима, но никогда не достаточна*: она предстаёт в своей неполноте, незавершённости. Поэтому, чтобы достигнуть достаточности, мы, субъекты, призваны эту объективную логику конструктивно-проективно дополнить, достроить, внести в неё такое конструктивное дополнение, которого в ней не хватает, причём не хватает не в её особенных и единичных выражениях, а в её всеобщем составе, в ней самой. В каждой такой задаче-трудности, какой бы локализуемой она ни казалась, вообще вся вселенская действительность обнаруживает достоверно свою незамкнутость, субстанциальную непредуготованность, опровергающую «логический преформизм», свою открытость. Универсум предстаёт как *ещё не достроенное* мироздание – такое, в котором есть что созидать в самом фундаментальном смысле. Всякая такая задача являет собой как бы «трещину», которая раскалывает субстанциально замкнутый мир до его последней глубины, а вся вообще совокупность таких задач образует свидетельство полной неуместности для позиции бытийной закрытости. Следовательно, субъект, принимая, осмысливая и решая такого рода задачи в своей жизни, тем самым начисто опровергает представление, будто бы, человек – всего лишь *часть*, застающая себя целиком *внутри* субстанциального бытия и обречённая быть только какой-то, хотя и более крупной по значению, его частью. Более того, тем самым утверждает возможность, хотя и не больше, – того, что человек примет на себя статус и призвание быть гораздо больше, нежели детерминированной частью, – быть находящим себя на подвижной границе между бытием и не-бытием, быть конструктивно-проективным *участником* продолжающегося становления всего универсального бытия, «садовником космогенеза». Но пока это – только возможность.

Однако главная проблема не в том, чтобы признать за человеком назначение строителя мира и ещё раз апологетически оценить решимость вносить в мир изменения, каковы бы они ни были. Она заключается в том, насколько гармонично они соотносимы, насколько они таковы, какими *должны были бы быть*

ради той сверхгармонии, которая объемлет собой и выполненное бытие с его экстраполируемыми тенденциями, и бытие виртуальное, которое может быть порождено и введено только через культуросозидание людьми-субъектами, т. е. всё то, что не возникает и не может возникнуть в самой природе. «Изменить мир» на свой манер и в своих интересах, согласно своему собственному мерилу, т. е. *своемерно*, человечество уже научилось и нагромодило таких изменений столько, что поставило жизнь на своей планете и самого себя на грань гибели. Своемерие оказалось несущим в себе катастрофу для себя самого и окружающей жизни. Значит, всё дело в том, чтобы человечеству научиться *объективности* в решении таких задач, где это нам не навязывается принудительным давлением мощных детерминаций извне и где мы могли бы быть сколь угодно не объективны. Дело в том, чтобы научиться быть *объективными в самом конструктивно-проективном участии* в тенденциях космогенеза, так чтобы достраивать мироздание не произвольно, не субъективно, а в гармонии с его должным, объективно-диалектическим совершенствованием, угадывая, открывая и претворяя его наилучшую «архитектуру», может быть и отличную от фактически реализованной без человека. Однако такая, ничем не навязанная и не вынуждаемая объективность предполагает иного субъекта, нежели мы – ревнители своих интересов, своей коллективной корысти, собственного своемерия.

К *третьему роду* задач-трудностей принадлежат те, осмысленное принятие которых и тем более должное разрешение требует существенно *инакового субъекта*, принципиально более совершенного, чем тот, кого мы в себе самих застаём. Это – задачи-трудности, не доступные нам из-за нашей ограниченности в самых основных атрибутах, из-за того, что в человеке *не находится достаточного субъекта*. Так, этого рода задачи либо остаются подолгу, иногда даже и веками, вовсе не признанными, не принятыми, не замечаемыми, либо обнаруживаются как содержащие в себе призыв к человеку – радикально преобразовать себя до степени восприимчивости к ним, достроить свою сущность, дорастить себя до уровня, которого требуют задачи-трудности. Здесь, следовательно, субъект призван совершить движение, обратное обычному не в направлении от задачи к себе, не обработку и редактирование её условий настолько, что она делается укладываемой в какую-либо культурную (или познавательную) пара-

дигму, но, наоборот, от себя – к задаче, какова она есть сама по себе, т. е. движение, в котором субъект переделывает самого себя сообразно логике того «озадачивания», где становится инаковым, адекватно восприимчивым. Однако такое движение отнюдь нельзя представить как уподобимое конформистской подгонке себя под какие-либо данности в мире объектов, ибо это было бы лишь снижение субъектом себя до уровня объекта среди объектов, напротив, это – совершенствование самой субъектности, а именно – такое, которое *поднимает* субъекта до уровня как бы возможного «автора» встретившейся задачи-трудности, её со-творца, так, как если бы субъект сам озадачивал себя ею.

Однако вся суть дела отнюдь не в совершенствовании вообще, ибо оно может иметь на самом деле весьма различную направленность, но именно в выборе максимальной сгармонизированности между самосовершенствованием человеческим и теми процессами развития и совершенствования в универсуме, которым человек призван к должен был бы послужить, но не делает этого, не может или даже не желает в своём собственном самоизменении. Задачи-трудности третьего рода как раз и являют собой ненавязчивый зов, обращённый к человеку, стать *объективным, объективно-должным и достойным*, т. е. отвечающим универсальной всеобъемлющей гармонии и только в меру этого – *достойным* «изменять мир» вокруг себя. Это – самая трудно достижимая объективность, ибо она касается того, что кажется сугубо внутренним и монополюльно суверенным делом самого субъекта безотносительно к миру.

В свете этой типологии задач-трудностей подлежит переосмыслению само понятие «новизны», через посредство которого, делая его решающим критерием, обычно определяют творчество. Во-1^х, новизна закрытая внутри себя, «*неос*», противопоставляемая всему прочему, обречённому быть только «старым», новизна, рождаемая стремлением к небывалости как самоцели, к *свое-оригинальности*, негативно отгалкивающейся от былого, низводящая былое к прошлому. Во-2^х, новизна аксиологически открытая, «*кайнос*»²⁾, созидаемая ради совершенствования всей действительности, ради того, чтобы придать былому дополняющий его и вновь возрождающий его своеобразно-свежий облик, ориентированный на максимальную степень долженствования. Первая делает самоцельное и тем самым выхолощенное уникальное

врагом универсального и разрушает вечное, непреходящее через *безразличие* к безусловным ценностям, релятивизм, нигилизм к ним. Вторая претворяет подлинно универсальное как *продление* жизни универсального *изнутри* него самого и ради него самого, ради верности первоисточной и конечно-смысловой оригинальности, ибо жизнь универсального нуждается в таком его вновь и вновь уникальном претворении и утверждает вечное как *внутри* себя самого всегда *иное*, многообразное. Первая монологична; вторая полифонична, посвящена полифонии в её незавершимости, в её ценностной устремлённости. Подчеркнем: в данной работе в качестве критериальной избирается не первая, но вторая новизна, так что творчество в подлинном смысле есть не порождение негативной свое-оригинальной, закрытой новизны («неос»), но наследующее созидание ценностно посвящённой, открытой новизны («каинос»).

§ 3. Переосмысление субъект-объектного отношения через включение произведенческого бытия и переход к между-субъектности

Выдвижение субъект-объектного отношения на роль единственного, по своей фундаментальности не имеющего себе равных, первичного мироотношения и, соответственно, на роль мировоззренческого монопольного принципа, или философской парадигмы, – это не столько плод самой культуры, сколько цивилизации и низведения культуры до служанки цивилизации (т. е. подчинения познавательно-художественно-нравственной жизни – ярусам политико-право-хозяйственным). Однако новейшие тенденции в культуре вообще и познании в особенности расшатывают монополию этого принципа. Вопреки огромному давлению со стороны технической цивилизации и техно-когнитивизма и сциентизма, художественность и нравственность всё больше получают признание в их самостоятельности, в их принципиальной нередуцируемости к познанию и т. д., к субъект-объектным отношениям. Само познание предстаёт всё более как заключающее в себе много типов научности, как много-парадигмальное, многоуровневое. Гуманитаристика всё резче отделяет себя от социальных наук, социальные – от естественных, естественные – от редуccionистских своих слоёв и ветвей. Нарастает гуманитаризация познания,

доходящая до включения аксиологических факторов и измерений в самый предмет также и в медицине, биологии, астрономия допускает презумпцию возможно искусственности встречаемого феномена. История культуры, литературоведение, педагогика, лингвистика, различные типологические исследования в разных науках выдвигают проблему коренного «многоголосья», диалогизма и полифонизма, психология пытается осмыслить внутренний мир человека как общительский, как «республику субъектов», как таящий в себе богатейший спектр возможностей, гораздо более многообразный, чем актуальные, окружающие индивида формы социальности. Самая предметная деятельность всё чаще признаётся как включающая в себя существенный аспект или характер общительский, междусубъектный. Но междусубъектность не сводится к тому только, что несколько потеснило субъект-объектное отношение внутри деятельностной сферы, но требует уразумения её ещё и за пределами этой сферы. Субъект-объектное отношение предстаёт как далеко не универсальное, не коренное, не исходное, могущее существовать лишь благодаря кардинально инаковым началам.

Если взять, хотя бы и лишённое монополии, субъект-объектное отношение в его классически чистом виде, то и оно при анализе обнаруживает внутри себя обязательную опосредствованность. Между субъектом, взятым в его специфическом бытии, и объектом, т. е. тем объектным бытием, с которым как-то соотносится субъект в исторически доступных и социально определённых формах, всегда необходимо хотя бы минимально сказывается влияние или присутствие ещё одного, третьего, промежуточного рода бытия – *произведенческого*. Последнее радикально отлично от обоих других, и нет полной редуцируемости высшего рода к низшим. Каждая элементарная целостность, произведение, конечно, имеет какого-то или каких-то объектных носителей, в которых оно опредмечено. Но распредмечивается оно всегда вариантивно, следовательно, вообще существует без одного-единственного эталона, преимущественного образца, а лишь в виде множества, т. е. *многократно*, не иначе как в несовпадающих друг с другом реконструкциях. Если нет таковых, если их никто не производит, то произведение утрачивается в его специфическом бытии и наличии, и остаётся только его объектный носитель. Однако произведение есть не только опосредствующий ярус между субъектом и объ-

ектом, оно есть ещё и посредник и проводник общности между субъектами, как минимум – между адресующимся в адресатом. Даже тогда, когда произведение выпадает из области культуры в область цивилизации и низводится до *изделия* с однозначным, безвариантным (лишь с модификациями) функционированием, всё же в нём не окончательно исчезает возможность восстановления его вновь в качестве произведения и освобождения его из-под овещённой, превратной формы. И тогда, когда восстановление происходит, восстанавливается также и умерщвлённая на время виртуальная связь-общность, виртуальная междусубъектность, которая в нём была запечатлена, но неявно. Самое же важное – увидеть, что эта междусубъектность отнюдь не сводится к взаимопревращениям опредмечивания и распредмечивания у тех субъектов, которых связывает произведение, т. е. не сводится к совместной, взаимно продлеваемой и сколь угодно тесно взаимно проникающей деятельности каждого для каждого. Есть ещё и над-деятельностные узы общности ценностного порядка, и эти узы не могут быть продуктом никаких деятельных усилий изнутри их собственных возможностей. В этом смысле они – *над-произведенческие*, запороговые для распредмечивания. Однако они придают определённую субъектную окраску или звучание смысловому потенциалу произведения, как симптомы того, что остаётся за гранью доступности, но что становится явным лишь в собственно общении.

Итак, вследствие того, что отношение «субъект – объект» переосмысливается как отношение «субъект – произведение – объект», а вместе с тем произведение по сути своей всегда находится между субъектами и связывает их как адресующихся и адресатов друг с другом, получается синтетическая, объединяющая формула: *субъект – произведение – объект – произведение – субъект*. Тогда можно видеть, что субъект-объектное отношение есть не что иное, как относительно более бедный и абстрактный элемент, входящий в состав более конкретного и содержательно-богатого целого – в объёмлющее всё предметное содержание субъектных миров, как открытую возможность, междусубъектное отношение. Однако эта линия аргументации – от произведенческого бытия – перекрывается другой, более сильной и далеко идущей: субъект может оставаться именно субъектом во всей конкретной полноте своих атрибутов, во всех антропологических измерениях тогда и только тогда, когда он, в самой действительности, самоотносится

и самоадресован другим субъектам же, а не только произведениям и объектам, следовательно, *только внутри междусубъектного отношения*. Если же междусубъектной включённости почему-либо нет или она ущербна, то в такой степени отсутствует или ущербен, «частичен» сам субъект как таковой. Тогда он подменён каким-то своим фрагментом или аспектом. Междусубъектность есть ключ к креативности.

§ 4. Ценностный потенциал детского личностного мира как креативного и как имманентного «внутреннему человеку» вообще

Философский и ориентированный им психолого-педагогический поиск, направленный на выявление максимально интенсивных процессов субъектного становления, наиболее радикальной «озадачиваемости» и междусубъектной открытости, приводит к детству, к сокровенному, неявному миру дитя, к присущим ему высшим дарованиям. Речь здесь, стало быть, не идёт о гораздо более явных и известных слабостях ребёнка, о низших качествах: этот полюс его душевно-духовного мира оставляется здесь вне внимания. Речь идёт только о тех преимуществах и большей частью трудно поддающихся адекватному осмыслению безусловных-ценностных атрибутах, которые составляют сокровищницу всякого человеческого развития и совершенствования и которыми питается вся наследующе-креативная жизнь личности. Очень многие деятели культуры свидетельствуют, что своим творчеством они обязаны неувядающей в них детской креативности, сохранившемуся в них «внутреннему ребёнку», «вечному детству» (Р. М. Рильке).

Во-1^х, таково дарование (т. е. нечто большее, чем способность), искусство встречать вновь и вновь весь мир и всё без исключения в нём *как бы впервые*. Это – состояние незамутнённой свежести всех восприятий, свежести, пронизывающей всего субъекта – как свежесть души и духа, а не только слуха и глаза. Это – готовность входить в неожиданный, до конца и без остатка удивительный и радостно обновлённый мир, вот сейчас вновь и вновь как бы рождающийся. Так происходит в детстве вовсе не из-за бедности опыта предыдущих встреч с миром, ибо уже в первые годы индивид получает большую часть всего суммарного опыта жизни, а лишь

потому, что уже весьма богатый опыт не заслоняет собой другого, сколь угодно знакового опыта, не утоляет жажды продолжающегося обогащения – длящейся встречи, т. е. *встречания* с универсумом. Дело в самом способе приятия опыта, в его *безынертности*, *неомертвлённости*. Это – как бы позиция внезапно явившегося космического пришельца, вдруг откуда-то из совсем иной реальности. Это – состояние непрерывного старта восхождения к совершенствованию, мотивированное не своемерным интересом, а чем-то гораздо бóльшим, чем интерес, – притягательность мира в его возможной инаковости: всё в мире допустимо как сколь угодно иное, непохожее, не подводимое под привычки, сложившиеся ожидания, парадигмы и нормы.

Во-2^х, таково дарование радостно доверять, быть вне заранее поставленных рамок-границ, без заранее заключённых условий доверчиво открытым всему ведомому и неведомому в универсуме, вблизи и вдали, в жданном и нежданном, простом и сложном, явном и таинственном. Это – не какое-то локальное состояние, но состояние всего субъекта в целом, захватывающее собой всё его бытие – это *онтологическое доверие* и *онтологически доверчивая радостная открытость*, как бы развёрнутость всей структуры личностного мира лицом к миру, к его неисчерпаемо богатой диалектике, включая и *презумптивное уважение* к неведомому, загадочному, таинственному, гораздо более высокому. Такое доверие и уважение не имеет ничего общего с безрадостной гетерономизацией воли из-за страха ущерба, боли, унижения, угроз, либо пленённости и подкупленности, т. е. из-за воздействия кнута наказаний и пряника наград, – такое доверие по презумпции бескорыстно. Оно именно и открывает субъектный мир навстречу всему универсуму, не заслоняя никакой защитой от инаковости. Открытость *беззащитна*: человек весь готов в ком-то *другом* нечто более *достойное* встретить и принять в самогó себя, *внутри* своего собственного «я», нежели всё то, что до встречи было в нём, и тогда *другой* окажется *дарователем* ему возможности *лучшего* самообретения через приятие в себя чего-то более высокого, тонкого и чтимого. Открытость есть доверие к возможности через встречу обрести нечто более превосходное и достойное войти в своё собственное «я», нечто заслуживающее *предпочтения себе* *прежнему*. И в ней себя *укоренить*.

В-3^х, такова неподкупная и ничем не пленяемая, радостная щедрость или дарительность самогó себя другому, личностному

миру другого со всеми его трудностями, проблемами, задачами и тайнами, со всеми его заботами и тяготами. Эта щедрость доходит до предпочтения не только какого-то достояния, но *всего другого* субъекта в его правоте, красоте и доброте – себе самому, а тем самым по готовности сделать своё собственное бытие не только глубже укореняемым через бытие другого, не только полностью адресуемым ему, но и посвящённым ему и в его лице – всему универсуму. Это – позиция *плодоприносящего* служения, позиция дарительности жизни, позиция *другодоминантности*. В ней человек полностью переселяется в свою *плодотворность*, в своё приношение всем другим людям и через них – всему беспредельному космогенезу. Здесь обретается впервые *любовь к самим трудностям*, самопосвящённость и любовь к внутренней логике и безусловно-ценностному смыслу вопросов, задач, загадок, проблем и тайн – ради этого смысла, а не ради какого бы то ни было вооружения средствами или полагания целей.

Эти три дарования могут расширять и углублять собой сферу деятельности, сферу способностей или сущностных сил, так или иначе проявляясь через них. Но сами они лежат вне и выше сферы деятельностно-способностной, вне и выше сферы возможного употребления средств и полагания целей, – в над-целевой сфере, в чисто *ценностных* обретениях. Они вместе взятые и образуют собой собственно креативное отношение: *отношение субъекта к миру как могущему быть радикально инаковым*, отношение беззащитно и радостно доверчивое к миру как миру проблем-трудностей, отношение щедро-сопричастное и по презумпции предпочитающее этот мир себе, а поэтому именно и *входящее действительно внутрь* диалектики универсума с любовью к ней самой и ради неё самой во всей её креативности. Это наследующе-творческое отношение к миру, свойственное ценностному потенциалу детства, может питать собой всю креативную жизнь.

В отличие от деятельности, принимающей и решающей доступные ей допороговые вопросы, проблемы, задачи и т. п., собственно креативное отношение имеет дело не с контекстуально локализуемыми вопросами, не с могущими быть заданными кем-то задачами, не с парадигмально определёнными проблемами, но с чем-то *предваряющим собой* все вопросы и проблемы: с до-вопросами, до-задачами, до-пробленими и даже над-ситуативными состояниями открытости бытия. Поэтому их бы-

ло бы лучше называть иначе: не задачами-трудностями, и даже не творческими проблемами, подчёркивая тем самым входящее в них также и *запороговое* содержание, не поддающееся локализации ни в какой области культуры, ни в какой парадигме. Они по сути своей *общекультурны*, ибо объемяют собой и познавательные, и художественные, и нравственные аспекты в едином многомерном синтезе или полифонии. Дети умеют «озадачиваться» именно так: целостно и открыто, и в этом мы призваны учиться творческому отношению к миру у детей.

§ 5. Особенности креативной «ситуации». Три объективных смысловых поля в структуре субъекта, включая поле креативности

А) Общекультурный характер креативных энигм уже усмотрен был выше. Однако его неверно было бы истолковывать просто как некоторое расширение горизонта видения не-креативного, ограниченного, ибо он означает радикальное изменение самого способа принятия предметных содержаний: переход от ситуативного к над-ситуативному, от освоительски-присвоительского к приобщающему, устремлённому ко всё большей сопричастности. Обычное представление и бытующее в психологии понятие о проблемной ситуации таково, что последняя входит, как фрагмент, в состав личностного мира, т. е. как часть в целое. Креативная «ситуация», наоборот, такова, что субъектно-личностный мир входит в заведомо превосходящую его предметную содержательность, приобщается к ней, как меньший – к чему-то большему и более значимому, к творческому миру, не имеющему границ и пределов. Поэтому общекультурный характер следует понимать как означающий встречу человека с вне-человеческим бытием так, как если бы оно тоже могло быть культурно-содержательным: по всем измерениям – познавательным, художественным и нравственным.

Б) Присутствие в креативной «ситуации» запороговых, т. е. непосильных для всех наличных способностей, превосходящих их возможности содержания, с обычной точки зрения, отличает её скорее количественно – препятствий больше или же препятствия крепче. Такова логика *хитрости*, мировоззренческая суть которой в том, что субъект пытается, избегая своего *должного*, отвечающего

призванию совершенствования, тем не менее завладеть и присвоить себе такое развитие *сил*-способностей, такую мощь влияния и воздействия на мир веществ, энергий и информации, которых он стал бы достоин, только если бы сам поднялся в самосовершенствовании. Логика хитрости есть обман самого себя подлинного и сопротивление ценностной иерархии, есть восстание против гармонии, присущей объективной диалектике, есть *присвоение* и похищение вопреки недостойнству. Верно же понять запороговость в креативной энигме возможно только, видя в ней не препятствие, которое предстоит победить силами-способностями, а зов к восхождению, к *проблематизации субъектом самого себя, к бесхитростности*. Всё дело в том, что внутри человека есть скрытые и могущие быть обрётёнными запороговые потенции, или дарования. Но они раскрываются не при стремлении стать сильнее, а при готовности к самокритичному переделыванию и преобразению себя.

В) Креативное состояние никогда не есть нечто изолируемое, напротив, оно входит в многомерную *иерархию* подобных состояний – в тот универсум, в котором всегда останется бесконечное множество ещё гораздо более сложных трудностей и парадоксальных креативных путей, человеку и человечеству пока недоступных. Верно понять смысл каждой «задачи» можно только изнутри этой иерархии, а это выполнимо не натиском, не монологической решимостью победить препятствия, *не активностью*, но уважительной сдержанностью и максимальным вниманием к тому, каково объективно призвание у каждого человека. Важно быть верным ему – не меньше, но и не больше. А это уже переводит анализ и поиск в план междусубъектного общения.

Г) Ценностный характер креативности раскрывается лишь тогда, когда он воспринимается в контексте возможного *генеза дарований* соответственно глубине и устремлённостям междусубъектного общения. Однако субъектный личностный мир сам внутри себя иерархичен, в нём выделимы следующие три смысловые поля, на каждом из которых может преимущественно быть сосредоточено человеческое «я».

1. *Поле полезностей, или относительного своемерия*. Само по себе то, что у человека есть организм, социальное положение и связанные о ними функции, по многим параметрам делает его имеющим *потребности* – ожидания и требования к остально-

му миру, благодаря которому он получает *средства* их удовлетворения. Постольку окружающий мир и другие субъекты или группы выступают для индивида как резервуар или кладовая *средств-полезностей*. Внутри этой позиции он вынужден относиться к миру – поступками, сознанием и волей – как к реальности, на которую он накладывает *своё мерило* и оценивает, судит о действительности по критериям этого своего мерила: как более или менее пригодную для использования и[ли] непригодную и даже вредную. Отсюда же и проистекает направленность к тому, чтобы переделать действительность *своемерно*, превращая её из неудовлетворяющей его в удовлетворяющую и приводя в соответствие со своими требованиями – монологично, монополистично, с позиции господства и завоевательства. Правда, эта позиция может быть сдержанно-ограниченной – в пределах минимума тех веществ, энергий и информации, без использования которых людям невозможно просуществовать, и тогда в этих пределах имеет относительную силу девиз: *человек – мерило некоторым вещам*. Однако поле полезностей и пользовательского своемерия имеет тенденцию к выходу за свои оправданные границы и к поглощению внутри себя *всех вещей*, да и не только собственно вещей, но и любых объектов, живого бытия, произведений культуры, наконец, субъективного³⁾ бытия. Индивид делает себя утилизатором других и даже самого себя, своих над-полезностных потенций, включая и творчество. Надо строго различать поле полезностей, остающееся в оправданных границах и подчиняемое высшим полям-уровням, с одной стороны, и безграничную его экспансию вплоть до превращения его в господствующее, с другой.

2. Поле ценностно ориентированных беспредельных устремлённостей. В этом поле субъект приемлет и судит мир вокруг себя не своемерно, а ценностно-сообразно, в первую очередь принимая и судя самого себя и лишь постольку – остальной мир. Он не мир стремится привести в соответствие с собой, как постоянной величиной, возведённой в мерило, а, наоборот, себя, своё сугубо динамичное состояние, стремится изменять и совершенствовать согласно ненавязчиво предстоящим ему бесконечным ценностным перспективам и смысловому притяжению абсолютных Истины и Красоты, Добра и Общительства. Здесь он самоопределяется не путём апологии и канонизации себя, а, напротив, через самокритичное преодоление своего несовершенства: он весь, всем своим

бытием переходит в незавершимое движение становления, он делается онтологически устремлённым. Он не застревает ни в каком своём наличном положении или осуществлении, но проходит и минует его как всего лишь ступень в бесконечной лестнице восхождения. Однако смысловая перспектива его устремления для него – не дана как нечто лишь объектное или даже как произведенческое бытие, но задана через олицетворения диалектической гармонии, через личностные претворения Гармонического Мерила – *другими*, через глубинное приятие в себя судеб этих других. Тем не менее верность и преданная принципиальность, адресованность другим в самоустремлении через них к ценностям здесь хотя и не имеет завершения в своём роде, но ограничена перспективой однажды принятых ценностей. И, адекватно этому, призвание человека раскрывается ему лишь в этой ограниченной форме. Здесь возможна творческая деятельность в горизонте самоустремлённостей, но не собственно креативное отношение.

3. *Поле открытия и созидания в себе самих ценностно ориентированных беспредельных устремлённостей – собственно креативное поле.* В этом поле проблематизируется сама ценностная устремлённость, само бытие человека в устремлении как тоже в свою очередь недостаточное, и сам принятый образ ценностной перспективы – как не полный, неокончательный, нуждающийся в переосмыслении и обогащении. Дело в том, что абсолютная объективно-диалектическая гармония как нефиксируемое Мерило находит себе в разных культурах и культурных эпохах непредусмотримо различные особенные выражения-облики и получает многоликое и многоголосое осуществление. Каждый такой культурно-определённый лик может нести в себе такой тон или луч, нужный для всеобщей гармонии, которого не несут все остальные, хотя бы и более богатые в иных отношениях. Поэтому субъект (или целая культура) в самой своей уже избранной устремлённости может не понимать и не принимать *инаковой* для себя субъектности как несоизмеримой с собой, как лежащей в чём-то за гранью вместимости в свой ценностно-перспективный мир. Тогда-то и сказывается возможность для субъекта ещё гораздо более радикального *искания себя* и самообретения – через сопричастность кардинально *инаковым* устремлёностям, через открытие их и построение в себе ради приятия, казалось бы, неприемлемого, лежавшего за границей допустимого, но могущего образовать *полифоническую*

целостность вместе с прежними измерениями субъектного мира. Так возрастает сама многомерность устремлённостей благодаря бытийной встрече разных судеб и их взаимному глубинно-сопричастному приятию, а через друг друга – более глубинное приобщение и более полное со-творчество с тенденциями диалектики космогенеза. В этом, собственно креативном поле высшие, безусловные ценности, к которым субъект самоустремлён, выступают уже не как самотождественный образ гармонии, но как *во взаимной между субъектностью* претворимое открывание высокого как всё более и более высокого, совершенства – как всё более и более совершенного, возможное духовное богатство – как всё более богатое к щедрое, парадоксально неожиданное в тихой мощи его красоты и нравственности, посвящающей себя и отдающей себя всем, улучшению всего универсума. Человеческое призвание раскрывается как могущее быть расширенным в его *должной* трудности именно в креативном поле.

§ 6. Непериодизирующая типология связей, внутренне присущих субъектно-личностному миру каждого человека

В рукописях К. Маркса, где излагаются два первые, предварительные (но более явно сохранившиеся философско-методологические и мировоззренческие экскурсы) варианта «Капитала», удалось найти весьма необычную трёхчленную типологию субъектных связей с миром вне его. На эту тему лишь позже была написана, возможно, не без влияния К. Маркса, но в другом ключе ставшая широко известной книга Ф. Тённиса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» (1887), в марксизме же эта тема осталась вовсе вне внимания. Эта типология важна тем, что путём переосмысления её и конкретизации, а именно – введением открытых и закрытых подтипов связей, оказалось возможным лучше увидеть место творческих связей как в динамичной структуре субъектного бытия, так и во всемирной истории человечества. Но не статически определённое, заранее уготованное «место» в готовой структуре, а скорее итог и вечно воспроизводимый *плод усилий* на трудном, негарантированном и всегда открытом *пути* – на пути, пролагаемом сквозь предваряющие ступени-уровни, сквозь *иные* типы связей, над которыми только и может быть над-строен тип связей творческих.

А. *Открытые, или бесконечно продлеваемые вглубь органические связи между субъектным миром человека и всем универсумом, с его неисчерпаемой диалектикой.* Понятие органической общности здесь предлагается как соответствующее марксовому «Gemeinschaft» (но не в том смысле, как это виделось ему в «Немецкой идеологии», а согласно позднейшим текстам). Последняя имеет в виду слитность в целое многих индивидов без той степени выделенности внутри этого целого каждого из них, которая предоставляла бы возможности самостоятельного развития личности. Это – бытие в тесной сомкнутости, спаянности, нераздельности, так что индивиды – не участники их общностного бытия, но *только лишь части*, только «акциденции» внутри субстанциального целого. Органические узы – это *узы несвободной собственности* индивидов-частей *сверхиндивидуальному* целому и в меру этого – *непринадлежности* их самим себе. Однако в таком виде это понятие двусмысленно, и за ним могут стоять резко различные реалии. Назовём открытыми органические связи такого типа, когда они незавершимо и непрерываемо продлеваются вглубь всех онтологических уровней действительности, в её неисчерпаемую объективную диалектику и когда они суть узы несвободной собственности *только в силу этой своей бесконечно глубокой укоренимости или укоренённости.* Эти открытые связи и не могут быть свободными, ибо они затрагивают только до-свободные ярусы человеческого бытия, только его до-деятельную, до-личностную сферу: его запороговые, виртуальные слои, в которых он ещё не способен быть самостоятельным и самоопределяющим. В этих слоях человек ещё не «родился» как субъект, и подобен внутриутробному младенцу, которого рано ещё предоставлять самому себе. Человек и должен был бы пребывать достаточно терпеливо в таком ещё-не-субъектном состоянии в пределах этих слоёв, если бы не узурпировал себе преждевременно статуса субъекта в них. Характерной обязательной чертой открытых органических связей следует считать то, что никакое звено их не выступает «от себя само́», но только от стоящего за ним дальше вглубь, только служит проводником, чистым от чего бы то ни было «своего». Особенно же важно обратить внимание на то, что этого рода связи, хотя и несвободны, но по сути своей никогда не посягают – если их ничем не подменили, никаким суррогатом, никакой имитацией ложной! – на человеческую свободу и самостоятельную субъектность⁴⁾ во всём том, в чём уже возможны эти последние.

Б. *Закрытые органические связи, или связи, которые не продолжимы дальше некоторого конечного пункта, или инстанции, и замыкаются на нём.* Таким пунктом может быть и нечто очень явно осязаемое, как авторитарное господство властителя-псевдолица, и безличная тоталитарная машина, хорошо замаскированная, и отвлечённое обобщение и «облагораживающая» идеологизация всех таковых в максимальных масштабах и широчайших вселенских притязаниях – в виде Субстанции-Субъекта. Последняя при этом обычно выдаётся и принимается за абсолютное Начало Вселенского Миропорядка. Под сенью этого Миропорядка и от его имени индивиды связываются друг с другом узами несвободной сопринадлежности, смыкаются в единое целое, но здесь это – на самом деле *конечное целое, противостоящее всей остальной действительности* в качестве чего-то самоцельного и самоценного, как самостоятельный псевдо-субъект, возведённый в абсолют. И именно поэтому узы несвободной сопринадлежности здесь утверждаются уже не в до-субъектных запороговых ярусах, где они были уместны, но *вместо деятельной самостоятельности и свободы мих людей.* Здесь эти узы уже являются продуктом субъектно-деятельностной жизни индивидов и ею положены и построены, но так, что им придано бытие якобы изначальных условий. Закрытые органические связи созданы самими людьми, но так, что они выступают как якобы не созданные, а предуготованные, как якобы заранее единящие их до и независимо от них самих, более того – они и воспроизводятся именно в таком качестве, в этой их искусственной фатализованности, уподобленности природным и роковым «обручам». Так индивиды отрекаются от своих субъектных атрибутов и *отчуждают их* субстанциализованной общности, ставимой ими *над собой*: они сами низводят себя до положения и роли «акциденций», органов и функций господствующей общности и отдают ей все свои силы, способности и энергию, вкладывают в неё свою жизнь и кровь, подменяют её судом и волей свой собственный совестный суд и волю. То, что они на самом деле совершают сравнительно инициативно и по своему выбору, – они тем не менее *вменяют не себе*, а над-личностному и сверх-личностному тотально единящему их общностному началу, которое одно лишь действует и вершит все дела, совершает выбор и несёт ответственность – *посредством* индивидов как своих инструментов-органов. Это начало, это целое предопределяет сценарий жизни

своих частей, вернее наделяется предопределяющей силой. Оно для них – единственный Центр, аксиологическая Вершина всякого возможного бытия.

В. *Закрытые атомистические связи, или связи между индивидами, ничему не сопринадлежащими, но принадлежащими только каждому самому себе.* Когда субстанциализованное целое, возводившееся на Вершину бытия, распадается на свои составные части, тогда каждая часть утверждает себя как сама по себе целое, самодостаточное и имеющее свой сходный аксиологический центр в самом себе. Противостояние и противодействие всей вселенской диалектической гармонии, ранее бывшее заслонённым из-за коллективности его, из-за того, что индивид приносил себя в жертву общности, здесь обнажает свои суть и остроту. Там оно выступало в форме *гетерономизации*, или жизни за чужой счёт, онтологического иждивенчества, маскировалось преданностью коллективному целому, – здесь же оно обретает явное выражение через *автономизацию*: своеволие, своемерие, своезаконие. Там носителем ответственности, суда и авторитетом было над-личное целое, здесь судьёй и авторитетом индивид почитает в конечном счёте лишь самого себя и лишь перед собой решает нести ответственность. Всё то, в чём он испытал влияние других, он заодно со своей инициативой и выбором вменяет только одному себе. Всё то очень многое, многократно превышающее возможность выработать, добиться и обрести своими собственными силами, всё то, чем он на деле обязан унаследованной и непрерывно наследуемой культуре, а через неё – беспредельным скрытым потенциям объективной диалектики, всё то, чем он обязан другим – он приписывает лишь самому же себе, считая себя никому не обязанным в своей свободе и самоуверенности. Он утверждает и в своём утверждении *предпочитает самого себя*, но так как он – уже не часть мира, не часть, вросшая в целое и неотделимая от него, а, напротив, самозамкнутое целое, то утверждением себя он тем самым *безразличен* ко всему остальному бытию, ко всем другим: самоутвержденчество равносильно безразличию, релятивно-холодному исключению или изгнанию из себя своей сопричастности другим, следовательно, равносильно мироотрицанию. Сосредоточение ценностей на себе равносильно мирообесценению, аксиологическому нигилизму: за ценности приемлется всего лишь выражение чего-то крайне важного для себя же самого, выраже-

ние своих потребностей-интересов, а отнюдь не те объективные критерии, по которым можно было бы судить свои потребности-интересы, однако такие индивиды-атомы, индивиды-самоутвержденные и автономисты вынуждены вступать в компромиссные и ограничивающие социальные связи-сделки как средство для себя, в уравнивающие договорные союзы взаимного использования. Таков социум, в котором взаимодействуют внутренне покинувшие друг друга, сближены внутренне далёкие, приходят к согласию внутренне не внемлющие, соединяются в сотрудничестве безразличные и несопричастные друг другу. Однако действием логики бумеранга индивиды-атомы, обращающие всех других и свой социум в средство для себя, тем самым самих себя ввергают в бытие средством для своих средств: пользователь делает себя всего лишь используемым. Свобода и самоопределяемость, замкнувшись в себе, лишают себя самого своего смысла и вырождаются в самоотрицание, в нигилизм к себе, к более подлинному бытию.

Г. *Открытые атомистические связи, или связи между индивидами, уже утратившими прежнюю сопричастность, но ещё не обретшими иной сопричастности и находящимися в состоянии бытийного искания.* Эти связи тоже заслуживают определения как атомистических потому, что в них индивид тоже до конца выделен из сопринадлежности другим, тоже предоставлен самому себе и полагается на самого себя как на способного исходить только из себя в своих поступках-решениях. Он тоже вменяет всю ответственность себе же и весь суд над собой и ситуациями вокруг, все критерии и авторитетные для себя смыслы-ориентации ценностного порядка притязает иметь у себя. Он тоже ни с кем не взаимен в своей бытийной самостоятельности, он избегает быть частью, могущей быть подчинённой какому бы то ни было над ним стоящему целому и стремится сам достигнуть и утверждает свою собственную целостность. Он – автономизирован. Однако за этим констатированным сходством таится глубочайшее различие, резкая противоположность. Тогда как закрытый индивид-атом предельно удовлетворён собой и принимает себя наличного за должного быть, а потому максимально чужд исканию себя иного, – открытый индивид-атом предельно неудовлетворён собою и поэтому весь отдаёт себя исканию – искомому самообретению. Тогда как закрытый субъект в своей самозамкнутости атомизирован именно из-за безразличия к миру, – открытый, напротив,

вынужденно атомизирован и автономизирован из-за максимально требовательного, непретворённого *небезразличия*, из-за не нашедшей себе осуществления участливости. Он уже покинул или уже покинут прежними привязанностями к авторитетам, ценностно принятым инстанциям, культурным нормам, внешним для себя, и он оставил их или оставлен ими, а вместо этого вынужден опираться на свои внутренние достояния, как на *исходный пункт искания*. Он лишён онтологической укоренённости, но это отнюдь не значит, что он принимает себя наличного корнем для себя и лишь в себе хочет обосноваться. Он не верен никому больше, чем самому себе, но он потенциально готов и к большей, чем себе, верности, если найдётся, кому именно. Он не доверяет свою судьбу никому и никаким принципам больше, нежели своим собственным, никакому авторитету, кроме внутреннего суда, но это не значит, что он не предчувствует возможности более высоких принципов и более мудрого авторитета, напротив, – предчувствует и устремлён встретить их. Он ни с кем не сближен до конца, до последней возможной глубины, не взаимен абсолютно, но он внутренне мучительно ищет и жаждет такой сближенности и взаимности бытия. Он ни перед кем не ответственен до такой степени, в какой прежде всего перед самим собою, но он готов поделить эту самоответственность с тем, кто предстанет перед ним как достойный этого. Он никому не сопричастен до предпочтения другого себе самому, но избрал бы такую безусловную сопричастность, если бы открыл для себя её адресата. Он весь в путешествии за такого рода бытийными открытиями, весь в динамизме, весь – *на перепутьи*, весь в искании своего достойного пути и призвания на нём. Его совестная инстанция ещё не обрела себе наилучшего, достойнейшего собеседника, который был бы выше всех ситуативностей любых масштабов, но открыта возможности встретить такового. Поэтому связи между открытыми индивидами-атомами – это союз спутников по бытию на перепутьях, единение искателей своих путей, собрание странствующих по миру культуры в надежде на радикальные перемены судеб и открытия неведомого. Такая общность весьма благоприятна для творческой деятельности, в противовес закрытым общностям, но собственно креативное отношение нуждается в более высокой общности.

Д. *Гармонически-полифонические со-творческие связи.* Кардинальное отличие таких связей или слагаемых из них общно-

стей – в том, что, в меру их реализуемости, весьма трудной и редкой, индивиды внутри них действительно могут выступать и претворять себя как *личности*, как наследующе-сотворческие субъекты, которые другодоминантно утверждают каждый *каждого другого* в его, другого, предпочтительной и чтимой уникальности призвания. Почти все существовавшие до сих пор социумы и общности соединяли людей лишь каким-то социально-ролевым способом – от самого грубо-вещного и авторитарного до полифункционального, максимально цивилизованного, демократизированного. Но душевно-духовный мир личности всегда лишь некоторыми своими аспектами может вписываться в любой социально-ролевой комплекс, или социум, и последний неизбежно ограничивает и ставит себе на службу человеческое развитие и совершенствование, вместо того чтобы послужить его расцвету как приоритетному. Лучшие подвижнические умы всех культурных эпох бились над разрешением труднейшего парадокса: каким образом возможно, чтобы общество измеряло не индивида своими социально-ролевыми критериями, а самого себя – задачами личностного совершенствования, духовно-ценностными критериями? Издревле вынашивалась идея-идеал «Царства Свободы», и из эзотерических и утопических традиций эта идея была воспринята К. Марксом, согласно которому таковое «царство» открывается или начинается лишь «по ту сторону» собственно материального, необходимого производства, как социальность особенная – свободно-творческого времени и полагаемая лишь «универсальной деятельностью» – в отличие как от органически-социальной, так и от атомистически-социальной деятельности. Оно также усматривалось им в различных формациях прошлого – в виде вопреки господствовавшим условиям неугасавшего «свободного духового производства» (25, II, 387; 26, I, 280)⁵.

Однако поддается ли даже минимально элементарная креативная, сотворческая связь осуществлению изнутри деятельностной сферы, в пределах допороговых содержаний? Достаточны ли они для этого? Собственно креативное отношение для каждого включает в себя и предполагает адресовать всего себя тому другому, в ком собраны и представлены конкретно-олицетворенно креативные возможности универсума и через адресованность кому претворяется ценностный смысл. Другодоминантность ко всему универсуму сосредоточена на личностном мире уникаль-

ного другого и реализуется через друтодоминантность к нему. А это адресование объемлет, конечно, далеко не только явные ярусы в бытии каждого, но и виртуальные. Встречное предваряющее, или презумптное понимание существенно превышает и «обгоняет», «избыточествует» к своему адресату и именно этим помогает ему нетривиально и даже парадоксально возрасти, расцвести, выполнить то, что без такого «избыточествования» по презумпции не смогло бы быть, особенно же – в том, в чём застающие друг друга субъекты в своём наличном осуществлении и недостаточны для креативного отношения, и одновременно *слишком инаковы* друг для друга, как бы несоизмеримы, недоступны и непонятны. И такова высшая и самая конкретная форма недоступности и непонятности какого бы то ни было бытия вообще – персонафицированная в другом, в инаковости его субъектного мира, его устремлённостей и его способа и образа приятия безусловных ценностных смыслов. Но чтобы верно уразуметь это, надо вывести междусубъектное отношение между со-творцами за границы земного человеческого горизонта, за пределы гео-, социо-, антропоцентризма. Путь к гармонической полифонии лежит через преодоление двух больших антропоцентричных направлений, преодоление как идейно-критическое, так и духовно-опытническое и практическое.

§ 7. Субстанциализм и анти-субстанциализм как две формы, два рода одного и того же человеческого своецентризма

А. *Субстанциализм* как мировоззренческое направление, соответствующее закрытым органическим связям и общностям. Огрублённо говоря, субстанциалистское мироотношение – это позиция отказа человека от свободы, самостояния поступков, творчества, отрешение от суда своей собственной совести – и предоставление себя детерминирующему порядку объектного мира: готовность быть тем, кем его объектный мир формирует и лепит и вести себя так, как этот мир принуждает своими законами, природными и историческими. Но квиетизм – это вульгарный до-субстанциализм: настроенность на утрату *всякой* воли и пассивно-растительная покорность ближайшим внешним влияниям. Мировоззренческий и философский субстанциализм, напротив, есть в высокой степени активно-преобразующая мир *деятель-*

ностная программа, в которой предусмотрены все субъектные атрибуты: свобода, творчество, самостоятельность, духовность, но только *направление* своё эти атрибуты получают такое, что, в силу своей роковой относительности, ситуативно-детерминированной релятивности и обречённости быть *служебными средствами* не-свободы, не-творчества, не-самостоятельности и не-духовности, все они приходят к неизбежной аннигиляции, к судьбическому самоотрицанию. Они приходят и приводятся к разрушительному для них итогу *лишь в конечном счёте*, а до вступления в действие этого конечного счёта им предоставляется весьма замечательное и по возможности привлекательное поле применения и как будто достаточное поприще, максимально обоснованное тем, что *так* сам Субстанциальный Порядок предопределил и что наука и научные мировоззрения этому убедительно учат. Они, и правда, этому учат, *если* предварительно подставить под них главную субстанциальную предпосылку-догму – догму о *бессубъектности*: никто не может и не в силах быть или стать субъектом и свободным творцом во всём универсуме, кроме того псевдосубъектного, монологически слепого, аксиологически пустого и бессмысленного, *объектно-вещного* и в себе самом простого Вселенского Начала (не важно, материального или идеального), которое надо всем бытием и всяким существом господствует и в котором предзаложен, логически преформирован *объектно-вещный, однозначно-редукционистский сценарий* для всех и вся. Поскольку это абсолютное Начало, этот объектный субстанциальный Миропорядок ценностно пуст, то и всякий жизнесмысловой поиск, всякое разыскание для субъекта *субъектного же*, свободно-творческого назначения или призвания – дело тщетное и обречённое: искать просто-напросто нечего. Ибо в субстанциальном Миропорядке человеку *не в чем* быть участником, в нём *нет* таких самостоятельных, не сводимых к объектно-вещному уровню, в которых человек мог бы быть со-работником, со-творцом. Всюду царит подчинение высшего низшему, сложного простому, духовного бездуховному, многообразного и многоликого – безликому и *одно-образному*, по сути – *без-образному, бес-субъектному бытию*. В особенности же свобода и творчество сводятся к бытию не-свободному и не-творческому: *субстанциалистский мир – это а-креативный и анти-креативный мир*. Он в основах своих не поддаётся проблематизации, он может быть только узнан и познан как диктующий человеку бессубъект-

ную, нетворческую судьбу «модуса», «акциденции», «винтика» во вселенской Машине, в бессмысленном круговороте мёртвых веществ, энергий и информации, или иных, идеальных нигилистических абстрактов, среди которых точно так же нет и не может быть адресата и объектно-аксиологического оправданного статуса для совестной инстанции человеческого духа. Так субстанциализм *подменяет* действительную, многоуровневую и неисчерпаемую, беспредельную диалектику универсума – опрокинутым во вне и онтологизированным грубейшим упрощением: объектно-вещной, редуccionистской монологической Субстанцией, псевдо-Субъектом, господством абсолютизированного *Низшего*. Этот ложный образ на самом деле есть социо- и антропоморфный образ, абсолютизированное воплощение общечеловеческого своецентризма и своемерия.

Субстанциализм не был бы столь большой бедой для человечества, не был бы столь серьёзным препятствием для креативного отношения к миру, если бы оставался только воззрением, сторонним для культуры, для образа жизни. На деле он необычайно пёстр в своих косвенных выражениях и компромиссных модификациях, пропитывая собою огромную, преобладающую до сих пор массу различных социальных структур, социумов, институционально-ролевых комплексов, норм, взглядов, привычек, психологических стереотипов, способов гетерономизации человеком самого себя и других. Он – повсюду, где люди лишают самих себя и друг друга наследующе-творческой жизни, с её полифонизмом, повсюду, где они подчиняют духовно-личностное – бездуховному и бездушному, овещнённом, унифицирующему и огрубляющему, а тем более отчуждённому, в частности авторитарному порядку, тупой силе косности и инерции, в т[ом] ч[исле] хорошо вооружённой новейшими научно-техническими средствами. Он – повсюду, где социальные вещи-институты формируют, ведут, управляют, принуждают, пленяют человека. Коварство логики субстанциализма – в том, что враждебные творческой жизни личности и дегуманизирующие действия осуществляются слугами субстанциалистского господства не как их собственные, ими же самими избранные и вменяемые им в ответственность, но всегда – от имени и по поручению Порядка Вещей, Законов Истории, Социальной Полезности, – *от имени и по поручению Субстанции*. Якобы сама Субстанция, сам непререкаемый авторитет Миропорядка властно повелел им

делать именно то, что они как социальные отчуждённые персонажи решили делать, но что на самом деле они сами вложили в него, чтобы потом «обосновать» как продиктованное Миропорядком («свыше», – на место этого «высшего» подставляется своемерное низшее). Такова логика поглощения личности и подавления её господством коллективного своецентризма: группового, общечеловеческого. Такова логика разрушения в человеке наследующе-творческого субъекта.

Б. Анти-субстанциализм как мировоззренческое направление, соответствующее атомистическим связям или общностям: индивидуалистически-своецентристский – закрытым, диалогический – открытым. Тогда как в субстанциализме субъективистское и своевольное противление человека своему призванию и своей универсальной сопричастности было замаскировано его кажущейся противоположностью – готовностью жить так, как «объективный мир велит», а на деле – лишь онтологизированным коллективным субъективизмом и своеволием, – в анти-субстанциализме *обратно* дезонтологизируются субъективизм, своеволие, своецентризм; они прямо и непосредственно присваиваются индивидом себе самому. Вместо коллективной неверности людей их призванию и сопричастности, прикрытой верностью каждого из них своему коллективному субстанциализованному Идолу – Субстанции-«Субъекту», теперь вступает индивидуальная и ничем не прикрытая неверность и несопричастность. Коллективный монологизм при безгласности каждого сменяется индивидуальным монологизмом и дерзостью уже не всех вместе в онтологизированной, стыдливой форме, а непосредственно себя самого провозгласить и утвердить, не прячась за «всех других», – не меньше, чем аксиологическим абсолютным Центром Мироздания. Индивид – сам себе абсолют, сам себе Субстанция, сам себе последний «корень» и самодостаточный Субъект, *вопреки* всему остальному бытию. Это, следовательно, мировоззрение явного противленчества, мятежа, восстания против мира, «*вопрекизма*», бунтующего против внешней и независимо сущей, объективной Субстанции как против конкурирующего начала в природе и обществе, против абсолютного Объекта. Тема свободы, тема изначально независимой своей воли и особенно – *тема творчества* получают в анти-субстанциализме чрезвычайно акцентированное звучание: человек – обладает или может возобладать безмерным величием, как *творец* и

«художник-архитектор» *самого себя!* «Творю, следовательно существую», «Я сам есмь свой собственный проект», «Человек – это Мерило всему универсуму!» Отсюда – постоянно пронизывающий весь анти-субстанциализм пафос противостояния и противоборства, культ состояния борьбы, «философия мятежа», отождествление творчества – с преступлением (не в юридическом, а в аксиологическом смысле), со «священным долгом беззакония». Так анти-субстанциалист ведёт вечную и безысходную войну против своего собственного Идола – Субстанции, которая на самом деле лишь являет ему образ его собственного своеволия и несопричастности. Поэтому он отвергает заодно с отчуждённым бытием, в котором сам повинен, также и объективное бытие вообще, даже ненавязчиво виртуальные ценностные смыслы, могущие просвечивать бытие, если с ним открыто-креативно встречаться. Однако анти-субстанциализм как раз и разрушает логику взаимного встречания, он присваивает неприсвоимое – креативность, обращает её в собственность, имманентизирует её человеку, безотносительно к универсуму. Он *дезонтологизирует* креативность и *деаксиологизирует* её: она обращается в негативно свободное достояние, в «добычу» узурпатора-человека. Собственно креативное отношение теряет адресат и возможность укоренённости, *остается одна лишь творческая деятельность*, принципиально ориентированная на *разукоренённое* состояние человечества. Но будучи лишён безусловно-ценностных корней, субъект лишает себя тем самым также и возможности и долженствования быть плодотворным для космогенеза – приносить плоды, ценностно служить не себе, но диалектике универсума. Так творчество как само-полагание объявляется безотносительным и изначально исходящим из чистого Ничто, ничему не посвящённым и непосвятым более высокому, чем оно же само, а поэтому внутри себя *самооправданным*: в нём человек обретает для своеволия и своемерия желанную телескую обитель вседозволенности. Отсюда – мотивы подмены нравственной культуры – эстетизмом «творческого» нарциссизма и *самоутвержденчества*. Сама творческая одарённость низводится до внутренней добычи индивида-самоутвержденца, использующего свой талант как прожигаемую собственность.

Тогда как субстанциализму соответствует сциентизм, панрационализм, технократизм, авторитаризм, утилитаризм, – монологическому, «классическому» анти-субстанциализму соот-

ветствует нигилистичный к духу объективности анти-сциентизм, культурный анархизм, антиномизм. В подходе к творчеству первому отвечает *реактивизм*, т. е. редукция творчества к реакции на детерминацию извне, бихевиоризм, концепция интериоризации, редукционизм к «сублимации» низших энергий и т. п., а особенно – *потребностный* детерминизм средой, – второму отвечает анти-реактивизм и *ауто-активизм*, толкование творчества как «чистого акта», монологического самопроектирования и себя выражения, *потребностный* самодетерминизм, концепции «победы» над адресатом совести, над сверх-личностью, онтический своецентризм.

В. *Диалогический*, или *ищущий анти-субстанциализм*. Трагически безысходный негативный опыт безадресности и разукоренённости творческой жизни, через мучительное переживание её несостоятельности именно в её «успехах» и «удачах» как монологической и закрытой, приводит к *демилитаризации* бунтовщического сознания, к раскаянию в вопрекизме, к демонтажу внутренних концептуализованных «механизмов» самозащиты. Ибо в проблемах мировоззренческих и нравственных *самозащита всегда есть упреждающая агрессия*, апология своемерия, отталкивание инаковости, проблематичности бытия

Вот от чего надо было бы спасти креативное дарование и его смысл – от самоутвержденчества, от себя-предпочтения! Разочарование в нигилизме, в который затворяет себя закрытый атомизм, бытийные *кризисы выбора*, *кризисы самоопределятельности* расширяют субъектное смысловое пространство, обнаруживают его многомерность и многоуровневость, указывают на присутствие внутри одного человека кардинально различных и противоположных возможностей и виртуальных мироотношений и ликов, а это приоткрывает субъекту миры других и даёт ему воспринять притяжение к перспективам искания, к бытийной, хотя бы в границах явного горизонта, *диалогизации* его жизни. Творческая деятельность реально диалогизируется, и это находит себе отзвук в попытках осмыслить её в диалогических концепциях. По мере этого анти-субстанциализм, будучи демилитаризован, становится скорее *не-субстанциализмом*: воззрением *искания* во встречах парадигм, «диалоге культур», в экспериментально-испытывающем проживании разных образов жизни, мысли и воли, как возможных и вызывающих принять их, чтобы субъект ставил себя на

место других, приемля их как *свои* возможности. Однако до тех пор, пока общение ограничено выявляемыми содержаниями, допороговыми и доступными в деятельно-культурном обращении и пока для субъекта его другой ещё не предстаёт как здесь-и-теперь явленное олицетворение абсолютных ценностей и запороговых дарований, – до тех пор диалогические встречи не могут обрести глубинности: диалог остаётся всего лишь диалогом, относительно холодным, не сопричастным, не гармонически-полифоническим. Поэтому и искание всё ещё ограничено релятивизируемостью его плодов: оно накапливает опыт, позитивный и негативный, но оно не может ещё обрести непреходящих содержаний через приобщённость, через совпадение со встречным исканием, адресованным к ищущему. Субъект искания уже отошёл от логики *хитрости*, т. е. от извращения и перевёртывания ценностной иерархии, но он ещё не приобщился к логике *бесхитростности*, т. е. к соблюдению такой иерархии в себе и вокруг себя. Он – весь ещё на перепутьях *между* этими двумя логиками. Миссия диалогизированного не-субстанциализма – в том, чтобы подготовить радикальное и последовательное преодоление единой общей основы субстанциализма и анти-субстанциализма, а именно – человеческого своецентризма и своемерия. Ибо подлинное со-творчество начинается по ту сторону всякого своемерия.

§ 8. Глубинное общение, его другодоминантность и «сдвиг» пороговых границ благодаря обогащению дарованиями

Если бы речь шла только о творческой деятельности, то и для понимания её было бы верно то, что она поддаётся пониманию лишь с точки зрения другой, не менее творческой деятельности, более того – такой, которая сущностно сопряжена узами гармонически-полифонической сопричастности с первой. Но такое сопряжение, такая сопричастность их друг другу – это не просто их тесная близость и взаимозависимость, это нечто, выходящее за пределы допороговых содержаний и касающееся запороговых ярусов. Тем существеннее взаимность по бытию там, где дело идёт о собственно креативном, т. е. над-деятельностном отношении. *Чтобы понять его, надо в него реально вступить, действительно, поступочно войти внутрь него как в особенное междусубъектное отношение – отношение глубинного общения. Надо, чтобы понимание креативности было мотивировано не внешним, безраз-*

личным гносеологическим любопытством, но было бы нужно и важно как ценностно-смысловое условие его осуществления, т. е. являлось бы не чем-то извне приводящим, т. е. делом, выполняемым лишь ради посторонних целей, но бытийно достигло такого достоинства, что было бы участвующим – званым и желанным в качестве участвующего в креативном отношении для других, для самой креативной логики практически-духовного бытия других в со-творчестве между собой.

Полагать, что это возможно благодаря коммуникации или же что «глубинное общение» здесь указывает лишь на некоторую наиболее интенсивную степень той же коммуникации, её ёмкость и жизненасыщенность, было бы неуместно и грубо ошибочно. Ибо даже и от самой лучшей и достойной коммуникации общение глубинное отличается принципиально. В любой коммуникативный процесс может вступить только *часть* (фрагмент, аспект) бытия субъекта, только то, что он способен сообщить, передать. Это касается также и специфических черт коммуникативности при взаимодействии творческих деятельностей, но это – совсем другая тема: там речь шла бы о том, что выводимо и выразимо средствами передачи как явное или выявляемое. Напротив, в общение *глубинное* вступает *вся целостность бытия* субъекта, весь он явный и виртуальный, сущий и могущий быть инаковым, включая и то, что неожиданно возникает в нём впервые именно при претворении глубинной общности. Обычно, в ординарном течении дел и забот люди даже не догадываются, какая громадная неявная общность предуготована им, как велико родство их сущностей, таящееся нераскрытым, чисто виртуальным, – такова заставаемая ими *пред-общность*. Но чрезвычайно велика и та могущая быть свободно избранной и введённой в бытие общность, которая возможна как надстраиваемая над виртуальной, но только по их воле, – такова *вновь-общность*. Глубинное общение и есть не что иное, как взаимное соединение предполагающих друг друга и невозможных друг без друга *пред-общности* и *вновь-общности* – в многомерном процессе их порождения друг другом.

Каждый человек имеет определённый потенциал дарований, от которого зависит многомерная ёмкость и конфигурация доступного деятельности смыслового пространства, ограниченного порогами распределечивания. Креативная «ситуация» как раз тем и отличается, что не укладывается в это пространство и поэтому непосильно трудна. Следовательно, её разрешимость предпола-

гает обогащение самих исходных дарований, – «сдвиг порогов». Однако такое обогащение только тогда отвечает объективной диалектике, когда оно – не средство, не оснащение, не акт присвоения и освоения, своеволия и своемерия, но лишь усугубление открытости и самопосвящённости возможному новому дарованию как существу неприсвоимым образом в междусубъектности, при предпочтении каждым другого, т. е. при не *свое*-доминантности, но *друго*-доминантности. Другой субъект предстаёт и приемлется как ближайший посланник-адресат для претворения абсолютных ценностных критериев, как тот, на ком они сосредоточены здесь и-теперь и в ком явлено предпочитаемое их выполнение. Именно такое предпочтение, восходящее до истинно агапического достоинства, делает возможным общение онтологически трансцендирующее, глубинное, делающее доступными (для приобщения к ним) дарования *сверх* прежних, подьёмлет человека над его индивидуальной и личностной ограниченностью и слабостью. Чем резче контраст между конфигурациями пороговых границ, тем больше неожиданностей может принести встреча, а чем сильнее субъект креативного искания находит себя не только ищущим, а и искомым, не только выбирающим, а и избираемым, не только любяще-нуждающимся в Истине, Красоте и Добре, а и изначально нужным им, тем подлинно глубиннее эта встреча и тем она благотворнее. Через друго-доминантность и её незавершимое продление вглубь, к абсолютным истокам креативного искания сам ищущий субъект обретает уже не релятивизируемый, сохраняющий в себе непреходящие достояния *путь искания* – путь приобщения к новым дарованиям. Так на место открыто-атомистического бытия-на-перепутьях приходит ещё гораздо более открытое бытие-в-пути; так искание в его незавершимой динамичности делается со-причастным, со-творческим со всеми столь же ищущими, столь же креативно бескорыстными в наследовании даров и в плодоприношении согласно призванию. Наконец, монологическое самоутвержденчество изгоняется из последнего своего прибежища – из устремления к совершенствованию через креативность: совершенствование становится столь же благодарно-обязанным к своим неисчерпаемым даровательным истокам – через культуру глубинного общения – в объективной диалектике универсума, сколько меросообразным и долгосообразным, сколько также и щедро-обязательным к своим адресатам, гармонически объединяемым абсолютно-ценностным итогом совер-

шенствования. Так через глубинное общение осуществляется то, что субъект в со-творчестве наследует и в наследовании со-творит. Совершенствование по призванию *каждого* есть больше, чем условие, – неотъемлемый смысл совершенствования всех.

Но эта взаимность всех с каждым и каждого со всеми нуждается в воспитании.

§ 9. Гармонически-полифоническое воспитание в человеке наследующе-сотворческого субъекта, верного своему призванию

Философско-аксиологическое разыскание и исследование наследующе-творческого отношения человека к миру и к самому себе получает практически действенную почву и реализуемость через философско-педагогическую программу и стратегию воспитания, гармонического выращивания такого отношения, через осуществление принципов нового педагогического и этико-экологического мышления. Построенная на них обновлённая школа должна способствовать развёртыванию и расцвету субъектного мира каждого индивида как иерархически многоуровневого, при подчинённости низших уровней – высшим, а главное – внутренней совестной инстанции. Ненарушенность этой чрезвычайно тонкой и сложной, хрупкой и ранимой иерархии внутри личностного мира есть исходный пункт гармонии с другими, с социальной группой, обществом, эпохой, человечеством, всей вселенной, её неисчерпаемой диалектикой. Школа призвана нести каждому воспитаннику прежде всего атмосферу, приносящую и поддерживающую такую иерархичность и гармонию, укрепляющую и закаляющую в человеке гармоническое самоустроение в столкновениях с любыми дисгармонизирующими факторами. Однако в каждом душевно-духовном мире универсальная гармоничность может и должна быть имевшей свой уникально неповторимый «рисунок»: личностные миры гораздо многообразнее, чем до сих пор признавалось. Воспитание должно полностью идти навстречу этому многообразию – оно обязано предоставить свободу самоопределятельному небезкризисному поиску каждым самого себя и своего личностного призвания. Оно должно избежать равно и подавляющего авторитаризма, и анархического своецентризма, как двух форм уклонения человека от своего безусловно-ценностного призвания: (1) низведение индивида до служебной функции вну-

три социальной машины, до налаженного и адаптированного исполнителя-ролевика или же (2) провоцирование в нём индивидуалистически-бунтарского самоутвержденчества. Воспитание – это такой процесс, где, как нигде в иной сфере, может быть и должна быть осуществлена драматизация всей истории культуры, всех её альтернатив с тем, чтобы через выбор и самоопределяемость пригласить и ненавязчиво привести каждого к полифонически-сопричастному единению с каждым другим. Только через полифонизм лежит путь становления человека-наследника и человека-сотворца.

Социально-педагогический подход опирается на складывание реальных объективных воспитывающих отношений – *отношений созидания* людьми самих себя, созидания, уже более не заставляемого, не отесняемого на задний план объектно-вещными задачами, но прямо и явно претворяющего свою *субъекто-образующую* суть. Очаги такой социальности, таких воспитывающих отношений стали бы теми практическими реалиями нашей жизни, где в пример для всех начали бы максимально последовательно выполняться *принципы* нового философско-педагогического мышления:

(а) *Предваряющее уважение* к субъектному миру каждого, независимо от степени его зрелости, – уважение к явным и неявным, запороговым уровням его бытия, возможным дарованиям, по *презумпции*.

(б) Предвосхищающее ожидание непредсказуемо неожиданных изменений в субъекте, актов *самоопределяющего выбора* им самого себя иным и способствование этому.

(в) Соотносимость субъектного мира со всем универсумом, позиция изначального мироутверждения и миропредпочтения, *доминантности на других*.

(г) *Глубинное общение* как всепронизывающее начало, задающее всю атмосферу и все методы воспитания.

(д) Воспитание подобного подобным, творчества – творчеством.

(е) Представительство воспитателем от всех других, надличная духовность педагога в качестве проводника полифонирующих культур.

(ж) Ценностная мировоззренческая принципиальность – не самоутвержденчество, а сопричастное устремление и посвящённость: *вся жизнь как со-творчество*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г. С. Батищев

ПИСЬМА А. А. ХАМИДОВУ

Предисловие к публикации

С Генрихом Степановичем Батищевым я начал переписываться со второй половины 1972 г. Я тогда жил в г. Красноярске и работал в Красноярском госуниверситете. Однако в августе 1974 г. его письма ко мне я потерял в г. Ленинграде. С сентября того же года переписка возобновилась, но с ноября я был зачислен в аспирантуру Сектора диалектического материализма ИФ АН СССР, и переписка, естественно, на целых три года прекратилась, так как Г. С. Батищев был сотрудником данного Сектора. После окончания аспирантуры я вернулся в Красноярск. Проработав там десять месяцев, я перебрался в Алма-Ату. С тех пор, за исключением единственного раза, письма ко мне адресованы в Алма-Ату: сначала на адрес Института философии и права АН КазССР, где я работал, затем на абонементальный ящик на Почтамте. С марта 1986 по март 1987 гг. я был стажёром Сектора теории познания Института философии АН СССР и, естественно, переписка была излишней. Часть корреспонденции, очевидно, потерялась. Публикую всё, что у меня сохранилось.

Конечно, не все письма имеют философскую значимость. Но есть среди них и такие, в которых Г. С. Батищев высказывает мысли, которые не нашли отражения в оставшихся от него сочинениях. А главное – в этих письмах раскрываются *личностные* характеристики этого – я считаю, выдающегося – человека. Он не только продуцировал и исповедовал свои идеи, но и стремился претворять их в своих отношениях с людьми. Я, между прочим, как заметит читатель, в свете этих писем находился в те времена далеко не всегда на должном человеческом уровне. Что ж! Это

урок и мне, и, может быть, эти письма помогут кому-то избежать тех ошибок (так назову их мягко), которые когда-то допустил я...

Г. С. Батищев предпочитал общение на *ты*. И он мне также предлагал это. Однако мне было как-то неловко: я его считал и продолжаю считать философом с *сáмой* большой буквы. Но потом барьер был преодолен. Это отражено и в письмах.

Часть корреспонденции Г. С. Батищева представляет собой развёрнутые письма, часть (притом *бóльшая*) – почтовые карточки¹; часть из них написана от руки, часть напечатана на пишущей машинке (в том числе и карточки). В примечаниях, помещённых в конце публикации это оговаривается. В текстах писем встречаются грамматические ошибки, а иногда и пропуски слов. Их автор этому не придавал особого значения, так как для него важен был смысл. При публикации исправления, кроме отдельных случаев, не оговариваются, а даются в квадратных скобках. Сохранены особенности пунктуации Г. С. Батищева: он любил ставить *смысловые* тире там, где, согласно правилам пунктуации, их быть не должно. В этом отношении он похож на М. И. Цветаеву, которая также имела пристрастие к тире.

Г. С. Батищев редко ставил дату под посланием. Конверты некоторых писем утрачены, поэтому дата подчас указывается приблизительно. Дата писем и почтовых карточек большей частью приводится по штемпелю почтовых отделений г. Москвы. И ещё одно пояснение. Г. С. Батищев пользовался двумя видами росписи: полной и краткой, на что и указывается в конце писем в фигурных скобках.



Полная роспись



Краткая роспись

¹ Последний вид корреспонденции был для Г. С. Батищева очень удобен, так как он переписывался со многими адресатами. «В картотеке философа, – отмечает В. Н. Шердаков, – более тысячи адресатов» (*Шердаков В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины пути и жизни // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 456*).

Письма публикуются по оригиналам, содержащимся в моём личном архиве.

А. А. Хамидов

1

В Ленинград

12 сентября 1974 г.

Добрый день, Александр Александрович!

Получил от Вас (1) печальные известия¹⁾ и (2) записку для Лекторского²⁾. Надеюсь (1) – что Вы восстановите документы, и это не сорвёт поступление в аспирантуру;

(2) что Вы прислушаетесь к моей *просьбе* – разрешить мне *не* передавать этой записки Лекторскому. Ведь от молчания хуже не будет. А от записки – будет: там *нет* конкретного определения темы. Да и не надо пока – потерпим с этим. Всё будет своим чередом.

Добрый привет, оптимистически – Г. Б. {краткая роспись}.

2

В Ленинград

26 сентября
1974 г.

Добрый день, Александр Александрович!

Хотя мы с Вами знакомы давно, но Вы так и остаётесь в неведении относительно некоторых моих странностей, к числу коих относится также и: не писать длинных писем (я стараюсь почти не покупать конвертов на почте, – *одни открытки*). Причина – склонность ценить не подменённое¹⁾ ничем *живое общение*. Да и к лаконизму себя приучаю.

Пожалуйста, очень прошу Вас, отложите изложение диссертационных идей до личной встречи. Ведь сейчас я вынужден опять возразить: «Диалектика субъекта и объекта и природа категорий» – это всё ещё не *особенная* тема. Если бы указать, что именно в «природе категорий» имеется в виду – и то было бы... чуть-чуть по-земнее.

«Принцип деятельности сущности»... и т. д. – это всё формулировки *позиции*. Кроме того, должна быть *специфическая, впол-*

не частная тема, *через* которую реализуется позиция вообще. Её пока нет. А надо бы. <Поговорим – уточним.>

И тем не менее в повестке дня – экзамены по истории КПСС. На это надо бросить *все силы, всё время!* Что же касается собеседования, то его Вы и так выдержите.

Оптимистически – Г. Батищев {полная роспись}

26.9.74.

3

В Красноярск

25 сентября 1978 г.

Добрый день, Александр Александрович!

Прежде всех слов – скажу о том, как сильно благодарен за столь добрые книги¹: их тут так просто не купишь, разумеется. К тому же Сидоров движется в или около самых дорогих мне сюжетов и содержаний, работает по[-]своему с ними, и очень мне нужен оказался даже в дополнительном экземпляре... Хотя кое-в-чём с ним и не согласен...

Означает ли это, что у Вас нашёлся там «источник»? И не прислать ли денег? Скажем, как там со Швейцером «Письма из Ламбарене»? Или со сб[орником] «Н. К. Рерих, жизнь и творчество»? Или с предстоящим изд[анием] «Избр[анных] педагогич[еских] произведений» Я. Корчака??

Но это – не просьба, просто вопрос, ибо я знаю, как это трудно...

...Переставил карточку «Хамидов» обратно на Красноярск². Ну что же – неужели это повторение прошлого? Псевдоповторение? Жаль, что многое в человеческом плане не произошло – так и не успело произойти за эти московские годы.

Не могу отделаться от впечатления, что всё-таки текст Вашего письма являет мне (как и прочее по традиции) не ВСЕГО автора, а только фрагмент. Чего-то трудного, мучительного, с «возвратами» без «псевдо» автор мне так и не открывал. Это не философично. И нам трудно будет удерживаться в профессионально-библиографически-публикабельно[-]текстологических и внешне впечатлительных рамках. [Что вышло, что читать, что у кого преуспелось и прочая суета... (Кстати, Науменко³ я как-нибудь спрошу про статью...)] Но выход за эти рамки – дело не моё. Я-то не в них. И глав-

ное: не обманывайтесь в своих же глазах, будто запросто готовы к Встрече. Пока – груз велик. Но я оптимист, несмотря ни на что...

Что касается проблем игры, то начинать надо с классика этого дела – Фр. ШИЛЛЕРА. Потом – Хёйзинга. В чём-то ценен даже и Гессе... А самое интересно[е] – у совр[еменных] детских психологов.

К сожалению, подробнее ответить я сейчас не смогу. И впереди – долгое время очень плотно всё. Дочь моя – мой священный долг и первейшая радость. Плюс Книга⁴⁾, которая написана, но которую надо теперь сопроводить заботами...

И люди, друзья, идущие ко мне со всей искренностью, превышающей их собственное знание самих себя.

Так что ещё раз спасибо,

оптимистически

Генрих Батищев. {+ краткая роспись}

4

В Алма-Ату

18 апреля 1979 г.

Дорогой Ал[ексан]др Ал[ексан]дрович!

Хотел бы надеяться, что мой текст¹⁾ Вы получили (просьба: сообщить об этом!) и что его удастся *вставить* в книгу, т. е. ещё *не* слишком поздно это сделать.

Что касается труда нашего Ин[ститу]та «Принципы мат[ериалистической] диалектики»²⁾, то свои статьи я, конечно же, дам в таком повороте тематизации, что они *не* пересекутся с Вашими.

Всего доброго, {краткая роспись}

P.S.= NB: обратите внимание – я придаю посланным Вам 10 страницам *существенное значение*³⁾. Это эскиз многого и на долго вперёд.

5

В Алма-Ату

22 октября 1979 г.

Доброго Вам дня и часа,

Александр Александрович!

Благодарен за возвращённый текст и особенно – за заботу о новой публикации. Надеюсь, можно положиться на Вас в даль-

нейшей судьбе этого текста. Нужно ли мне смотреть копию наборного экз[емпляра]? Чтобы не править ничего в вёрстке? Если это слишком сложно посылать, то и обойдётся...

Что касается отрывка из моей работы, помещённого в двухтомнике «Марксистская ф[илосо]фия в XIX веке», то это 1/6 часть оригинала! Мне в своё время, когда я принимал предложение, дали гарантию и честно[е] слово, что Нарский не прикаснётся к моему тексту. Но потом он не только прикаснулся¹⁾... Что ж – его отрицательная карма! Я отношусь к этому спокойнее. И к тому же свой настоящий текст я, конечно, не оставлю без ИНОЙ публикации...

В Киев²⁾ я тоже, видимо, не поеду, – жду дитя – третье! Если же надо отсюда – от сектора Вам вызов, то это, конечно же, можно устроить. Я поговорю с нашими, с Сорокиным³⁾ и т. п. – скажите только – на какое время лучше это для Вас. Поводом может быть ведь любое наше обсуждение...

Из новостей наилучших: издан Януш Корчак «Избранные педагогические...», расширенный том, книга бесценная и гениальнейшая. Уж месяц, как прошла обзорная, но никто не видел здесь ни экземпляра! Ловите – может, поймаете, бывают же парадоксы!

С уважением и лучшими надеждами

{полная роспись}

П. С.: Видели ли Вы «Литературное обозрение», 1979, № 3, стр. 5⁴⁾?

6

В Алма-Ату

26 января 1980 г.

Добрый Вам день и час, Ал[ексан]др Ал[ексан]др[ови]ч!

Жму руку ото всей души. Особенно же замечательна статья Ваша § 4 в гл[аве] IV.

Искренне поздравляю.

Нельзя ли официально заказать оттиски (10 стр[аниц] x 6 коп[еек] = 0, 6 руб[лей]), [что в 5 раз дешевле книги]?? Мне бы надо штук 20 (моих и 10 ваших).

До встреч...

Генрих Батищев

7

В Алма-Ату

27 января 1980 г.

Добрый день, Ал[ексан]др Ал[ексан]др[ови]ч!

По моей рекомендации Кузнецова Нат[алия] Ив[ановна]¹⁾ пришлёт Вам приглашение в сб[орник] «Существует ли марксистская онтология?» Прощу – НЕ отказывайтесь! Это будет сб[орник] вроде «Диалектического противоречия»²⁾, но лучше. Много возможностей до-сказать начатое Вами.

Жду вестей и ответа на предыдущую открытку.

{краткая роспись}

27. 1. 80.

8

В Алма-Ату

24 мая 1980 г.

Доброго дня и часа, Ал[ексан]др Ал[ексан]дрович!

Из-за «осадного положения» (я после операции) буду краток. О судьбе статьи для Н. И. Кузнецовой¹⁾ узнаю и сообщу. Пока ещё не дозвонился.

Книги (2 шт[уки]) получил, спасибо. Хотя 6. 00 р[ублей] смогу выслать лишь несколько позднее – простите...

Мареева²⁾ надо длительно воспитывать – это дело не решается быстро или одним ударом...

За ст[атью] в Каз[ахстанском] Журнале благодарен.

Теперь – серьёзный вопрос!

Если Вы хотите переместиться на пост[оянное] жительство в Москву, в ИФАН, то для этого надо обрести «предпосылку». (А что толку жаловаться?) Так вот у меня есть вариант f[iktive] Éhe³⁾. Но надо быстро решать это дело, не тянуть. Для начала ответьте – по телефону, напр[имер], – о принципиальном своём согласии (если таковое есть) – или НЕ-согласии, ибо ждать долго нельзя с этим. Издержек не будет (для Éhe). Лишних обсуждений этого тоже не ведите – мир полон длинных Zung'ov⁴⁾... Будьте предусмотрительны...

Жду вести.

{краткая роспись}

9

В Алма-Ату

10 июня 1980 г.

Доброго и светлого дня, Александр Александрович!

Последнее письмо Ваше принесло мне очень большую радость. Чем, не скажу. Хотелось бы пообщаться. Да вот нет ни минутки: я ныне есть часть дом[ашнего] хозяйства, пока не разрешится проблема «третьего» человека в семье – помощника... При очередном визите в Москву – прошу в гости. Тогда и пообщаемся. Будет ведь к[огда]-н[ибудь] командировка?

{краткая роспись}

10

В Алма-Ату

30 декабря 1980 г.

Добрый день Вам, Александр Александрович!

Благодарен за книгу (правда, мне уже купили такую же, но я её не читал – некогда, ведь всё же двое малышей – это серьёзно). Совсем не понятная особа – передавшая её какая-то ужасно крашенная, с пьяными глазами¹⁾, чем я попытался было пренебречь, взывая к её человеческому достоинству, но разговаривать она со мною не стала вовсе... Ох, уж это смущение: всё не просто! Кто смущается, тот в душе хотел бы именно смущать и опьянять – делать других своим объектом...

О книге я бы не стал высказываться столь приподнимающе. Когда прочту – тогда и выскажусь, но советовал бы быть настороженней и не спешить очаровываться ею...

Сударь милый! Вы берёте за Эталон книгу Эвальда Вас[ильевича] «Об идолах и идеалах», а следует ли делать так? В центре её – «Тайна чёрного ящика», не так ли? А что в центре сей тайны? – Цитирую по изданию «Культура чувств», М., 1968, с. 37, 43:

Без

«Божества нет и убожества.

нет ни на земле, ни на небе другой “высшей ценности”, ради которой человеку стоило бы жертвовать собой. Даже в фантазии».

Вот оно – кредо антропоцентризма. Почитайте-ка об этом всю книгу А. Ф. Лосева «ЭСТЕТИКА ВОЗРОЖДЕНИЯ» (рец[ензия] Гайденко П. П. в ВопЛит²)...) – в отличие от прежних его же сочинений, задавливающих читателя какой-то необъятной в её изобилии эрудицией и подробностями, не стоящими места и времени, – в этой книге словам тесно, смысловое же напряжение велико и прекрасно. Рекомендую!

Глубочайшая ложность выраженного в цитате из Э[вальда] В[асильевича] убеждения заключается в том, что высшее мыслится только под знаком конкурентности и по логике самоутверждения «вопреки» Другим. Если уж что выше нас, так это нас унижает. Если кто могущественнее нас, так это нас делает бессильными. Если кто более чист, так мы – грязны... Всё на исключении, на зависти, на бунте против лучшего и более совершенного. А ведь даже в шахматах добрый игрок не боится гроссмейстеров, а скорее тянется к ним. Чего бояться, если ты сам чист сердцем? По истине более совершенный не может быть угрозой чистому, ибо превосходит также и нравственно – в способности уважать самостоятельность каждого... Так вот вернее было бы сказать:

Нет *отрицания* более высокого без убожества.

Ибо отрицание, страх, конкурентная логика исключения: либо я, либо он – всё это убожество.

А ещё хуже – отрицание жертвы. Только через жертвование собой несовершенным можно подняться к более совершенному. Только предавая смерти в себе всё ограниченное, можно пробиться к безграничному. Вообще коренной порок извращённой культуры, вернее сказать – порок из-за подмены культуры – цивилизацией – заключается в том, что человек всю энергию изменения мира направляет вовне и «отыгрывается» на вещах около себя – они должны прогрессировать, сам же себя человек *внутренне* изменять не хочет: он выпадает из эволюции, поскольку отказывается от БОЛЕЕ интенсивного самоизменения, которое одно только и могло бы дать ему быть на высоте диалектического процесса восхождения. Самоизменяться же можно только через посредство привнесения в жертву всего несовершенного, в т[ом] ч[исле] тяги делать себя центром мира. Истинное самоизменение не-своецентрично. Своецентризм есть то, чем надо пожертвовать непременно, иначе – тупик.

Впрочем, это всё не стоит эпистоляризировать. Лучше – при встрече. Иначе не скоро поймём друг друга.

...

Стругацкие «Жук в муравейнике» – где это было опубликовано? Вых[одные] данные?

За данные о «А. Рублёве»³⁾ – благодарен, это очень ценно.

О МЭ т. 48⁴⁾ – тоже. Я побежал на другой день в магазин, но они ещё не получали и скоро не ждут, вот как!

Наконец, – к Кузнецовой Н. И.⁵⁾ я не дозвонился, она уехала в командировку и будет нескоро, но насколько я помню, всё в порядке, и она довольна всеми, кого я рекомендовал, следовательно, и Вашей статьёй тоже. Подробности, если узнаю, сообщу.

Главное: при первой возможности берите себе командировку в Москву и наконец – через столько лет! – встретимся по-человечески. Может быть, тогда обретём ту непосредственную связь понимания, которая не завязывалась по разным причинам – чего о них вспоминать! – в прошедшие годы.

{краткая роспись}

11

В Алма-Ату

15 февраля 1981 г.

Доброго Вам и светлого дня и часа,

Александр Александрович!

Жаль, что в письме нет главного – ни слова о возможности визита в Москву. Тут мы, может быть, доработались бы до чего-то бóльшего...

Тогда, глядишь, и на-ты переходить стало бы пора...

Ошарашил меня том 48! Зачем? Благодарен, но ведь из такой дали – мне казалось, что я ни словом не намекнул, будто прошу его мне добыть в Алма-Ате. Впрочем, он не пропадёт!

О Галии.

Если кто-то оказывается посредником между нами, – такого человека надо рекомендовать (и ему меня тоже)²⁾. Надо бы записку хотя бы написать мне – что и как. А то модус умолчания, и

я не знал, как это понимать³⁾... Поскольку мы виделись несколько секунд – не берусь судить ни о чём. Но отказалась общаться она напрасно, тем более из такой дали приехав. Даже рассказать о других хотя бы – и того не было сделано. Стеснительность я не уважаю⁴⁾. Я ведь не нависал над ней важно-пышно и грозно-авторитетно, а обратился искренне и просто. Простота же исключает стеснительность – недоверие к себе сверх меры. Или – комплекс. Ведь не ребёнок! Зря...

Какие ещё там люди?⁵⁾

ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЗМЕ.

Ответ мой мог бы быть только ВСЕЙ новой книгой. Что делать? Приехать надо бы... Ибо свободного экземпляра нет.

Могу сейчас только выдернуть из книги два автоэпиграфа – ко 2ой и 3ей главам⁶⁾:

В стремленье не поверил –
и устал.

Судьбический порог
перешагнуть не смог.

Вместо этого

ты – исследователь,
Чужого изучатель и ведатель.

Где дух и музыка деянья
одной лишь громкости равны,
там обесмыслено звучанье
и дух взыскует тишины.

О «просто» субъекте.

Нет таких. Никто не прост, лишь некоторые придуряются... Видеть именно субъекта в Другом – значит относиться к нему не как к «вот этому», вещи, а как к *Человечеству в его лице*. Через него – ко всем и ко всем через него. Только в этом – истина. И тайна дружб и псевдо.

Елену Кондр[атьевну] Андрееву знаю лично и причастен публикации⁷⁾, но сильно недоволен тем, что получилось...

А. Горбовского⁸⁾ тоже знаю...

Но экземпляра «Загадок...» не имею.

О КУЗЬМИЧЁВЕ⁹⁾.

Если увидите его – посоветуйте срочно позвонить мне оттуда.

Главное: присмотритесь к нему по-внимательнее. Это мне и нам очень нужно. Нет ли тут какой-то двудонности?..

...Присылайте мне «Мировоззр[енческо]-методол[огический] смысл понятия антагонизма»¹⁰⁾. Не понимаю, чем антагонизм не подходит под категорию превращённой формы¹¹⁾? Чем именно?

И мне не казались наши разногласия по превращённой форме столь великими...

В чём они?

ТЕЗИСЫ¹²⁾ – на трёх страничках пришлю днями. Но ведь выступать по ним пустое дело – нужен более пространный текст, не так ли? Прислать ли его и в каком объёме?

Тема: – моя – «Нравственность диалектики».

Хорошо?

Жду вестей,

жму руку,

Генрих¹³⁾

12

В Алма-Ату

23 марта 1981 г.

23. III. 81. Доброго и светлого дня и часа, Александр Александрович!

Наконец-то высылаю свой краткий вариант. Думал заодно послать и замечания на статью «...смысл понятия антагонизма»¹⁾, но явно не успеваю, – рвусь на части. Беглое же ознакомление оставляет очень доброе впечатление. Обязательно надо постараться – даже при известных компромиссах – довести её до печати и света.

О В. Сидорове – вынужден сказать кое-что критическое и даже тяжкое.

Признаюсь, я тоже носился с ним, особенно с его несомненно прекрасными вещами – которые и ныне я вижу как безупречные. И притом художественные, в отличие от его «зарифмованных строк», псевдостихов.

К числу таких безупречных вещей относится, по-моему «Свиток», см[отрите] Его «Избранное», 1979, М., с. 354 и далее.

Но потом я всё больше и больше наталкивался на отрицательные последствия чтения сего поэта людьми ищущими. Вернее сказать: И отрицательные. Отчего же?

Если коротко подытожить суть дела, то она вот в чём:

Он не сдержан. Всё, что он вычитывает в более высоких источниках²⁾, о коих нам надлежит, к слову сказать, капитальнейше побеседовать при встрече и не раньше никоим образом, всё, что он почерпывает оттуда, – он спешит, именно торопится поскорее вынести на публику: гляньте, мол, вот как здорово мудро это звучит. Когда не знаешь истока этих его публикаций, то кажется, будто сам он – мудрец из мудрецов. Но только в этом случае.

Мудрость же действительная заключалась бы именно в неторопливости, в сдержанности, в заботе о читателе, а не о своём имени, в заботе о том, чтобы, уважая его неготовность – чудовищную неготовность, – постепенно и терпеливо поднимать, как бы идя рядом с ним, а не нависать НАД ним своими громовыми, ошарашивающими, подобно грому небесному, медитатизмами... Недаром ведь есть правило духовного ЦЕЛОМУДРИЯ. Вот его-то и не хватает Е.³⁾ Сидорову. Даже самому себе не всегда скажешь с лёгкостью о самом дорогом... А другим, большим тиражом – эх!

Этот тон какой-то очень уж смеловитой готовности обо всём вот так взять да и сказануть, увы, преобладает слишком часто у сего популяризатора и немножко поэта.

Однако, как это и случается обычно в подобных случаях, неверность, присущая взятой тональности, приводит к досадным и печальным сбоям и срывам также и по содержанию проповедуемого. Правда, сам же он в иных местах как бы предупреждает иной раз:

ушёл в себя – какой неточный термин.

Сказать бы надо: вышел на простор – с. 81.

Но в других местах он именно и подменяет «выхождение на простор» – «уходом в себя», неким самозамыканием.

Вот сии места:

Думай НЕ о дальней,
а о ближайшей цели...
всё отдавай текущему моменту.
Учитесь мужеству у СОБСТВЕННОГО духа
...А в медитации ТВОЕЙ такая сила...

...

Ты – это ключ к загадкам бытия.

Ты сам загадка и её разгадка.

Ещё гораздо хуже:

Доверье к Жизни,
к высшему *в себе*...

Наконец,

Учась у всех,

Учитель вырастает – с. 106. Даже так!

Рекомендация всё отдавать текущему моменту есть плод непонимания принципа максимально полного присутствия в здесь и теперь всеми своими силами. В более верном его изложении сей принцип вовсе не равносителен отодвиганию, некому отвержению «дальнего» по целям и ценностям, совсем наоборот. Просто не должно быть самообмана – замещения подлинности нынешней псевдоидеалами объектного типа, красота которых как бы избавляет от полноты работы и присутствия ныне.

Повторы касательно своего собственного Духа и высшего внутри себя создают тенденцию некоего самоупоения. На деле же нужно трезвение. Нужно бдительное состояние встречи с двумя несоизмеримо разными глубинами – внутренней и внешней. Одно не без другого. Иначе впадёшь в самопрельщение. Или – в бегство от правды своего несовершенства...

А вот учиться у всех – это *так* легко не говорится. Тут надо бы хоть чуть опосредствовать столь серьёзную мудрость, подготовить к её действительному, невероятно трудно усвояемому смыслу. Вредно облегчать этот смысл до степени броского афоризма. Ну, ладно бы, но тут же следует «Учитель вырастает», – это уж слишком. Это по ту сторону всякого предела.

И всё же многое сидоровское я не снимаю с рекомендуемого обращения...

Будем только по-осторожнее в оценках.

При встрече разберёмся.

Жму руку.

{краткая роспись}

P. S. Книгу (семь глав) обсудили, приняли. Мареев⁴) плевался. Дорабатываю. Приезжайте читать.

13

В Алма-Ату

10 мая 1981г.

Доброго и светлого дня и часа!

Чем объясняется отсутствие каких-либо вестей? Жду их. *Получены ли мои тезисы¹⁾ в своё время?*

{краткая роспись}

Если б Вы приехали в Москву, м[ожно] было бы почитать в рукописи мою книгу²⁾ + начало её продолжения (вторая будет³⁾).

{краткая роспись}

14

В Алма-Ату

22 мая 1981 г.

Доброго и светлого дня и часа, Александр Александрович!

Послал я как-то открытку с напоминанием, да ответа так и не было... Уж не случилось ли что? В надежде на благополучие всё же скажу о своих делах: жду вот-вот детей, а к тому же исполнилось мне вчера, т. е. 21 числа, семь семилетий – дата. Пишу кое-что уже для продолжения книги, т. е. части № 2. Урывками. Есть и повод: в Алма-Ате вышли сразу две книги, меня интересующие. Заказывать их по системе Книга – почтой почти безнадежно, ибо открытки с бланками только не АВИА. Может быть, повезёт – так буду очень рад хотя бы одной из них. Книги вот какие: 1. Шекспир В. Избранные произведения. Алма-Ата, *Мектеп*, 70 000 [экземпляров]. 2. Бессчётнов и Мальцев. Редкие и ценные растения Казахстана, Алма-Ата: *Кайнар*, 2 500 [экземпляров].

Жму руку.

Генрих.

Буду рад любой весточке¹⁾...

15

В Алма-Ату

29 мая 1981 г.

Доброго дня, Александр Александрович!

Получил подробное письмо и текст Ваш. Ответить толком смогу, увы, нескоро. Сейчас плотно и туго...

Обязательно приезжайте в гости.

{краткая роспись}

Р. С. Алма-Атинское издательство «Кайнар» выпустило ещё книгу: Зелепухин В. Д. и Зелепухин И. Д. Ключ к живой воде. 103 стр[аницы,] тир[аж] 30 000 экземпляров]. Хорошо бы достать.

16

В Алма-Ату

20 августа 1981 г.

Доброго и светлого дня и часа, Ал[ексан]др Ал[ексан]др[ови]ч!

Что-то Вы молчите, как в рот воды набравши?! А? После наших бесед – хотя бы весточку некую не помешало бы!

К делу текущему: у меня *нет* (потерял? Или не получил?) *текста* моих тезисов¹⁾. Надо бы их мне послать, как уговорились (если я не перепутал чего).

И сроки (моего представления в Алма-Ату). И пожелания. И объём (10 страниц?).

Книжку Кучиньского²⁾ не удалось купить?

Простите – я на лету, в осаде. Это ещё на долго.

Генрих

17

В Алма-Ату

18 сентября 1981 г.

Доброго и светлого дня и часа, Ал[ексан]др Ал[ексан]дрович!

Вот уж ещё одно от Вас пришло послание, вместе с книгой Абишева¹⁾, а я до сих пор не ответил на первое. Стыжусь. За кни-

гу спасибо – она, видимо, действительно пригодится как предмет критики, и именно третья, Абишева глава²⁾, но не за антропоцентризм – в этом у него нет ничего оригинального, – а за *вещиизм*: апология овещения, не прямая, а в его следствиях онтологического порядка. Там у него всё выводится из активного воздействия на вещь. Отношение человека к человеку изображается как всё то же самое «формирование вещи», но в иной функции. Общественные связи – преобразованные отношения вещей, вещных отношений – см[отрите] с. 124 и далее... Субъект отличается от вещи *только* тем, что он те же самые, вещные связи концентрирует в универсализованной форме: универсальная вещь – вот кто такой субъект! Никто так откровенно это ещё, кажется, не высказывал... Что ж, учтём³⁾.

Теперь о том, что осталось от первого письма. Очень важное, может быть, судьбически решающее.

«Чтобы принять, надо сначала понять...»⁴⁾

Это – формула автономизма. Противоположна ей – гетерономистская: «сначала принять, потом и понимать не придётся», *столь же* ущербна. Первая исходит из абсолютного значения *своего*⁵⁾ опыта и горизонта как судии над миром, вторая – из отказа от своего и упования только на других. И тут и там – нет глубинного становления, сдвига центра и преобразования, нет встречи, нет *логики* встречи. На самом деле понимание происходит лишь *вместе*, во взаимопроникновении с приятием, но не слепым, а опосредствованным *общением*. Что вне общения невозможно – трансцендировать самого себя – то в общении возможно.

Но это попутное пред-замечание.

Служение. Это – не «на пример». Это – одно из самых центральных понятий. Каждая ступень эволюции...? Нет, дружище, не каждая ступень эволюции подьмется до служения. Все естественные ступени, стихийно-спонтанные, т[ак] наз[ываемая] природа, – не знают его и его не заслуживают. Там оно и неуместно. Там – логика органической диалектики, там – лишь функциональное служение, *службизм*, служебность. Там служить – значит превратиться в снятый момент того, чему служишь, войти внутрь органического целого и исчезнуть в нём, ибо только оно – Субъект, а не ты – служащий ему *органом*, придатком и т. п. Поэтому там и достаточно понятия *функции*, *органа* и т. п.

«Служить бы рад, прислуживаться тошно»⁶). Помните?

Не надо мыслить так, как это подсказывает цивилизация с её вещными формами и отношениями, с её необузданной экстраполяцией объектно-вещных связей на более высокие, с её функционализмом, логикой исключительности, конкурентности, единственности способа разрешения противоречия, с её подменной борения, где нет побеждённых, – противоборством, где кто-то кого-то «снимает»⁷) и за счёт кого-то только и живёт. Если же этого НЕ делать, то проявится незамутнённый смысл духовного, гармонического служения:

учитель служит своим ученикам, посвящает им себя, отдаёт им сердце, как это прекрасно сказал Сухомлинский⁸);

врач служит больным;

мудрец – своим пока ещё немудрым последователям, духовным детям...

Эти служения – субъект-субъектные, междусубъектные, не функционалистские, если, конечно, их не бюрократизировали и не овещнили...

Однако эти служения теряются во тьме, как жучки-светлячки в ночи, если они не ориентированы на перспективу и восходящую лестницу Служений, уходящую в *беспредельность* и находящую себе ненавязчивый пример-образец в Лице тех, кто приносит себя в жертву... По космической, а не по земной этике... Если они не свое-центричны, если они раскрыты, живут по логике встречи.

Бояться ТАКОГО служения – значит либо впасть в дикое недоразумение, подменяющее служение функционализмом и службизмом, либо слишком ещё зависеть от логики старого дракона⁹). Русские недо-интеллигенты прошлого¹⁰) века, эти базаровы и раскольниковы, эти нетерпеливцы и всех спасатели, сами не готовые понять ни болезнь ни лечение, эти «свободнолюбые» фанатики палки для загона в рай – вот кто боялся духовного служения и вместо него – внутри сект и групп – учреждал самый ужасный службизм, среди «своих»... Отказ от служения всегда есть обман: автономия всегда имеет за собой скрытый механизм гетерономии. Они – две стороны одного единства противоположностей.

Быть озабоченным своим собственным своемерным развитием – это необходимо вплоть до уровня животных. Поистине «в себе и для себя». Но выше это становится чем-то противопо-

ложным эволюции – сопротивлением ей. Кто только за себя – тот против всех¹¹⁾.

И в заключение – почитайте пьесы Евг. Шварца¹²⁾...

А Ваша лестница эволюционных степеней с «абсолютом» впереди – это объектно-натуралистическая конструкция. Её надо пока забыть. Она непригодна.

Вот и постараемся не «осушиться»¹³⁾ цивилизацией и её внушениями.

18

В Алма-Ату

1 октября 1981 г.

Доброго и светлого Вам дня и часа на всякое время,
Александр Александрович!

Одновременно с этой открыткой я отсылаю авиабандеролью два экземпляра своего текста «Нравственный смысл диалектики». Старался, сколько мог, сделать текст не раздражающим... Получилось 12 полных страниц, поэтому я уже после перепечатки обозначил, где чернилами, а где карандашом, – сокращения. Чернильные окончательны, а карандашные – на Ваше усмотрение¹⁾. Если ещё что-то надо изменить, пожалуйста, пишите или, лучше – звоните... Вверяю Вам своё дитячко...

Жду вестей. *Подтвердите* получение! Об ост[альном] потóm.
Жму руку.

Генрих (Б).

1 окт[ября] 1981 г.

19

В Алма-Ату

27 ноября 1981 г.

Жаль, что мы с Вами так и не идём путём существенных вещей... Помните, если это письмо дошло в Алма-Ату, – о служении без службизма – подобно объективности без объективизма¹⁾? Что-то про это от Вас ни звука?

За статью²⁾ – благодарен: она сильно, чётко, уверенно написана, хорошо сформулированы мысли – красивая вещь получилась, ничего не скажешь! Конечно, она безжалостна к критикуемым, нет благородной мягкости и некоторой снисходительности, которая появляется с опытом. Наши родоначальники прошлого³⁾ века в молодости, сильно затянувшейся, тоже были сильно горячи в полемике... Но это не так уж выпирает у Вас. Гораздо существеннее то сомнение, которое вызывает идея как бы переключения с процесса приобщения человека и человечества к универсально-всеобщим определениям и субстанциализации себя – тут цитируются заподлицо и Науменко и ранний я, – а напрасно! – на *как бы уже достигнутое состояние* такой приобщённости, которое уже имеет внутри себя ВСЕ без исключения всеобщие определения действительности. Второе подставляется на место первого – как-то незаметно для читателя, плавно и гладко... А между тем это чревато именно антропоцентризмом, самовозвеличиванием. Трезвее было бы оценить степень нашего приобщения к универсальности и нашей субстанциализации – уподобления Субстанции-Субъекту – куда как скромнее и самокритичнее. Не вернее ли признать, что мы все – трючки с минусом во Вселенской Школе бытия? А? Во всяком случае тут есть над чем призадуматься в свете – или во мраке – нынешней экологической ситуации и т. п. Цыпочки и ходули тут мало уместны.

Гуревича новая книга⁴⁾ здесь – раритет из раритетов. Печаталась в Туле, надо бы туда съездить... да некому. Но Вы ведь вряд ли достанете ещё экз[емпляр].

О сборнике «ДИАЛЕКТИКА И ЭТИКА». У меня есть намерение выслать Вам целиком главу «Объектно-вещная активность»⁵⁾, около 80 страниц, а Вы извлечёте всё, что сочтёте нужным, по своему усмотрению, коль место для вставок найдётся – сообразно возможностям. Мой же текст – вернёте мне по-скорее обратно. Высылать ли – сообщите БЕЗОТЛАГАТЕЛЬНО!

О Кузнецовой Н. И. Она предала дело. Я, говорит, там и не собиралась участвовать, а Кедров⁶⁾ охладел почему-то, да и заболел к тому же. Всё явно погибло. И я в дураках, надо было тоже куда-то пристроить статью⁷⁾. Да теперь уж и не знаю, куда...

Итак, жду знака – телефонного, например, о том, выслать ли главу.

Жму руку дружески, с надеждами – в частности, что следующая встреча нас больше сблизит, нежели предыдущая –
всего светлого
Генрих⁸⁾

20

В Алма-Ату

{Дата не установлена}

Добрый день и год.

Всё (две кн[иги]¹⁾) получил. Благодарен.

Генрих.

21

В Алма-Ату

5 января 1982 г.

Доброго и светлого дня и часа,
Александр Александрович!

Не знаю, что и писать в ответ на письмецо, обнаруженное мною почти случайно внутри одной из книг... (Книги я получил после того, как из неразобранной почты за пол-месяца, из пачки газет вывалилось извещение о получении бандероли... Чтобы так не случалось, надо бы при отправлении требовать надписи: С ДОСТАВКОЙ НА ДОМ!) Пока я всё ещё в отшельничестве – пишу между 400 и 525 страницами¹⁾. Попутно – рецензии выбиваю...

Так вот я не знаю, что и отвечать – по поводу Бородея²⁾... Пожалуй, лучше всего так: обращусь-ка с нижайшей просьбой *перечитать заново, но со вниманием* сей текст, не пренебрегая полускрытыми венаучными параметрами этой «вещи». Признаюсь, мне больно было видеть своими глазами, как Вы сравниваете меня

в период 1970 года³⁾ с героем этой ситуации. Во всяком случае, все образованные люди чётко разделились на-двое именно этой «статьёй». Куда же Вы помещаете себя? Брр!! – Да, ещё: Гумилёв⁴⁾ тут не при чём... Можно было использовать, что угодно... Ну да ладно, когда вторичное прочтение состоится, тогда и дождусь ответа более продуманного и выверенного *нравственно*, главное.

Стоит посмотреть действительно добрые статьи – две – Н. Ф. Наумовой в «Знание – сила», №№ 10 и 11 за 1981⁵⁾. Пишите о них...

О Ж. М. Аб. (с. 244)⁶⁾. Надо, по-моему, научиться нам терпеть, вытерпеть этот антропоцентризм и социоцентризм, мягко, диалогически, постепенно выводя погрязших в нём на путь понимания богатств, от которых они заслоняются – как от солнца ладошкой. Терпение, мой друг, терпение!

Ну, бегу! жму руку.
Гх⁷⁾

Достоевского мне уже купили (т. 21), на днях, как получу в свои руки, – *вышлю!*

22

В Алма-Ату

15 февраля 1983 г.

Доброго и светлого дня и часа,
Ал[ексан]др Ал[ексан]дрович!

Пишу в больнице, поэтому кратко. Поздравляю с выходом книги¹⁾, к[ото]рая даже в сильно испорченном (редакторшею) виде и то оставляет внушительное впечатление. Подряд ещё сам не читывал, но мнения слыхивал добрые. Столь же рад продвижению к выходу в свет «Д[иалектики] и этики». У меня же полоса домашних несудорож, драматич[еских] тяжбищ, необходимости испытывать своё терпение за пределами обычного. Желаю всего сáмого светлого. И успехов по делам...

Жму руку.
Генрих.

P. S. Операция прошла удачно. Поправляюсь.

23

В Алма-Ату

14 января 1985 г.

Доброго дня, часа и года, дорогой Александр!

Нет ничего горше, нежели терять – хотя бы на время – друзей. Без них пуст мир и безлюден. Что же ты не подаёшь вестей никаких уж так давно?? Пиши, пожалуйста, а если я чем-то провинился али обидел чем – прости, но прежде скажи: чем именно. Надеюсь, ты обрёл зелёный сборник, где мы вместе опубликованы¹⁾, только мне много меньше места дадено. Твой текст тоже сокращён, видимо, да? Ну, допубликуемся потом... Мареев²⁾, кстати сказать, ушёл из Института вовсе – на педработу, предварительно зло выступив... Моя «Диалектика творчества» наконец-то депонирована под № 18609 от 1.11.84, но юридическую силу сей № для заказывания обретёт только после выхода в свет публикации об этом № в бюллетене ИНИОНа – ждём сего в 1 кв[артале] сего года... Однако ж это будет безмерно дорого – более 45 рублей за каждый экземпляр! Рекомендуют слать заказы от учреждений, а то возможны и отказы. Если откажут – сообщи, чтоб я смог обжаловать.

Жму руку³⁾.

Генрих

Жду в гости по новому адресу.

24

В Алма-Ату

19 февраля 1985 г.

Дорогой мой сударь, коллега и – тот, без уз с которым, без обращённости к которому и без эха от которого мне жить тягостно и тошно. Понимаешь ли ты, братец-сударь сие?? Уж сколько писем я шлю вашей милости – я всё не удостоен ответа. «Науку в социокультурном контексте»¹⁾ получил, но в ней не оказалось даже краткой записочки для меня. № аб[онементного] ящ[ика]²⁾ давно знает Филатов³⁾, но не советовал почему-то брать и пользоваться им. А тут некая Фаарида⁴⁾ сообщила, и решил восполь-

зоваться. Пиши же: 127 644, Москва, И – 644, ул. Клязьминская, д[ом] 5, корп[ус] 1, кв[ртира] 38, кстати подъезд 1, эт[аж] 10, ехать же из центра Москвы до м[етро] Речной вокзал, вых[од] из хвоста, авт[обусы] №№ 200 либо 270 + 656, либо 673 + 656 до ост[ановки] Коровино, где знак + означает пересадку в Бусиново. В Коровино влево второй дом, перейдя улицу. Милости просим в гости!!! Ко мне лично... Депоненту я уже давно сообщал, да видно не дошло моё послание: № 18609 от 1.11.84⁵⁾, заказывать только после объявления в обзоре ИНИОН'а. С надеждой, что всё как-то по-доброму разрешится, жму руку

Генрих.

25

В Алма-Ату

8 марта 1985 г.

Добрый день, дорогой Саша!

Получил твоё письмо, – и это само по себе – радость для меня, ибо за столь продолжительное время я уж и не знал, что думать и о чём гадать касательно причины молчания... «Структурная антропология»¹⁾ – это, конечно, уважительная оказия, ибо у меня её и нет и не предвидится, ибо тут давно она прошла, притом мимо... Однако же, сударь, согласишься, заявлять: «мне больно огорчать тебя» – это женская логика типичнейшая. Неужели ты не перечитал своего текста? Если б так, то заметил, что многожды доставил горечь и прочее тому подобное. Прежде всего, общий дух, общая тональность письма какая-то зыбко неустойчивая, несколько надрывная, болезненная без решимости излечиться от болезненности – вроде бы как у сдавшегося в плен своему унынию, неверию в свои силы и ещё чему-то такому подавляющему и уничижающему. Разве это могу я не заметить? И не воспринять как нечто предельно «не то»? Да и уже в нарушении правил жанра – эпистоляризуемости сюжетов ведь тоже сказывается какая-то утрата чувства меры, уместности и т. п. Надо же отдавать себе отчёт во всём таком загодя, чтоб не «заносило».

По поводу преобладающего содержания текста я вынужден воздержаться от реагирования тут. Мне хотелось бы не просто

адресовать сумму аргументов или их систему, если угодно, а нечто большее – опыт, лишь отзвуком которого было бы любое изложение, да и всего самогó себя. Пока же скажу только, что в ходе твоего аргументирования слишком много «защиты» от мнимости и слишком многое чревато самообманом, как бы самоперехитриванием. Сие – отложим до встречи, которая, надеюсь, состоится у меня на дому, в неспешности и несуетности.

О возможном рецензировании я передам Лекторскому²⁾, но лучше бы и тебе самому проявить инициативу и обратиться к нему с этой идеей, ибо мне неудобно заботиться о своём детище и «организовывать» отклики...

Прости и ты меня – за резкость слов, высказанных здесь. Но ведь друг – это тот, кто знает и говорит прямо, рассчитывая на мужество другого, а не слюнявит платочек лживым прикрашиванием. Да и когда? – времени у нас не так уж много: мне уже 53 скоро будет, в мае.

...Когда не можешь написать десяти строк, – пиши две-три: жив, работаю, адрес тот же (если тот же), остальное, мол, – в другой раз. Это не будет обидно, это не будет уходом в «скобки», не будет умыканием и самоизъятием себя из общности и сопричастности.

Жму тебе руку и шлю тебе [пожелание] устойчивой внутренней радости перед лицом житейских мелочей и уколов, твёрдости духа. Да не замолкнет в нас радость неисчерпаемая и нескончаемая

Генрих

26

В Алма-Ату

10 марта 1985 г.

Дорогой мой Саша!

Стоило мне отправить тебе ответное письмо в конверте¹⁾, как что-то ёкнуло во мне: что я наделал?! И вот я, пришед домой, пишу *во исправление* содеянного мною по отношению к тебе. Поверь, это было продуктом поспешной решимости высказать су-

ровую истину не смотря ни на что... А так нельзя. Это было не от меня целиком сущего, скорее от ума. Весь же я принимаю тебя такого, каков ты есть – включая многое мне не ведомое, и протягиваю тебе руку помощи и сочувствия, поддержки. Поэтому пусть мой текст того письма, что я отправил накануне, будет считаться лишённым полноты силы... Чтó у тебя за беды, – я не понял. Но не в этом дело. Всё прейдёт, наберись спокойного терпения. А может быть, тебе сюда податься?? Мысль сия не оставляет меня.

Жму руку.

Гх

27

В Алма-Ату

4 мая 1985 г.

Дорогой Саша!

Не ведаю, попадёт ли в твои руки сие письмецо, ведь ты завалился в больницу! Эх! Вот до чего доводят муки мысли, позволяющей себе думать о «проблематичности» субъекта, его бытия... Не годны лишь твои – и наши вообще – устарелые элементы представления о субъекте, о человеке: те, которые полагают исчерпывающее и всеохватывающее значение одного лишь состояния «раскрытого атомизма», атомизма поиска, вернее, разыскания пути, бытия на перепутье в поисках того пути, на котором идёт вечный поиск и жизнь, но уже не без дороги под ногами, хотя бы и становящейся вместе с её прохождением, а не полностью подготовленной... Но состояние такое – лишь одна из граней субъектного бытия. Есть и иные. Нельзя их не видеть, нельзя их отрицать, не разрушая себя.

Я вновь, как бы именно для тебя – для встречи и постоянного молчаливого тебе адресования, говорения, которые ты бы услышал, коли мог бы, – перечитываю отрывки из Гессе в сборнике «Вос[ток] – Зап[ад]»¹⁾, тобою присланный и вызывающий у меня невыразимую благодарность тебе за эту заботу. К стати сказать, я заготовил для тебя томик изданного в Москве Лукача «Своеобразие эстетического»²⁾, будет же ещё три тома, – а вот высылать вряд ли стоит, правда? Дождётся он тебя, верно уж вместе со следующими томами. ...Так вот перечитываю я Гессе, а в осо-

бенности статью С. С. Аверинцева в нашем издании «Прогресса» на нем[ецком] языке – но статья на русском! – Избранных Гессе «Ди Моргенландфарт, Гедихте, Мерхен, Кляйне Проза», Москва, 1981, – мне подарил один добрый знакомый сей томик! – И вот я вижу всё отчётливее, да и ты увидишь, если считаешь упомянутую статью, – что Гессев выбор – очень уж негативный, монадически-атомистический, увековечивающий бытие в отрозненности и самодовлении, якобы обеспечивающем само себя... Это всё можно и нужно понять, даже с нежностью и состраданием принять, как реалию многих, увы, – но нельзя, понявши, не преодолеть и, прощая, не распроститься с этим всем. Это всё же так и не изжитость юношески эмансипирующегося бунта, возогнанного до тончайших слоёв духовных самочувствий и там укоренённого в самоабстрагировании от уз взаимосопричастности и дарованного, даруемого бытия с самосозданным, самовыбранным. Я говорю тебе, говорю – мог бы написать несколько листов – но где уж там! Если возьмёшься вылезать из ямы сам³), то рука моя протянута тебе, но если сам не возьмёшься, то никто тебе не поможет – отринешь, ибо всё не «своё», не «из себя»... На могиле Гессе изваян рядышком с ним его спутник и любимец кот-братец, в противовес собаке Т. Манна, – столь же символически подчёркивающим характер хозяина! Фигуры их как бы повторяют друг друга – вот ведь как угадал скульптор. Да, ещё перечитай, пожалуйста, повесть о степном волке *внутри* этого романа: она единственно ключевая и дающая видение выхода и преодоления, возможно, вопреки автору. Кончая, шлю тебе решимость не болеть и выздороветь и мыслью и телом, вставай, тебя ждут дела!

До встречи в Москве, которая назрела, перезрела.

{краткая

ропись}

28

В Алма-Ату

Предположительно середина мая 1985 г.

Дорогой мой далёкий и болящий Саша!¹⁾

Надо взяться выздороветь – и для этого, видимо, преодолеть нек[ото]рые Гессе-образные застревания. О том – потом.

За книгу «Чел[овек] и мир в яп[онской] культуре»²⁾ огромное спасибо. А вот Лукача изданного (т. 1)³⁾ Абишеву⁴⁾ я передать так и не смог, ибо тот больше не появлялся, а координат его я не имею.

В Тернополь⁵⁾, очевидно, НЕ поеду. Время неудачное.

С числа 10-х <-15-х>⁶⁾ июля уеду в деревню отдохнуть от городских шумов.

Буду в сент[ябре], если же раньше – напишу.

Генрих.

Крепись радостью, не ироничествуй над людьми...

29

В Алма-Ату

23 августа 1985 г.

Доброго тебе и светлого дня и часа,
Дорогой, далёкий, но близкий Саша!

Очень сочувствую тебе – ибо нет хуже немилой работы сверх нормального ритма. Ты хотя бы потём, задним числом переделай, чтоб было то, что продумано и выношено (а не в¹⁾ поспешности, лишь бы выдать...) <Когда ты уехал²⁾ из М[осквы] больной, хворь перешла ко мне, заболев впервые за год простудой, я едва от неё отделался – какая-то вредная штука была.> Не болей!!!

Витковскому³⁾ адрес дать-то можно было бы, но *прежде* объяснив, что его вопросы в ТАКОМ их виде не имеют ответа: он хочет культурного и ладного в ответ на неверные и не культурные постановки вопросов, вроде И. С. Нар[ско]го и К°. Надо было бы ему порекомендовать ОБРАЗОВАТЕЛЬНУЮ над собой⁴⁾ работу всерьёз и на долго. Без этого – абсурд⁵⁾.

Ему я отвечу подробнее. *Пиши*. Жму руку.

{краткая роспись}

Не ясно, *получил* ли ты экз[емпляр] «Диалектики творчества»? В моём адресе (как ехать) моя ост[ановка] автобуса переименована в «Плодоовощную базу».

Не купишь ли мне кн[игу]: Мариковский П. И. «Насекомые и цветы». Алма-Ата, изд[ательство] «Кайнар», 1985, 70 копеек[?]

30

В Алма-Ату

5 октября 1985 г.

Добрый день, дорогой сударь
Александр Александрович!

Перечитывал как-то на днях твоё письмо (от прошлых лет), где ты *не хочешь* причинять мне боль обиды... Ну, а вот о том, что Ваша милость будет прикомандирована к нашему сектору на длит[ельный] срок, – об этом я узнал от *третьих* лиц. Сие было не очень приятно, тем более, что люди ведь наблюдательны: Генрих ссылается на дружбу с А. А. Х[амидо]вым, а тот ему даже и не пишет ни о чём... Не могли так долго молчать! Коли не заболел опять... А если это не слишком с моей стороны нескромно, может быть, достанешь кн[игу] (изд[ательство] Мектеп, Алма-Ата) Твен М. Прикл[ючения?] Т[ома] Сойера и Г[екльберри] Финна. 1985 г. 384 стр[аницы], тираж 150 000 [тираж], только что объявлено.

Оптимистически –
{краткая роспись}

31

В Алма-Ату

21 ноября 1985 г.

Доброго дня, Саша!

Спасибо за всё – весточку, книгу, рад которой я невыразимо (детям подарок), за подтверждение слухов о твоём прикомандировании с марта. Зачем хитрить? Одно дело суб[ъективная] гипотеза (об этом я НЕ забывал), а совсем другое дело, *иной природы*, – разрешение или санкция властей на это. Ну что ж, поздравляю. Кое-что рассказал Сабитов¹⁾. [Как его И. О. расшифровать (М. С. ≡ ?)?]

Твои впечатления от моей критики в Адрес Э. В. И.²⁾ – дело серьёзное. Но я попытаюсь ещё проверить это на других лицах. Посмóтрим. Смотрел я и в «Иск[усст]во и ком[мунистический] идеал»³⁾ (посмертн[ое издание]) и увидел, как далеко между нами пролегло... Самый *стиль* мысли иной. Об этом потом как следует побеседуем. Хорошо?

{краткая роспись}

32

В Алма-Ату

21 декабря 1985 г.

21.12.85

Доброго дня, Саша!

Канун
года, т. е.
Нового
года, т. е.
22 дек[абря]³⁾

За «Структурную»¹⁾ а-громаднейшее спасибо. За слово «хитрость» прости, оно, очевидно, не по делу: это просто недоразумение и некоторая моя ревность к Володе Филатову²⁾ и др[угим] etc. (что они якобы лучше знают). Пиши регулярно, хотя бы кратко и недоразумений не будет.

Сабитов⁴⁾, равно и Капышев⁵⁾ ничуть не сомневаются в твоей командировке. Так, говорят они, всегда бывает...

Жаль, что в письме ничего ты не пишешь о Капышеве (что он за человек), и мне не ясно, как с ним быть. Завтра д[олжен] б[ыть] у меня в гостях, посмотрим, что к чему... Для тебя приготовил Буша Г. «Диалогика и творчество»⁶⁾ (но кн[ига] не очень-то, и о Тв[орчест]ве ни слова). К тому ж диалогика более *вербальная*, нежели реальная.

Всего.

{краткая роспись}

33

В Алма-Ату

20 января 1986 г.

Не без некоторого смущения получил твою открытку календарно-датную¹⁾. В ней ничего про себя. А тут дошёл слух, будто с приездом в марте всё утвердилось²⁾. Так ли?

<Знаешь ли про выход в Алма-Ата Ан[атоля] Франса «Восстание ангелов. Остров пингвинов»?>

Книжки для тебя не шлю, надеясь на встречу. [Капышев в 1985 [году] так и не зашёл ко мне... хотя уговор был о визите]

Жму руку, предвкушаю встречу.

Г-х

34

В Москву (ул. Островитянова, 35-а, комн. 210-а)¹⁾

13 февраля 1987 г.

Дорогой (коллега!) Саша!

Тебе звонил я многократно (в Институт²⁾), но без толку. И просил передать – без толку.

Пожалуйста, не забудь про «Особенности культуры глубинного общения»³⁾...

Я просил Л. С. Савельеву⁴⁾ узнать, как нумеруется библиография в докт[орских] диссерт[ация]х и ссылки, но ей некогда, увы.

35

В Алма-Ату

2 апреля 1987 г.

Доброго, светлого, открытого возможностям и дарам тебе дня и часа, дорогой Саша!

С болью расстался с тобой и шлю тебе всего-всего. Жду новой встречи со старой (и неумирающей) надеждой.

Из того, что не успели: что за человек в твоих глазах Сарсенов Рашид Темирбулатович¹⁾ [д[омашние] тел[ефоны] (62 – 43 – 67; 63 – 51 – 51) [,] адрес: 480064 ул. Виноградова, 68, кв. 19. (раб[очий] тел[ефон:] 44 – 30 – 29)]?

Университет

Можно ли ему доверять? Если да, то напости ему о добрых ожиданиях, которые он во мне посеял $\frac{3}{4}$ года тому назад и... забыл. А я помню и удивляюсь его молчанию.

Жму руку

Генрих

Р. С. Галина Павл[овна] Белькова²⁾, с тобою приходившая, оставила самое лучшее впечатление.

Златиной³⁾ – что указать? – напиши!

36

В Алма-Ату

25 июня 1987 г.

Дорогой Саша!

Пожалуйста, вычеркни из заглавия к моей статье слова «*Целостность культуры и*» и оставь только «*Бесконечное мировоззренческое становление человека*»¹⁾.

В остальном всё нормально, приемлемо.

{краткая роспись}

37

В Алма-Ату

10 января 1988 г.

Дорогой Сашандр!

Получил (через Соловьёву¹⁾, к коей не ведаю, как относиться – всерьёз ли?) три книги: два экземпляра «Философия. Мировоззрение. Практика»²⁾ и 1 экземпляр 2-го тома Диалогии³⁾. Крайне рад и благодарен. Хотелось бы иметь твои пояснения об авторах – кого сто́ит читать (рекомендуешь ли): Сулейманова⁴⁾, Гусеву⁵⁾? и т. д....

Срочно сообщи, имеешь ли экземпляр книги «*Культура, человек и картина мира*» (в ней кусок из «Диалектики творчества»⁶⁾).

Почему при ссылках на депонированную рукопись не указывается, как положено, № 18609?⁷⁾ Ведь читатель сбит с толку!

Сообщи, пожалуйста, *письменно* и по-точнее заказ на мой текст⁸⁾ (контекст, название, объём, срок...) – а то я не записал сразу, и за верность памяти не ручаюсь.

Жму руку

Генрих

№ 38

Саша!

Добрый день!

На мою открытку ты что-то не торопишься отвечать...

Теперь вот шлю оттиск. Так, пожалуйста[,] подтверди получение *незамедлительно*.

Жму руку

Генрих

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящий сборник избранных работ Г. С. Батищева построен — за исключением первой и последней публикации — по хронологическому принципу. Это позволяет уловить идейную эволюцию философа. Вместе с тем он содержит главнейшие произведения, значимость которых не утратила своей мировоззренческой и методологической значимости и по настоящее время. В Примечаниях даны лишь самые необходимые сведения о публикациях, а также разъяснены некоторые нюансы, которые могут быть неведомы читателю.

Вступительное слово на защите докторской диссертации

Г. С. Батищев был начисто лишён карьеристских устремлений. Он поэтому не только не торопился с защитой докторской диссертации (кандидатскую он защитил ещё в 1962 г.), но и не думал о ней. В начале 70-х годов, когда он был подвержен особому остракизму со стороны жрецов государственной идеологии разных рангов, это даже в какой-то мере способствовало его, как теперь бы выразились, выживанию: что, мол, взять с кандидата наук! Но времена менялись, а Генрих Степанович в своём отношении к защите докторской диссертации не изменялся. И, благодаря настоящим друзьям, и особенно В. А. Лекторского, он подготовил диссертацию в форме доклада и защитил её 26 декабря 1989 г., т. е. менее, чем за год до своей кончины.

Тема диссертации — «Диалектический характер творческого отношения человека к миру»¹. Работу можно считать образцом написания диссертаций в форме доклада. Но для философии, для нас сегодня, безусловно, было бы намного лучше, если бы Г. С. Батищев оставил нам не текст в объёме автореферата, а полноценный «кирпич» в 300 машинописных страниц...

1. Здесь Г. С. Батищев допускает неточность: защита диссертаций проводилась в то время не на Учёном, а на Специализированном совете. Следовательно, ему нужно было бы сказать: «члены Специализированного совета».

¹ См.: Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М.: ИФ АН СССР. 1989. — 52 с.

2. В предельно резюмированной форме этот путь изложен Г. С. Батищевым в одной из его публикаций. См.: Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек //Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 328 –329.

3. Деятельностный подход, или иначе: принцип предметной деятельности, восходит к Карлу Марксу. Суть его состоит в том, что предметная деятельность, общественно-историческая по своей сути, объявляется *способом бытия* человека в Мире и всей человеческой действительности (общества, культуры и цивилизации). Вне-человеческая действительность, согласно этому подходу, или принципу, даётся человеку исключительно в формах его деятельности. Таким образом, деятельность признаётся наивысшим и универсальным *объяснительным* принципом.

В разработку категории предметной деятельности Г. С. Батищев внёс огромный вклад (наиболее значительная его работа в этом плане – «Деятельностная сущность человека как философский принцип», опубликованная в кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969. Но он же впоследствии обнаружил и границы этой категории и самого деятельностного подхода. См. об этом: Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности //Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.

4. Раскрытию содержания категории глубинного общения Г. С. Батищев посвятил специальную работу. См.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения //Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. Переиздана в журн.: Вопросы философии. 1995. № 3.

5. Принцип «всё во всём» выдвинул древнегреческий философ Анаксагор. В диалектической форме он представлен в учении неоплатоника Прокла: «*Всё- во всём. Однако в каждом – особым образом*» (Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 72).

6. Принцип «подобное встречается с подобным себе» восходит к древнегреческому философу Эмпедоклу. В форме, близкой к формулировке Г. С. Батищева, он встречается например, у русского философа И. А. Ильина: «Подобное доступно подобному и открывается только ему» (Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914 – 1923 //Он же. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 72).

7. Антропоцентризм – мировоззренческая установка, могущая также стать (и действительно становящаяся) бытийственной позицией человека в Мире, возводящая человека (единичного, группу или всё человечество) в ценностный Центр и на ценностную Вершину всего Мироздания. Г. С. Батищев различал *активный* и *пассивный* антропоцентризм. Критика первого представлена в целом ряде его работ (см., напр.: Батищев Г. С. Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации //Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М.,

1990), критикой же второго он намеревался заняться в будущем. Этому, однако, сбыться не пришлось. Но в ещё не опубликованной его работе «Тезисы не к Фейербаху» (1974 – 1980) содержится краткая, но ёмкая характеристика пассивного антропоцентризма.

Противоречие как категория диалектической логики

Монография представляет собой существенно переработанный текст кандидатской диссертации «Категория диалектического противоречия в познании», защищённой в 1962 г. Публикуется по изданию: М.: Изд-во «Высшая школа», 1963. 119 с.

При публикации опущена приложенная к монографии библиография, а содержание перенесено в начало для лучшей ориентации читателя.

1. Наст. изд. С. 145. Примеч. 1.

2. Цитируется статья А. Дж. Айера «Философия и наука».

3. Наст. изд. С. 78 – 79.

4. Г. С. Батищев отсылает к статье Г. А. Волкова «Конференция по вопросам противоречий», представляющей собой обзор конференции на тему «Проблема противоречия в свете современной науки и практики», проходившей весной 1958 г. в Институте философии АН СССР.

На указанных Г. С. Батищевым страницах представлены изложения докладов Э. В. Ильенкова, А. А. Зиновьева и М. К. Мамардашвили, а также выступлений принявших участие в обсуждениях докладов В. М. Квачахия, И. И. Мочалова, Ю. Г. Гайдукова, Д. В. Рябова, С. П. Дуделя, Д. А. Кутасова, В. А. Лекторского, В. М. Богуславского и П. Н. Федосеева.

5. «Кузанский» – не фамилия, а указание на происхождение: философ и теолог Николай был родом из г. Куза.

6. Наст. изд. С. 99.

7. Наст. изд. С. 110 – 111.

8. Наст. изд. С. 184. Примеч. 3

9. Наст. изд. С. 145. Примеч. 1.

10. Г. С. Батищев длительное время применял термин «овеществление» и производные от него в соответствии с переводами на русский язык Марксовых терминов «die Verdinglichung» и «die Versachlichung». Впоследствии он заменил его на «овещнение» и и соответственно модифицировал и производные от него («овещнённый» и т. д.).

11. Наст. изд. С. 141 и С. 130.

12. Наст. изд. С. 135. Примеч. 1.

13. Наст. изд. С. 111. Примеч. 1.

14. Наст. изд. С. 109. Примеч. 2.

15. Наст. изд. С. 72. Примеч. 1.

16. Наст. изд. С. 138. Примеч. 1.

17. Г. С. Батищев отсылает к статье: *Батищев Г. С., Давыдов Ю. Н.* Проблема абстрактного и конкретного и трудности её исследования // Вопросы философии. 1961. № 8. С. 161. Лев. стбц – 165. Прав. стбц. Статья представляет собой рецензию на монографию Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в Капитале Маркса» (М.: Изд-во АН СССР, 1960).

18. См. Примеч. 17.

[Ответы на вопросы Оргкомитета]

Текст публикуется по сборнику: Проблемы исследования структуры науки (материалы к симпозиуму). Новосибирск: НГУ, 1967. С. 13 – 16.

Оргкомитетом Симпозиума по логике и методологии научного познания, намеченного на май – июнь 1967 г. в Новосибирске был разослан перечень вопросов, касающихся, в основном, проблемы структуры науки, на которые должны ответить участники симпозиума. Сама работа Симпозиума предполагалась как обсуждение ответов на поставленные вопросы. Это следующие вопросы.

«1. Что такое наука как предмет логико-методологического исследования?

2. Какова структура науки?

3. Каковы средства и методы логико-методологического анализа структуры науки?

4. Какие результаты в исследовании структуры науки за последние 30 лет являются наиболее значительными?

5. Какие проблемы являются самыми важными для дальнейших исследований структуры науки?» (Там же. С. 3).

Г. С. Батищев, как видим, ответил лишь на первые четыре вопроса.

1. Ошибочно напечатано «собственного». Исправлено.

2. Напечатано: «институциональном». Г. С. Батищев всегда писал: «институционального», «институциональный», «институционализация» и т. д. Исправлено.

3. Г. С. Батищев, судя по всему, процитировал по памяти. У Спинозы: «Но всё прекрасное так же трудно, как и редко» (*Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке... // *Он же.* Избранные произведения. В 2-х т. Т. I. М.: Госполитиздат, 1957. С. 618). Этими словами завершается «Этика...»

Деятельностная сущность человека как философский принцип

Текст опубликован в книге: Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 73 – 144.

В сноске дано примечание редколлегии сборника: «Отрывок из данной работы (с. 117 – 132) опубликован в переводе на немецкий (в сб. «Karl Marx und die moderne Philosophie». М., 1968) и английский языки (в сб. «Karl Marx and Modern Philosophy». М., 1968)». Речь идёт о той части статьи, в которой речь идёт о первичных и вторичных фигурах процесса отчуждения. Вот пример немецкого перевода: *Batistschtw G. S. Primäre und sekundäre Figuren im Entfremdungsprozess nach Marx //Karl Marx und die moderne Philosophie. Moskau: Verlag Progress, 1968. S. 249 – 278.*

Идеи, изложенные в данной статье, являются непосредственным развитием тех идей, которые изложены Г. С. Батищевым в его текстах «Деятельная сущность человека как философский принцип» (1966 г.) и «Общественно-историческая, деятельная сущность человека» (1967 г.). Следует обратить внимание на термин «деятельностная» в отличие от употреблённого в названных выше работах термина «деятельная». Данный термин более точен, ибо захватывает самоё суть.

Публикуемая работа явилась высшим достижением в трактовке сущности деятельности как таковой не только в творчестве самогó Г. С. Батищева, но и в советской философии как таковой. Через несколько лет Батищев станет пересматривать данную свою концепцию в направлении ограничения сферы деятельности в бытии человека и ограничения сферы применимости категории деятельности как объяснительного принципа.

Стоит отметить ещё один момент. В книге «Проблема человека в современной философии» статье Г. С. Батищева предшествует статья Б. Т. Григорьяна «На путях философского познания человека». Собственно ею и открывается эта книга. Фамилия Григорьяна фигурирует в составе редакционной коллегии книги. Так вот Г. С. Батищев говорил автору этих Примечаний, что когда книга увидела свет, он заметил, что фрагмент его текста перекочевал в статью Григорьяна. Он не сказал, какой, а автор Примечаний не стал уточнять. Можно предположить, что это та часть статьи Григорьяна, в которой речь идёт о коммунизме. См.: *Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека. С. 68 – 69.* Возможно сей автор слегка адаптировал присвоенный фрагмент своего коллеги по Институту.

1. Статья принадлежит Г. С. Батищеву.
2. Здесь и далее (как, впрочем, и во всех своих работах) Г. С. Батищев ссылается на первое издание МЕГА, издававшееся совместно СССР и Германией. Было прервано вследствие прихода к власти нацистов во главе с Гитлером.
3. Ошибочно напечатано «всего». Исправлено.

4. Вместо «освоение» стоит «основание». Исправлено.
5. См. предыдущее примечание.
6. Ошибочно напечатано «деятельности». Исправлено.
7. Напечатано «собственного». Исправлено.
8. Впоследствии Г. С. Батищев отказался от термина «экстраекция».
9. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «Овеществление».
10. Остап Бендер – главный персонаж романов И. Ильфа и Петрова «Двенадцать стульев» и «Золотой телёнок».
11. «Расцвет всех цветов» – идеологема, пущенная Мао Цзедунем в период запущенной им так называемой «культурной революции» с целью выявления противников его политического и экономического курса.
12. Пропущена закрывающая кавычка. Исправлено.
13. Г. С. Батищев цитирует часть статьи «Противоречие» под названием «Создание и развитие Марксом и Энгельсом диалектико-материалистической концепции П[ротиворечия]», написанной совместно с Ф. Ф. Вьяккеревым.

Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем

Данная работа была завершена Г. С. Батищевым в октябре 1971 г. В течение ещё некоторого времени он занимался её чисто литературным совершенствованием. По условиям того времени (с 1970 г. он находился в особой опале) эта работа не могла быть опубликованной. Когда условия несколько изменились, Г. С. Батищев уже не стал её публиковать в связи с выходом на новые мировоззренческие горизонты.

Впервые опубликована в журнале: Шахар. 1993. №. 1. С. 53 – 74. Журнал вышел также на казахском языке.

1. Действующее лицо пьесы Е. Л. Шварца «Дракон».
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 6.
3. Цитируется «Смерть Архимеда» К. Чапека. См.: Чапек К. Собрание сочинений. Т. 7. М., 1977. С. 58 – 60.
4. Здесь содержится аллюзия на «Былое и думы» А. И. Герцена.
5. В то время, когда Г. С. Батищев писал настоящую работу, реальная причина осуждения Г. Галилея ещё не была известна. В 1982 г. французский историк науки П. Редонди обнаружил в архивах Римской инквизиции документ, который позволил взглянуть на процесс Галилея по-иному. Редонди нашёл донос на Галилея, написанный в связи с выходом в свет его сочинения «Пробирных дел мастер» (см. русский перевод: Галилей Г. Пробирных дел мастер. М., 1987). В этом доносе Аноним разъясняет инквизитору, что в этом сочинении автор отстаивает атомистическую

концепцию материи (главным образом в её эпикуровском варианте). Однако дискретностная атомистическая концепция материи *противоречила* догмату о евхаристии, принятому Тридентским собором (1545 – 1563 гг.) и базировавшемуся на континуалистской физике Аристотеля и его учении о «субстанциальных качествах». Доносчик уловил это и направил письмо в Трибунал Инквизиции.

П. Редонди высказывает убедительную версию о том, что папа Урбан VIII, флорентиец по происхождению, гуманист, мистик и поэт, покровительствовавший Галилею, вместе со своими единомышленниками сумел нейтрализовать последствия доноса и, так сказать, переqualificировать для публики преступление учёного: ему вынесли официальное обвинение в отстаивании гелиоцентрической системы Н. Коперника. Таким образом, папа Урбан VIII фактически спас Галилея, официально обвинив его не в отстаивании им атомистической концепции материи, а в коперниканстве. Стало быть, знаменитое высказывание, возможно, и не произносилось Галилеем. Позиция П. Редонди изложена в его монографии: *Redondi P. Galileo eretico*. Torino, 1983. См. реферат данной работы: *Редонди П.* Галилей-еретик //Методологические принципы современных исследований развития науки (Галилей). Реферативный сборник. М., 1989.

6. Реминисценция из романа Г. Гессе «Игра в бисер», где изображена страна Кастилия, в которой духовная элита предавалась «игре со всеми смыслами и ценностями культуры».

7. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 122.

8. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 391.

9. Впоследствии Г. С. Батищев отказался от неадекватного термина «овеществление», заменив его более релевантным термином «овещещение».

10. Персонификация – один из аспектов отчуждения.

11. Категории «материя» и «форма» фигурируют здесь в том из значении, которое через классическую немецкую философию (особенно через системы Канта и Гегеля), а также философию К. Маркса восходит к Аристотелю. Следовательно, материя здесь ничего общего не имеет с редуционистской категорией материи философского материализма.

12. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 52 – 53. Сноска.

13. Не следует полагать, будто Г. С. Батищев, глубоко исследовавший проблематику *отчуждения*, под социализмом здесь имеет в виду то советское общество, в котором он жил.

14. Вернер Магнус Максимилиан фрайхер фон Браун (1912 – 1977) – в нацистской Германии главный конструктор ракеты Фау – 2. После Второй мировой войны в соответствии с программой «Скрепка» в составе прочих германских специалистов и учёных доставлен в США. С 1956 г. Был назначен руководителем программ межконтинентальных балли-

стических ракет «Юпитер». Позже участвовал в разработке космических аппаратов в системе NASA. Считается «отцом» американской космической программы. *Эдвард Теллер* – американский физик-теоретик венгерского происхождения. Участвовал в создании сначала атомной, а позже – водородной бомб. Широко известен как «отец водородной бомбы».

15. *Зо́бноорганикон* – русская транслитерация и слитное написание греческих слов ζῶον πολιτικόν («вооружённое животное»). См. третий эпиграф к настоящей работе. Автором его является сам Г. С. Батищев.

16. Понятие метафизики здесь употреблено как синоним понятия философии.

17. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403.

18. См.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). I. Abteilung. Band 2. Text. V., 1982. S. 370.

19. Этимологически предмет есть то, что находится перед (пред) человеком (субъектом) и что он выделил среди прочего (за-метил), на что он нацелен, во что метит. Ср. немецкое Gegen-stand (то, что стоит напротив, противостоит).

20. Распредмечивание (Entgegenständlichung) и опредмечивание (Vergegenständlichung) – важнейшие атрибуты предметной деятельности. Их трактовку см.: *Батищев Г.* Опредмечивание и распредмечивание //Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967). Впоследствии Г. С. Батищев существенно пересмотрел свою трактовку этих категорий.

21. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 519.

22. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 18.

23. Там же. С. 465.

24. См. Примечание 7.

25. Фрагмент известной формулировки К. Марксом человеческой сущности: «В своей действительности она есть ансамбль общественных отношений» (MEGA. IV. Abteilung. Band 3. Text. V., 1998. S. 20 – 21).

26. Идеальный в смысле *ideelle* (в отличие от *ideale*). В данный период Г. С. Батищев разделял концепцию идеального, разработанную Э. В. Ильенковым (см.: *Ильенков Э.* Идеальное //Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962).

27. См., напр. : *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 123.

28. Подробнее об этом см.: *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность как философский принцип //Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 86 – 90.

29. Бог здесь, как это видно из следующего предложения, фигурирует ещё не в религиозном смысле. Здесь улавливается аллюзия на название известной повести А. Н. и Б. Н. Стругацких «Трудно быть богом». Произведения этих авторов Г. С. Батищев ценил высоко.

Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще)

С 26 по 30 августа 1974 г. включительно в г. Москве проходил Десятый Международный гегелевский философский конгресс. Публикуемый текст представляет собой доклад, подготовленный и прочитанный Г. С. Батищевым на этом конгрессе. О том, что доклад состоялся, свидетельствуют: 1) специальный обзор, подготовленный Сектором информации по проблемам международного научного сотрудничества ИНИОН АН СССР, предназначенный для служебного пользования (на титульном листе имеется соответствующий гриф): «X Международный гегелевский конгресс. О подготовке и проведении X Международного гегелевского конгресса (26 – 30 августа 1974 г., Москва)» (М., 1975); 2) обзор, помещённый в журнале «Вопросы философии» (1975. № 2). Объём ИНИОН'овского обзора всего лишь 38 с. Редактор обзора – Р. И. Керимзаде, а в конце его, на последней странице стоят фамилии Председателя Оргкомитета Б. М. Кедрова и члена Оргкомитета Т. И. Ойзермана. Кто на самом деле готовил обзор, не известно. Обзор в «Вопросах философии» подготовлен Ц. Г. Арзаканяном и А. А. Сорокиным.

Докладу Г. С. Батищева в первом обзоре уделено два предложения. Цитируем: «Г. С. Батищев указал на методологическую ценность гегелевской критики субстанциализма как концепции, умаляющей роль человеческого субъекта. Критическое преодоление современных форм субстанциализма является, по мнению докладчика, одним из главных направлений развития материалистической диалектики как орудия коммунистического воспитания личности» (С. 21 – 22). Как видит читатель, ни о каком «коммунистическом воспитании личности» в докладе Г. С. Батищева речь не идёт. Но главное не в этом, а в том, что авторы *искажили* основную идею доклада. На самом деле в нём говорится не о «гегелевской критике субстанциализма» (так как Г. С. Батищев определяет именно Гегеля как субстанциалиста), а о критике *гегелевского* субстанциализма.

Во втором обзоре докладу Г. С. Батищева уделено всего одно предложение. Но – о чудо! – в нём сказано: «Г. С. Б а т и щ е в указал на методологическую ценность гегелевской критики субстанциализма как концепции, умаляющей роль человеческого субъекта» (Арзаканян Ц. Г., Сорокин А. А. X Международный гегелевский конгресс // Вопросы философии. 1975. № 2. С. 135 – 136). Как видим, тексты даже более идентичны, чем близнецы. Кто у кого списал? Журнал «Вопросы философии» вышел в феврале. ИНИОН'овский обзор сдан в набор 7 января, подписан в печать 16 апреля. Вряд ли теперь можно установить истину.

Текст доклада по каким-то причинам не вошёл в состав материалов Конгресса. Впервые опубликован в журнале: Мир человека. [Алматы] 2003. № 2. С. 31 – 40.

Знакомясь с содержанием текста доклада, следует учитывать, что в период его написания Г. С. Батищев ещё находился на позициях *деятельностного редуционизма*, т. е. такой философской (и вообще мировоззренческой) парадигмы, в соответствии с которой *предметная деятельность* является универсальным способом бытия человека и мира его действительности. Преодоление им данной парадигмы приходится на 80-е годы XX столетия. Согласно новой парадигме, «деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром» (Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теория, методология, проблемы. М., 1990. С. 24 – 25).

1. В сочинении «Логика. Пособие к лекциям» (1800) И. Кант писал: «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении (он противопоставлял его *школьному* пониманию философии. – А. Х.) можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвёртый – *антропология*. Но в сущности всё это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» (Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332).

Следует отметить, что в «Критике чистого разума» (1781, 1787) фигурируют только три первых вопроса; четвертый – *основной* – отсутствует (см.: Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 661).

2. Ср. у К. Маркса: «Таким образом, теперь не может быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т. д., так как эта ложь есть ложь его принципа» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 166).

3. Гегель в данном случае солидаризируется с тезисом И. Канта, согласно которому «человек, рассматриваемый как *лицо*, т. е. как субъект морально практического разума, выше всякой цены; ведь как такого (*homo personae*) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самоё по себе, т. е. он обладает некоторым *достоинством* (некоей абсолютной внутренней ценностью)...» (Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 373).

4. В первоначальном варианте стояло слово «единую».

5. Здесь Г. С. Батищев использует реминисценцию на гегелевскую периодизацию жизни индивидуума, содержащуюся в «Философии духа». Гегель пишет: «Процесс развития природного человеческого индивидуума распадается на ряд процессов, различие коих основывается на различном отношении к роду и обосновывает различие между *ребенком, мужем и стариком*» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 81). Кроме того, Гегель вводит ещё возрастные фигуры *мальчика и юноши*. «Зрелый муж» Батищева соответствует «мужу» и отчасти «старик» Гегеля. Фигурирующий ниже в докладе «молодой человек» соответствует «юноше» Гегеля.

6. В первоначальном варианте доклада после слова «источник» в скобках стояло слово «Шпрингвелле», являющееся транслитерацией немецкого слова «Springquelle», означающего «источник», «ключ», «родник».

7. Гегель пишет: «Будучи в себе завершённым, муж рассматривает и нравственный миропорядок не как тот, который ему только ещё предстоит создать, но как уже в существенных чертах завершённый» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 82).

8. Данный тезис является философской концептуализацией следующего положения К. Маркса: «В производстве люди вступают в отношение не только к природе. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определённые связи и отношения, и только в рамках этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В [50-ти т.] Т. 6. М.: Политиздат, 1957. С. 441).

9. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 476.

10. Здесь Г. С. Батищев ещё редуцирует общение к деятельности. Впоследствии, перейдя на позиции принципа *многоуровневости*, он преодолеет эту редукцию. В свете указанного принципа соотношение общения и деятельности выглядит следующим образом: «Общение есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно на *разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности» (Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 30). Деятельность же составляет лишь *один из* уровней бытия человека.

11. Гегель пишет о «юноше» (см. Примеч. 5): «Юноша осуществляет осуществлённую в мире идею *таким образом*, что самому себе он приписывает относящееся к природе идеи определение субстанциальности – истину и благо, за миром же, напротив, оставляет определение слу-

чайного, акцидентального» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 82).

12. Это аллюзия на слова К. Маркса: «Человек – это мир человека, государство, общество» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414).

13. Цитируется: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 476. Восстановлен курсив в цитате.

14. Г. С. Батищев представил несколько редакций данного тезиса. Приведем три. *Первая*: «Философы истолковывали мир и человека, но дело в том, чтобы, изменяя мир обстоятельств, *изменять самих себя*» (Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. [Машинопись], 1974 – 1980. С. 54). *Вторая*: «Философы лишь истолковывали мир и выражали человеческое отношение к нему, но дело заключается в том, чтобы, изменяя мир, становиться достойными космического сотворчества» (Батищев Г. С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 122). *Третья*: «Философы лишь различным образом истолковывали мир и выражали антропоцентристское отношение к нему, но дело в том, чтобы, *изменяя мир, изменять самих себя* и становиться всё более достойными космического со-творчества» // Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983. С. 58). Кстати, в первоначальном варианте доклада отсутствует слово «суррогатно».

Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл

Статья была опубликована в переводе на английский язык в IV-м томе журнала «Boston College Studies in Philosophy» за 1975-й год, полностью посвящённом философским исследованиям в СССР. См.: *Batishchev H. The problem of the universal: its historico-cultural meaning // Boston College Studies in Philosophy. 1975. Vol. IV. Philosophical Investigations in the USSR. P. 52 – 69.*

Опубликована по русскому машинописному тексту, хранящемуся в архиве автора настоящих Примечаний. См.: *Батищев Г. С. Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл // Известия НАН Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2004. № 5 (246). С. 3 – 22.*

Статья и тематически, и по стилистическому оформлению к тексту доклада, прочитанного Г. С. Батищевым на Десятом Международном Гегелевском философском конгрессе, проходившем в Москве в 1974 г., но по каким-то причинам не опубликованного в материалах конгресса. См. его в журнале: *Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости об-*

разовательного процесса и логического преформизма вообще) //Мир человека. Алматы. 2003. № 2 (16). С. 31 – 38.

Судя по всему, статья писалась приблизительно в одно время с текстом данного доклада и дорабатывалась, прежде чем отдать её на перевод. Об этом можно судить по тому, что между имеющимся у автора настоящими Примечаний русскоязычным текстом и тем вариантом, который опубликован в англоязычном журнале, имеются незначительные расхождения. Некоторые из них ниже отмечены.

1. В такой форме слова эпитафия непосредственно К. Марксу *не принадлежат*. В английском тексте эпитафия дан на немецком языке: «In der Totalität der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergegebenen Maßstab ist der Mensch in der absoluten Bewegung des Werdens» (*Batishchev H. The problem of the universal: its historico-cultural meaning. P. 52*).

Ни в отношении данного эпитафия, ни в отношении следующего у Г. С. Батищева указания на источник нет. Между тем первый эпитафия представляет собой продукт *комбинирования* из слов К. Маркса, хотя *смысл* этих слов данным комбинированием *не нарушается*.

Подлинный текст К. Маркса таков: «Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eigen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangne historische Entwicklung. d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebenen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist?» (*Marx K. Ökonomische Manuskripte 1857/58 //Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abteilung. «Das Kapital» und Fofarbeiten. Bd. 1. Text. Teil 2. B., 1981. S. 392₁₇₋₂₅*).

В русском переводе вопросительная форма заменена на, в основном, утвердительную: «Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т. е. как над силами так называемой “природы”, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определённости, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» (*Маркс К. Критика по-*

литической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.* [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 476).

Из сравнения двух текстов видно, что текст эпитафия (и в русском, и в английском вариантах) ближе к русскому переводу сочинения К. Маркса, чем к немецкому оригиналу.

2. *Рёрих Н. Цветы Мори.* [Часть] III. Мальчику // *Он же. Цветы Мори; Пути Благословения; Сердце Азии.* Рига, 1992. С. 35. В имеющемся у автора настоящих Примечаний варианте данной статьи этот эпитафия отсутствует.

3. В русском оригинале стоит «консервативно-идеологическая».

4. В русском оригинале стоит «революционно-творческая».

5. В английском тексте слово «рассудок» передано через «ratio», а рядом в скобках стоит немецкое «Verstand».

6. Здесь и далее Г. С. Батищев применяет слово «овеществлённый» (как прилагательное от «овеществление»), следуя переводам в составе произведений К. Маркса терминов «Versachlichung» и «Verdinglichung». Впоследствии он заменил слово «овеществление» более удачным термином «овещнение». Соответственно были заменены и производные от него. Слово «реифицированных» – производное от транслитерации терминов «réification» (фр.) и «reification» (англ.), которыми в соответствующих языках передаются вышеназванные немецкие термины.

7. Термин «экстраекция» был введён Г. С. Батищевым в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип» для передачи Марксова термина «Entäuserung». Впоследствии он от него отказался.

8. В английском тексте стоит «*science proper*». Г. С. Батищев имеет в виду, что наука («собственно сайенс») – это институционализованная познавательная культура, т. е. особый социумный институт, в котором к тому же воцарилось разделение и расщепление деятельности и его следствие – отчуждение.

9. По-немецки «Erinnerung» означает «воспоминание». В данном случае Г. С. Батищев имеет в виду заключительный абзац гегелевской «Феноменологии духа», в котором речь идёт о завершающей стадии становления Духа. Г. В. Ф. Гегель пишет: «Так как завершение духа состоит в том, чтобы в совершенстве *знать* то, что он *есть*, свою субстанцию, то это знание есть его *уход внутрь себя*, в котором он покидает своё наличное бытие и передаёт своё формообразование воспоминанию. В своём уходе в себя он погружён в ночной мрак своего самосознания, но его исчезнувшее наличное бытие сохранено в этом мраке; и это снятое наличное бытие – прежнее, но вновь рождённое из знания – есть новое наличное бытие, некоторый новый мир и духовное формообразование. В нём дух должен столь же непредвзято начинать сызнова, придержи-

ваясь его непосредственности, и заново вырастить себя из него, словно всё предшествующее было потеряно и словно он ничему не научился из опыта предыдущих духов. Но *воспоминание* (die Er-Innerung) сохранило этот опыт и есть внутреннее (das Innere) и фактически более высокая форма субстанции» (Гегель. Система наук. Часть первая. Феноменология духа // Он же. Сочинения. [В 14-ти т.] Т. IV. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 433 – 434).

10. См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 81 – 82.

11. В английском тексте вместо «заранее» стоит «*a priori*».

12. В том варианте статьи, который имеется у автора настоящих Примечаний, данное примечание отсутствует. Собственно говоря, в столь чёткой форме данная идея в названной Г. С. Батищевым статье Н. Н. Трубникова не представлена. На указание ему об этом автора настоящих Примечаний Г. С. Батищев выразился в том духе, что он-де хотел таким способом поднять рейтинг Н. Н. Трубникова.

13. Речь идёт о знаменитом одиннадцатом тезисе из так называемых Марксовых «Тезисов о Фейербахе».

14. Согласно Марксу, «производство ради производства есть не что иное, как развитие производительных сил человечества, т. е. *развитие богатства человеческой природы как самоцель*» (Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Часть вторая // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. II. М.: Политиздат, 1963. С. 123).

15. В русском варианте после цитаты в скобках стоит лишь «Гюремные тетради»). Так называется большой цикл произведений (статей, очерков, заметок), написанных Антонио Грамши (1891 – 1937) в фашистском застенке.

16. Слова «безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» принадлежат К. Марксу. См. цитату из русского перевода текста Маркса «Критика политической экономии...» в Примечании 1.

17. *Sui generis* (лат.) – в своём роде, особого рода, своеобразный.

18. В русском варианте сноски отсутствует. После цитаты в скобках стоят слова «Карл Маркс». Между тем цитата приведена Г. С. Батищевым неточно. И в таком же виде она переведена на английский язык. Более точно она выглядит следующим образом: «...Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» (Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 27. М.: Политиздат, 1962. С. 402 – 403).

19. Читая в данном абзаце о коммунизме, следует иметь в виду, что Г. С. Батищев никогда не понимал феномен коммунизма в духе официальной партийно-государственной идеологии и пропаганды. См., напр.,

раздел «Гуманистическая революционность» его статьи «Деятельностная сущность человека как философский принцип».

20. Слова «находится в абсолютном движении становления» принадлежат К. Марксу. См. Примечание 16.

21. Далее в русском оригинале зачёркнуты слова «и на которые он возлагает право ведать бесконечным и вечным в противовес погрязшему в бессмысленной суете “конечному” существованию».

Категория противоречия и её мировоззренческая функция

Текст является изложением Г. С. Батищевым своей позиции в книге-диспуте: *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 39 – 58.

1. В тексте опечатка: стоит «идей». Исправлено.

2. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе», опубликованной в данном сборнике.

Почему антиномия разлучается с истиной

Текст представляет собой критику позиций участников книги-диспута «Диалектическое противоречие» и ответы на критику в свой адрес. Публикуется по книге: *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 233 – 251.

1. См.: *Ильенков Э. В.* Проблема противоречия в логике // *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 122 – 143.

2. См.: *Сорокин А. А.* О понятии противоречия в диалектике // *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 96 – 121.

3. Г. С. Батищев отсылает к статье: *Непротиворечивость* // *Философская энциклопедия*. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 59. Прав. стбц – 61. Лев. стбц. Автор статьи не указан.

4. Напечатано: «опосредовано». Г. С. Батищев всегда употреблял термин «опосредствованно». Исправлено.

5. Г. С. Батищев допускает неточность: у Гегеля не «небытие», а «ничто».

6. Аллюзия на слова Гераклита Эфесского: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (*Гераклит*. Фрагменты // *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 217).

7. См.: *Глаголева Э. Н.* Истинны ли противоположные определения, входящие в научно-теоретическое понятие // *Диалектическое противоречие*. М.: Политиздат, 1979. С. 191 – 206.

Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе

Статья опубликована в сборнике: Труды научно-исследовательского института культуры МК РСФСР. 55. Проблемы теории культуры. М., 1977. С. 78 – 100.

1. Имеется в виду роман К. Чапека «Война с саламандрами».

2. Парафраз известной формулы Г. В. Ф. Гегеля:

«Что разумно, то действительно;

и что действительно, то разумно» (Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 53). См. также: Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 89.

3. Парафраз известных слов Гераклита Эфесского: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (*Гераклит*. Фрагменты //Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 217).

4. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «О периодизации процесса создания К. Марксом материалистической диалектики», опубликованной в этой книге.

5. В тексте явная опечатка: стоит «популярно».

Тезисы не к Фейербаху

Предлагаемый читателям текст запечатлел в себе, пожалуй, наиболее драматичный в плане духовных исканий этап в профессиональном и экзистенциально-личностном развитии и совершенствовании Г. С. Батищева. Основной корпус текста был написан в 1974 г. (автор настоящих Примечаний впервые познакомился с ним в конце ноября – начале декабря 1974 г.) и потом, в течение шести лет, дорабатывался и перерабатывался по мере тех изменений, которые на протяжении этого периода происходили в душевно-духовном мире его автора. После 1980 г. работа над текстом полностью прекратилась.

В чём же заключался драматизм этих шести лет?

Дело в том, что к началу 70-х годов прошедшего века Г. С. Батищев отошёл уже не только от философской ориентации своего учителя Э. В. Ильенкова, которую он характеризовал как *субстанциализм*, но и от философии К. Маркса, в которой он усматривал *антропоцентризм*. Он уже вышел за горизонт, очерченный этой философией, но ещё не пришёл к чему-то вполне определённом. Он уже освободился от «объятий мрака» и устремился к Свету, но первоначально увидел его в писаниях Н. К.

Рёриха и в текстах «Агни Йоги» («Живой Этики»), изложенных от имени Гималайских Махатм – обитателей легендарной Шамбáлы – Е. И. Рёрих.

Первоначально он пытался *синтезировать* элементы «светлого смысла», содержащиеся, с его новой точки зрения, в философии Маркса, с учением Живой Этики. Но его духовные искания продолжались. В конце концов они привели его к Христианству. В 1977 г. Г. С. Батищев обращается в Православие. Теперь он пытается уже синтезировать идеи Агни Йоги и Христианства. На это ушло три года. Как точно отметила в письме к автору настоящих Примечаний от 1 февраля 1994 г. жена, духовная наследница и душеприказчица Г. С. Батищева *Наталья Владимировна Батищева*, после крещения он «ещё некоторое время мучительно пытался соединить эти два принципиально несовместимые способы быть в мире». Через три года он окончательно убедился, что синтез их *невозможен*, и, отрекшись от идей «Агни Йоги», окончательно перешёл на позиции Христианства. Но текст «Тезисов не к Фейербаху» запечатлел именно эти *попытки* синтеза «учения Махатм» и «учения Христа». Этим они интересны и поучительны. Подробнее о данном произведении см.: *Хамидов А. А. Необычное произведение Г. С. Батищева // Вопросы философии. 2011. № 8.*

Текст К. Маркса, широко известный под названием «Тезисы о Фейербахе», существует в двух вариантах: 1) в том виде, как он был написан самим К. Марксом (1845 г.), и 2) в том виде, в каком Ф. Энгельс, предварительно *отредактировав их*, опубликовал в качестве приложения к своей брошюре «Людвиг Фейербах и исход классической немецкой философии» (1888 г.). Г. С. Батищев воспроизводит текст варианта 1845 г., т. е. собственный текст К. Маркса, подчас внося в него некоторые *изменения*. Некоторые из них совершены сознательно, а некоторые, очевидно, по невнимательности. Последние устранены, первые же специально оговорены в расположенных ниже Примечаниях. Тексты К. Маркса сверены по тем источникам, которые цитирует Г. С. Батищев. В этих цитатах произведены мелкие правки в соответствии с нормами цитирования, не всегда соблюденными Г. С. Батищевым (это прежде всего касается необходимых отточий, пропуска слов, неточного их воспроизведения, нарушения их порядка и т. д.).

Публикуется последний вариант «Тезисов не к Фейербаху», т. е. вариант 1980 г. Существует, правда, и самый последний вариант, который несёт на себе следы небрежности: он, судя по всему, не вычитан, опечатки не исправлены. Кроме того, немецкие слова и выражения, а также имена Маркса и Энгельса и названия их произведений, цитирующихся по оригиналам, даны в русской транслитерации. Очевидно, этим вариантом Г. С. Батищев решил поставить окончательный «крест» на этом своём произведении.

Примечания к текстам К. Маркса

1. Разбивка данного тезиса на абзацы отсутствует у К. Маркса и внесена Г. С. Батищевым.

2. Вместо тире в тексте К. Маркса стоит слово «заключается».

3. В тексте К. Маркса (русский перевод) – «саму».

4. В тексте К. Маркса вместо слов «рассматривает в качестве истинно человеческой только» стоят слова «рассматривает, как истинно человеческую, только».

5. Слово в квадратных скобках принадлежит Г. С. Батищеву и носит поясняющий характер. Кроме того – и это главное, – в немецком оригинале на месте слов «в грязно-иудаистской» стоят слова «in ihrer schmutzig jüdischen». В русском переводе «Тезисов...», вошедших во Второе издание Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (в т. 3 и т. 42), они переведены как «в грязно-торгашеской».

По поводу данного перевода после выхода в свет 3-го тома Второго издания Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, в котором помещены «Тезисы о Фейербахе» в их энгельсовской редакции, Э. В. Ильенков писал в ИМЭЛ при ЦК КПСС: «В последнем издании сочинений Маркса и Энгельса, непонятно почему, оказался искажён текст “Тезисов о Фейербахе”, и искажение имеет принципиальный характер. Во всех предыдущих изданиях “Тезисов” это место переводилось буквально и абсолютно правильно. Теперь же оно “отре-

Примечания к текстам
Г. С. Батищева

1. При крещении Г. С. Батищеву было дано имя *Иоанн*.

2. Батищев.

3. Понятия *субстанциализма* и *анти-субстанциализма* – согласно Г. С. Батищеву – суть две ведущие противоположные и взаимно исключающие друг друга философско-мировоззренческие парадигмы, проходящие через всю историю философии и господствующие в современной философии. Понятие субстанциализма, насколько нам известно, введено русским философом Серебряного века Н. О. Лосским в работе «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» (1931). Лосский различает два рода бытия – *идеальное* (сверхвременное и сверхпространственное) и *реальное* (пространственно-временное). Субстанция, согласно ему, относится к первому роду. Учение Лосского, именуемое им идеализмом, изображает мир как органическое целое, в котором существует множество субстанций (он предпочитает название «субстанциальных деятелей»), подчинённых единой Высшей субстанции (субстанциальному деятелю).

Исходя из этого своего учения, Н. О. Лосский и определяет субстанциализм как тип мировоззрения. «Мировоззрение, – пишет он, – допускающее только в одном из его видов идеальное бытие, именно в виде субстанции,

“отредактировано” вольно, произвольно и сугубо неверно.

В подлиннике и в предыдущих переводах речь идёт о том, что Фейербах в своей “Сущности христианства” рассматривает как истинно-человеческую только теоретическую деятельность, а практика берется им только “в грязно-иудейской форме» (Ильенков Э. В. Письмо в Институт марксизма-ленинизма // *Он же. Философия и культура*. М.: Политиздат, 1991. С. 448).

Можно отметить, что Д. Б. Рязанов перевёл указанные слова как «в её грязно-еврейской» (см.: Тезисы о Фейербахе // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. М.: Госиздат, 1924. С. 200).

6. Г. С. Батищев допускает неточное цитирование. Даже с учётом купюр. Ср. текст К. Маркса: «Производство создаёт поэтому не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета».

7. Здесь Г. С. Батищев допускает совершенно неточное цитирование. В тексте К. Маркса и Ф. Энгельса речь идёт не об обществе (слово «общество» в квадратных скобках принадлежит Г. С. Батищеву), а о *производительных силах*: о них сказано, что «их история есть... тем самым и история развития сил самих индивидов».

8. Курсив принадлежит Г. С. Батищеву, придававшему понятию «самоизменение» особо важное значение.

9. Слова в квадратных скобках, разумеется, принадлежат Г. С. Батищеву.

будем называть *субстанциализмом*. Осуществляется оно в самых разнообразных формах, особенно в зависимости от того, какие качественно различные субстанции допускаются философом (душа, материя) и признаёт ли философ множественность субстанций или находит в мире только одну субстанцию. Так, столь отличные друг от друга системы, как мировоззрение Демокрита, Декарта, Лейбница, Спинозы, Беркли, одинаково имеют характер субстанциализма. Характерна для субстанциализма следующая черта: он признаёт чрезвычайно тесную объединённость всего того, что присуще каждой отдельной субстанции (свойства и процессы, в которых проявляется субстанция), и в то же время чрезвычайную обособленность и самостоятельность субстанций в отношении друг к другу. В одном направлении он усматривает в мире высокую степень цельности, а в другом – чрезмерную раздробленность. Образцами этой черты субстанциализма могут служить системы Демокрита и Лейбница. Только в том случае, если философ-субстанциалист полагает, что в основе мира есть всего одна-единственная субстанция, он освобождается от мысли о распаде мира на глубоко обособленные друг от друга существа. Такова, напр., система Спинозы, находящего в мире только одну субстанцию – Бога – и считающего все существа в мире проявлениями этой субстанции» (Лосский Н. О. Типы мировоззрений. Введение

К этому следует добавить, что Ф. Энгельс в данном предложении не только произвёл изъятие слова «самоизменение», но и заменил слово «революционная» на «преобразующая». По этому поводу Д. Б. Рязанов писал: «У Энгельса пропущено: или самоизменения, а вместо *revolutionäre* сказано почему-то *umwälzende*. Возможно, это – цензурная поправка» (Тезисы о Фейербахе. С. 200. Примеч. 6).

Любопытно при этом, что и в отредактированных Ф. Энгельсом «Тезисах...» в русских переводах стоит «революционная».

10. В русском переводе: «В самом акте производства изменяются не только объективные условия, ... но изменяются и сами производители...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 483).

11. Слова в квадратных скобках вставлены Г. С. Батищевым.

12. Слово в квадратных скобках вставлено Г. С. Батищевым.

13. В тексте К. Маркса перед словом «человек» стоит слово «обычный». Стало быть, речь идёт вовсе не о человеке вообще, человеке в категориальном смысле.

14. Г. С. Батищев цитирует «Запись беседы Карла Маркса с корреспондентом газеты "Sun" Джоном Суинтоном». При цитировании он допускает две неточности: во-первых, вместо «Маркс» в тексте стоит «он»; во-вторых, вместо слов «послышалось

в метафизику // *Он же*. Чувственная, интел-лектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. С. 12 – 13).

Г. С. Батищев вкладывает в понятие субстанциализма иное содержание. Сам он стоит на мировоззренческой позиции *монизма*, т. е. признаёт существование в мире только одной субстанции. Понятие субстанциализма у него выражает трактовку сущности и *онтологического статуса* субстанции. Субстанциализм, согласно ему, – это такая концептуализованная философско-мировоззренческая позиция, которая вырастает из гипертрофирования онтологического статуса субстанциального начала действительности. Согласно этой позиции, субстанция есть абсолютная самодовлеющая сила и мощь, которая не только присутствует во всяком особенном содержании, но и полностью собою *о-пределяет* и *предопределяет* его, ибо якобы *предсодержит* его в себе. Субстанция, согласно субстанциализму, есть абсолютная Альфа и абсолютная Омега всего сущего. Наиболее яркими представителями философского субстанциализма Г. С. Батищев считал Б. Спинозу и Г. В. Ф. Гегеля.

Понятие *анти-субстанциализма* введено Г. С. Батищевым. Согласно ему, анти-субстанциалистская позиция возникает как негативная реакция на субстанциализм и представляет собой специфическое истолкование сущности и онтологического статуса *субъекта*. Анти-субстанциализм

эхо отчаяния» стоят слова «мне показалось, что я услышал эхо отчаяния».

15. Слова в квадратных скобках вставлены Г. С. Батищевым.

16. В тексте К. Маркса стоит: «масштабу».

17. Слова в квадратных скобках вставлены Г. С. Батищевым.

18. Неточное цитирование. Приводим полный текст: «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что он совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов».

19. В тексте К. Маркса вместо слов «физической потребности» стоит слово «неё». Эти слова предшествуют словам «и в истинном...» и т. д.

20. Последнее предложение процитировано неточно. Приводим текст К. Маркса: «...Всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 94). Что же касается слова «меру», то Г. С. Батищев поступает правильно, так как К. Маркс вкладывает в него *категориальный*, а отнюдь не обиходно-обывательский, смысл, как это имеет место в русском переводе.

есть утверждение субъекта исключительно *вопреки* субстанции. Субъект здесь изображается «самодостаточным Целым. Он – сам себе суб-станция, он – средоточие всех Начал и Концов! Он – автономный, т. е. буквально – *своезаконный*, самостоятельный мир, микрокосм!» (*Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 405). Другими словами, субстанциалистский *субстанцио-центризм* в анти-субстанциализме попросту замещается *субъекто-центризмом*.

Г. С. Батищев считал, что подлинная философия и в целом, и в своих разделах в онтологии, антропологии, теории диалектики и т. д.) должна встать над ложной и тупиковой альтернативой: субстанциализм или анти-субстанциализм.

Развернутая критика этих двух мировоззренческих парадигм дана Г. С. Батищевым в цитированной монографии «Введение в диалектику творчества» (Главы шестая и седьмая). См. также: *Батищев Г. С.* Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. [Алматы] 2003. № 2 (16).

В своём мировоззренческом самоотчёте Г. С. Батищев характеризовал свой путь в философии как движение от субстанциализма

21. Слово «его» и восклицательный знак добавлены Г. С. Батищевым.

22. Слово в квадратных скобках вставлено Г. С. Батищевым.

23. Данные два предложения скомбинированы Г. С. Батищевым. В тексте К. Маркса слова «выступает как *всеобщая частная собственность*» взяты из предложения, предшествующего слову «коммунизм».

24. Данное предложение является комбинацией из двух предложений текста К. Маркса с некоторыми изменениями. Приводим их. «Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующая как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 114).

25. Слова в квадратных скобках вставлены Г. С. Батищевым.

26. Слово в квадратных скобках вставлено Г. С. Батищевым.

27. Данные слова в тексте К. Маркса стоят не в именительном, а в винительном падеже.

28. Слова «ансамбль общественных отношений» являются адекватным переводом соответствующих слов оригинала. В русских переводах

к анти-субстанциализму, а от них – к преодолению их альтернативы. «Мои искания и проблемы, – писал он, – для меня... явились мучительно пережитой драмой, ибо я действительно пережил и выстрадал как субстанциализм, так и анти-субстанциализм. [...] Обе концептуальные тенденции были пережиты и изжиты как две формы гео- и антропоцентризма. Выход был: путем снятия самой логики снятия – к логике глубинного общения, междусубъектной сопричастности, полифонирования» (Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 328, 329). В развёрнутой форме эту характеристику см. в: Батищев Г. С. Вступительное слово на защите докторской диссертации // Мир человека. [Алматы]. 2002. № 2.

4. Г. С. Батищев постоянно работал над подбором терминологии. Термин «общительство» здесь несёт вполне определённую концептуальную нагрузку и в этом смысле отлично от термина «общение», фигурирующего в первом предложении данного Тезиса. Термином «общительство» Г. С. Батищев в данном случае определяет *религиозное отношение*, для которого впоследствии он подобрал выражение «глубинное общение». В подтверждение этому можно привести заключительные строки седьмой «восповеди» («Причастен совершенствованию») цикла «Диалектические строки (серия А)», написанного,

стоят слова «совокупность всех общественных отношений» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 262 и 266; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 3).

Данный перевод не только огрубляет концепцию К. Маркса, но и является источником недоразумений. Так, например, известный социолог (а теперь и сексолог) И. С. Кон в своей книге «Социология личности», приведя указанные слова, рассуждает: «Могу ли я, не погрешив против истины, назвать себя совокупностью всех общественных отношений, когда сфера моей (и вашей и любого конкретного индивида) деятельности заведомо включает лишь незначительную часть этих отношений?» (Кон И. С. Социология личности. М.: Политиздат, 1967. С. 9; курсив мой. А. Х.). Д. Б. Рязанов перевёл Марксово «das Ensemble» как «совокупность» без добавления бессмысленного (точнее, обесмысливающего) словечка «всех».

29. Немецкое слово в скобках вставлено Г. С. Батищевым, а слово «общность» предложено им как его перевод. В русском переводе Gemeinwesen передано как «общественная связь». Следует отметить, что и батищевский перевод недостаточен. Данный термин почти не поддаётся адекватному переводу. Ю. Н. Давыдов даже посвятил ему специальную статью (см.: Давыдов Ю. Н. Социологическое содержание категории «Gemein-wesen» в работах К. Маркса // Социологические исследования. 1983. № 4), но и ему не удалось раскрыть концептуальный смысл его.

кстати, в стиливом подражании стихотворным циклам Н. К. Рёриха:

«Радостно, свободно и светло
ответственно, самокритично
и неотступно
сопричастен

совершенствованию

тот,

кто всегда готов свергнуть

себя в обновление

и, подобно Фениксу,

устремлён стать рождаемым

заново В Беспредельной

Диалектике Универсума

и ради Ней самой:

ради Её Истины,

ради Её Красоты,

ради Её Добра,

ради Её Общительства»

(Батищев Г. Диалектические строки (серия А) // Философская и социологическая мысль. 1992. № 10. С. 150).

5. Впоследствии Г. С. Батищев пересмотрел статус категории *деятельности*. В противовес продолжавшейся в советской философии, психологии и теоретической педагогике *абсолютизации* предметной деятельности он выдвинул тезис о том, что «деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром» (Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и грани применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 24 – 25). В бытии человека Г. С.

30. См. предыдущее примечание. Батищев стал выделять *до-деятельностный*, *деятельностный* и *над-деятельностный* уровни. В свете такого понимания статуса деятельности он переосмысливает содержание не только понятия «общительство» («глубинное общение»), но и просто понятия «общение». «Общение, – пишет он, – есть встреча-процесс, развертывающийся одновременно на разных уровнях, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности» (Там же. С. 30).
31. Слово «Gemeinschaft» означает *общность*, а слово «Gesellschaft», фигурирующее ниже, – *общество*. Как показал Г. С. Батищев, К. Маркс и Ф. Энгельс уже в «Немецкой идеологии» (1845 – 1846), т. е. задолго до знаменитой книги Ф. Тённиса «Gemeinschaft und Gesellschaft», вышедшей в 1887 г. (см. русский перевод: Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль, 2002), применяли их не просто как слова, а как категории философии истории и социальной философии.
32. Слово «он» вставлено Г. С. Батищевым.
33. В тексте К. Маркса: «могло».
34. В тексте К. Маркса вместо «свою» стоит «их».
35. Двоеточие вставлено Г. С. Батищевым.
36. Г. С. Батищев допускает неточность в цитировании. Во-первых, в тексте К. Маркса и Ф. Энгельса слова «также и духовным» выделены не посредством тире, а посредством круглых скобок. Во-вторых, он вставляет слово «со», что изменяет смысл цитаты. После слов «всего мира» в тексте стоит: «и оказываются в состоянии приобрести себе способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми)».
6. Понятием *объектной*, или *объектно-вещной*, *активности* Г. С. Батищев обозначает самый низший уровень предметной деятельности. Согласно ему, она «равнозначна отношению человека к миру как к объекту и именно только как к объекту: как к совокупности аксиологически незначимых вещей, как к материалу и фону для воздействия на него» (Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 153). Раскрытие содержания данного понятия посвящена вся третья глава монографии «Введение в диалектику творчества».
7. Здесь уже на синоним собственнорелигиозного отношения претендует не понятие общительности, а понятие высшего общения. Можно поэтому, очевидно, говорить о том, что терминологические поиски на данном этапе творчества Г. С. Батищева ещё не завершились.
8. Здесь, как представляется, можно видеть попытку Г. С. Батищева соединить несоединимое.

37. В тексте К. Маркса слово «развитие» стоит в родительном падеже (сказано: «для развития...»).

38. На самом деле в тексте К. Маркса стоит не «универсальную», а «всеобщую» (allgemeiner) и не «уникальных», а «единичных» (Einzelne).

39. Немецкое слово в квадратных скобках вставлено Г. С. Батищевым, а слово «овещнение» дано как его собственный перевод. В русских переводах работ К. Маркса и Ф. Энгельса немецкие термины «Verdinglichung» и «Versachlichung» передаются крайне неудачным словом «овеществление» (отсюда и производные: «овеществлённый», «овеществляться» и т. д.). Г. С. Батищев первоначально довольствовался русским переводом, но впоследствии отказался от этого и предложил термин «овещнение» (и производные от него) как единственный адекватный.

40. См. Примеч. 27.

41. Курсив Г. С. Батищева.

42. Данные слова не соответствуют русскому переводу, где сказано: «они уродуют рабочего, делая из него неполного человека [einen Teilmenschen]...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. С. 660). В тексте оригинала стоит: «verstümmeln der Arbeiter in einen Teilmenschen...» (Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Dietz Verlag, 1962. S. 674). «Частичный человек» – правильный перевод.

Выражение «творческая беспредельность» почерпнуто из учения Агни Йоги. В нём Беспредельность (именно с большой буквы) означает один из фундаментальных принципов организации всего Универсума и всего, что в нём содержится, а также их эволюции. Одна из книг «Агни Йоги» называется «Беспредельность» (в 2-х частях). «Изберите путь явленный зовущей Беспредельности!» – призывает учение (Беспредельность. Ч. 1 // Агни Йога. Т. 1. Самара, 1992. С. 457). И еще: «...Явление Нашего Учения даёт человечеству крылья и путь к Беспредельности» (Беспредельность. Ч. 2 // Там же. С. 563).

Слова «космический Первообраз и Адресат» уже сближают позицию Г. С. Батищева если и не конкретно с Христианством, то, во всяком случае, с монотеизмом, что не согласуется с учением Агни Йоги. Махатма Кут Хуми Лал Синг в письме А. О. Хьюму (1882 г.) писал: «Ни философия наша, ни мы сами не верим в Бога, менее всего того, местоимение которого требует прописной буквы. [...] Идея Бога не врождённое, но приобретённое понятие, и у нас лишь одно положение общее с теологами – мы раскрываем Беспредельность» (Письма Махатм. Самара, 1993. С. 215). А в «Агни Йоге» сказано: «Не “Творец” и не “Высший Создатель” Беспредельности!» (Беспредельность. Ч. 1. С. 441).

9. Антропоцентризм – философско-мировоззренческая (и могущая быть также мироотношен-

43. Слова в квадратных скобках принадлежат Г. С. Батищеву.

44. Это не цитата, а пересказ. Кстати, имеется новый перевод, основывающийся на новой расшифровке данного текста. Приводим: «Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для неё способом, – способом, отличающимся от художественно-, религиозно-, практически-духовного освоения этого мира» (Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. I. М.: Политиздат, 1980. С. 39).

45. В тексте К. Маркса вместо «превращает» стоит «претворяет».

46. В тексте К. Маркса вместо «бездуховных» стоит «бездушных».

47. В Марксовой редакции часть данного тезиса выглядит так: «это – созерцание отдельных индивидов и гражданского общества». В редакции Ф. Энгельса несколько иначе: «это созерцание им отдельных индивидов в “гражданском обществе”». Следовательно, Г. С. Батищев не следует ни той, ни другой редакции.

48. Цитирование неточное. В тексте К. Маркса сказано: «Для них достаточно общения, объединения в союз, беседы, имеющей своей целью опять-таки общение...».

ческой т. е. практически-бытийственной) позиция, по презумпции возводящая земного человека-субъекта в ранг Вершины и Центра всего Универсума. «Человечество, – пишет Г. С. Батищев, – всё ещё пребывает в состоянии нелепой слепой гордыни, почитая себя центром Вселенной – вершиной мироздания, пределом совершенства, венцом Универсума. И взирает в космос сверху вниз – с мнимой высоты своего величия» (Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата: Наука КазССР, 1983. С. 109).

10. Феномен Учителя (именно с большой буквы) атрибутивен эзотерическому Востоку, той традиции, с которой связаны Агни Йога и теософия, в частности. «Не только в Индии, – писал Н. К. Рёрих, – но и по всему Востоку мы встречали всё ту же идею Учителя» (Рёрих Н. К. Шамбала. М.: Международный Центр Рерихов, 1994. С. 190). Ведь Учитель здесь учит ученика не только знанию как таковому, но ещё и – и прежде всего – *способу бытия в Мире*. Отсюда и понятна восточная максима: «...Когда ученик готов, готов также и Учитель» (Свет на Пути. Из сокровенных индуистских писаний «Книга золотых Правил» // Свет на Пути. Голос Безмолвия. Семь Врат. Два Пути. Киев: Укрполиграфсервис, 1991. С. 17). Как отмечает Д. Н. Попов, «понятие Учителя полностью объемлет представления о цепи духовного водительства, именуемой *иерар-*

49. Слова в квадратных скобках, естественно, принадлежат Г. С. Батищеву. Он однако не прав: дело вовсе не в переводах. Слово «обобществившееся» стоит в энгельсовской редакции «Тезисов...», но слово «общественное» принадлежит именно К. Марксу.

50. Г. С. Батищев переставляет порядок слов. У К. Маркса говорится о материальных условиях производства, «которые одни только могут стать реальным базисом более высокой общественной формы, основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума».

51. Слова в квадратных скобках, разумеется, принадлежат Г. С. Батищеву. Кроме того, текст данного тезиса переведён им самим. Во-первых, в оригинале стоит слово «interpretirt», т. е. *интерпретировали*, истолковывали, а вовсе не «объясняли», как стоит в русском переводе. Во-вторых, глагол *verändern* может быть переведен и как изменить (единожды, «раз и навсегда»), и как *изменять* (постоянно). Г. С. Батищев выбирает второй вариант, согласуя его тем самым с Марксовой идеей «абсолютного движения становления» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 476*).

52. Слово в квадратных скобках вставлено Г. С. Батищевым.

53. Слова в квадратных скобках вставлены Г. С. Батищевым.

хией» (Попов Д. Н. Толковый словарь // *Перих Н. К. О Вечном... М.: Республика, 1994. С. 456*).

Термин «путничество» избрётён Г. С. Батищевым, но навеян текстами «Агни Йоги». Так, в книге «Зов» можно встретить: «Ищите Новых путей!», «Зовём по Нашему пути» (Зов // *Агни Йога. Т. 1. Самара, 1992. С. 64, 111*), а заставка ко второму изданию «Общины» начинается словами: «Путник-друг, пойдём вместе» (Община // Там же. С. 191).

Термин «путничество» встречается в сериях А и Б «Диалектических строк» (здесь оно неизменно пишется с большой буквы) и несёт концептуальную нагрузку. Оно означает нахождение в постоянном восхождении-совершенствовании во взаимности с другими Путниками. «Так будь же не своемером, но *Путником!*» – восклицает Г. С. Батищев (*Батищев Г. С. Диалектические строки (серия А). С. 144*).

11. Когда Г. С. Батищев окончательно отрётся от учения Агни Йоги и перешёл в Православие, термином «беспредельная диалектика Универсума», исходя из цензурных соображений, он обозначал христианского Бога. Что конкретно данный термин значит в контексте «Тезисов не к Фейербаху», определить трудно.

12. В данном пункте Г. С. Батищев следует учению Махатм Шамбалы. Так, Кут Хуми Лал Сингх разъясняет: «Каждая Духовная Индивидуальность должна пройти гигантский эволюционный путь, завершить громад-

54. См. Примеч. 16.

55. См. Примеч. 14.

ный вращательный процесс. Первое – с самого начала великого Манвантарного вращения, от первой до последней из носящих человека планет – на каждой из них монада должна пройти через семь последовательных челове-

ческих рас. От немого отпрыска обезьяны (последняя весьма отличается от известных ныне видов) до нынешней пятой расы или, вернее, разновидности, и ещё через две расы, прежде чем она покончит с этой Землёй, а затем – на следующую, высшую и ещё высшую» (Письма Махатм. С. 243 – 244). «На каждой планете, включая нашу Землю, человек должен совершить семь малых кругов через семь рас (один в каждой) и через семь умноженных на семь ответвлений» (Там же. С. 265).

13. Оба эти абзаца почти полностью пронизаны духом учения Агни Йоги. Те, кто «гораздо глубже вник в беспредельную диалектику Универсума», это Ма-хатмы Шамбалы.

14. Впервые идея характеризуемых ниже уровней была опубликована Г. С. Батищевым в 1976 г. См.: *Батищев Г. С. Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развитого человека // Нравственный прогресс и личность. Методологические вопросы нравственного прогресса и совершенствования личности. Тематический сборник. Вильнюс: «Минтис», 1976. С. 115 – 116.*

15. Это единственный текст, в котором Г. С. Батищев подвергает критике *пассивный* антропоцентризм. Основное внимание в публикуемых работах он уделял критике *активного* антропоцентризма.

16. Слова «их божественность как своё убожество» суть прямая аллюзия Г. С. Батищевой (о чём он говорил автору настоящих Примечаний) на фразу Э. В. Ильенкова: «Божества нет без убожества» (*Ильенков Э. Почему мне это не нравится // Культура чувств. М.: Искусство, 1968. С. 37.*)

17. Здесь имеет место аллюзия на слова Евангелиста Луки: «Вопрошёнь же бывъ (Иисус. – А. Х.) отъ фарисей, когда приидеть Царствие Божие, отвецавъ им рече: не приидеть Царствие Божие с соблюде́ниемъ: Ниже́ рекутъ, се здé, или онде. Се бо Царствие Божие внутрь васъ есть» (От Луки Святое Благовествование. 17 : 20 – 21 // Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. На славянском и русском языках. М.: Синодальная типография, 1907. С. 323. Лев. стбц. – 324. Лев. стбц.).

18 А данное предложение относит читателя уже к Агни Йоге.

19. Выражение «высший Адресат», очевидно, может быть истолковано как в духе учения Агни Йоги, так и в духе Христианства.

20. Данное положение полностью согласуется с учением Махатм.

21. В этом предложении представлена игра слов, которая вместе с тем несёт понятийную нагрузку: *среда* – от «средь»; *усреднять* – от

«середина». В процессе *адаптации* к Среде человек становится унифицированным, средним, экзemplярным.

22. Здесь впервые встречается выражение «глубинное общение», которое впоследствии вытеснит все другие («общительство», «высшее общение» и др.) и станет однозначным и единственным синонимом религиозного отношения человека к Богу.

23. Принцип «подобное встречается с подобным» восходит к древнегреческому философу Эмпедоклу. В форме, близкой к формулировке Г. С. Батищева, он встречается, например, у русского философа И. А. Ильина: «Подобное доступно подобному и открывается только ему» (*Ильин И. А. Собрание сочинений*. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 72).

24. В «Агни Йоге» читаем: «“Религаре” – сказано было ещё в древности. Свойство причинности и следствия – закон сцепления Вселенной, принадлежит тому же явлению связи с Беспредельностью. Неразрывными узлами связано человечество с Космосом. Не трудно установить ту непреклонную точку, где всё встречается – земные накопления и наслоения высших сфер. Волею Космоса всё тяготеет друг к другу. Всё устремляется к обоюдному творчеству. “Религаре” дано человечеству в виде религии на объединение, на развитие общины, на признание существующего Начала, содержащего все принципы Бытия и создающего все сущности нашего блага» (Беспредельность. Ч. 1. С. 443).

25. Впервые типология этих связей была представлена Г. С. Батищевым в печати в 1983 г. См.: *Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики*. (К критике антропоцентризма). С. 110 – 113.

26. Понятие *виртуального* берётся здесь в его первичном смысле – в смысле неявного, способного проявиться при определённых условиях, как в известном смысле синоним *эвентуального*, а отнюдь не в том современном «компьютерном» смысле, когда говорят о «виртуальной реальности».

27. Впоследствии Г. С. Батищев назвал их *замкнуто-атомистическими*.

28. От греческого ἀγάπη – любовь. «Начинает широко употребляться лишь в библейских текстах – при греческих переводах текстов Ветхого Завета..., в Евангелиях... и апостольских посланиях... Агапе – это любовь к Богу, т. е. любовь-благоговение и любовь к ближнему, т. е. любовь-забота. Это – любовь-самоотречение, самопожертвование...» (*Апресян Р. Г. Агапе // Новая философская энциклопедия*. Т. 1. А – Д. М.: Мысль, 2000. С. 50. Лев. стбц.).

29. Здесь не вполне ясно, что означают слова «в него».

30. См. Примеч. 24.

31. Существует ещё три редакции данного Тезиса. *Первая*: «Философы лишь различным образом суррогатно *восполняли* ущербность человеческого бытия, но дело заключается в том, чтобы, *доставив* мир, *созидать себя, строителей мира*» (*Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм*. (Критика панлогистского

конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма во-обще). С. 38). *Вторая*: «Философы лишь истолковывали мир и выражали человеческое отношение к нему, но дело заключается в том, чтобы, изменяя мир, становиться достойными космического сотворчества» (Батищев Г. С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека. С. 122). *Третья*: «Философы лишь различным образом истолковывали мир и выражали антропоцентристское отношение к нему, но дело в том, чтобы, изменяя мир, изменять самих себя и становиться всё более достойными космического со-творчества» (Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма //Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1983. С. 58).

Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы

Статья опубликована с сильной редакторской правкой и с сокращением заглавия статьи (оставлено: «Диалектика как логика целостно развитого человека») в книге: Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1979. С. 113 – 122. Публикуется по первому экземпляру авторского машинописного текста, хранящегося в личном архиве автора настоящих Примечаний.

Г. С. Батищев публикации данной статьи придавал большое значение. В письме автору настоящих Примечаний от 18 апреля 1979 г. он писал: «NB: обратите внимание – я придаю посланным Вам 10 страницам *существенное значение*. Это эскиз многого и на долго вперёд» (Батищев Г. С. из писем А. А. Хамидову //Мир человека. 2007. № 3. С. 69).

1. Данное примечание было написано Г. С. Батищевым по просьбе автора настоящих Примечаний и в его присутствии. Здесь слово «включает» было Г. С. Батищевым зачёркнуто, а над ним поставлено слово «подразумевает». Однако поскольку дальнейшее согласование не было откорректировано, то оставлен первоначальный вариант.

2. Первоначальный вариант: «в своей категорической мёртвой *так-ковости*». Исправлено Г. С. Батищевым.

Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма)

Статья опубликована в книге: Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1983. С. 42 – 58.

1. По смыслу должно стоять «субъектно-деятельностного».
2. Там же. С. 44.

Самопознание человека как культурно-созидательного существа

Текст опубликован в сборнике: Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М.: ИФ АН СССР, 1984. С. 4 – 24.

В заглавии допущена опечатка: напечатано «культурно-созидательного». О том, что это опечатка, говорит название статьи в списке публикаций Г. С. Батищева в его докторской диссертации. См.: *Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М.: ИФ АН СССР, 1989. С. 50. Позиция 17.*

1. Текст эпиграфа принадлежит Г. С. Батищеву.
2. Судя по всему, здесь опечатка: должно стоять «субъектный».
3. См. предыдущее примечание.
4. См. то же.
5. Ошибочно напечатано «иссякаемое». Исправлено.

Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации

Сообщение на «Круглом столе» «Философские проблемы деятельности» в редакции журнала «Вопросы философии». Опубликовано в журнале: Вопросы философии. 1985. № 2. С. 41. Лев. стбц – 44. Прав. стбц.

Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации

Текст опубликован в коллективной монографии: Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М.: Наука, 1986. С. 175 – 197.

1. Под авторским названием («Введение в диалектику творчества») монография увидела свет лишь в 1997 г.
2. «Пантагрюэлизм» – неологизм Г. С. Батищева. Образован от имени Пантагрюэль – персонажа романа Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Здесь символизирует безграничную ненасытность.
3. Ошибочно напечатано «объективно-вещных». Исправлено.
4. Напечатано: «субъективности». По смыслу больше подходит «субъектности».
5. См. примеч. 1.

6. Скрытая отсылка к книге М. Бубера «Я и Ты». По условиям того времени на подобные работы ссылались в позитивном смысле не рекомендовалось свыше – идеологическими уполномоченными советского режима.

7. Первое издание книги имело название «Проблемы творчества Достоевского».

8. В тексте стоит ошибочная дата: 1975. Исправлено.

Особенности культуры глубинного общения

Текст опубликован в сборнике: Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 13 – 51.

1. Г. С. Батищев отсылает к «Введению» к сборнику «Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы» (С. 4 – 13), автором которого является он.

2. Г. С. Батищев имеет в виду книгу А. Швейцера «Иоганн Себастьян Бах». См. переиздание: *Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах*. М.: Классика – XXI, 2004.

3. Под безусловно-ценностным отношением Г. С. Батищев в данном случае подразумевает отношение к Богу.

Верность призванию: в со-творчестве наследуем и в наследовании со-творим

Текст опубликован в сборнике: Самотлорский практикум – 2. Сборник материалов экспертного опроса. М.; Тюмень, 1988. С. 9 – 11.

1. Маркс отмечает, что «человек более бесконечен, чем гражданин государства, и... человеческая жизнь более бесконечна, чем политическая жизнь» (Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссак» «Король прусский и социальная реформа» //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 447).

2. «Философия... представляет собой живую душу культуры...» (Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 105.

Три типа педагогики

Публикуется по: Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. Стбц 2 – 5.

Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности

Текст опубликован в книге: Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения. М.: Наука, 1989. С. 245 – 277.

Перед этим Г. С. Батищев опубликовал две статьи о творчестве С. Л. Рубинштейна: «Философская концепция человека и креативности в наследии С. Л. Рубинштейна» (Вопросы философии. 1989. № 4. С. 96 – 109) и «Философско-аксиологические идеи в концепции человека С. Л. Рубинштейна» (Философские науки. 1989. № 7. С. 26 – 36).

Анализ Г. С. Батищевым концепции С. Л. Рубинштейна осуществлён в основном на материале его последней, незавершённой работы «Человек и мир». Эта работа была включена в собрание работ С. Л. Рубинштейна «Проблемы общей психологии», выпущенное издательством «Педагогика» дважды: в 1973 и в 1976 годах. Работа была издана с купюрами. Впервые полный текст был издан в виде отдельной монографии. См.: *Рубинштейн С. Л. Человек и мир*. М.: Наука, 1997.

1. Ошибочно напечатано: «признанию». Исправлено.
2. Пандеятельностные концепции – концепции мировоззренческого и методологического статуса человеческой деятельности, в которых деятельность трактуется как единственный и универсальный способ бытия человека и его действительности – общества и культуры. Эти концепции (философские, психологические, педагогические) не допускают в бытии человека до-деятельностного и над-деятельностного уровней как онтологически укоренённых в той же мере, как и деятельностный уровень. По сути дела это – *редукционистские* концепции.
3. Г. С. Батищев ссылается на свою статью «Социальные связи человека в культуре», которая является извлечением из пятой главы его монографии «Введение в диалектику творчества».
4. Возможно, здесь ошибка наборщиков текста. По смыслу больше подходит «субъектности».
5. См. предыдущее Примеч.
6. См. это в более доступном издании: *Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества*. СПб.: РХГИ, 1997.
7. См. предыдущее примечание.
8. Г. С. Батищев даёт неполное название главы А. С. Арсеньева, поскольку в этой книге таким названием начинаются названия ещё двух глав, написанных Арсеньевым. Полное её название таково: «Проблема цели в воспитании и образовании. Взаимоотношение естественнонаучного и гуманитарного знания».
9. В цитате пропущено слово «его». Исправлено.

10. В цитате пропущен союз «и». Исправлено. Кроме того, цитируемый текст в оригинале набран в разрядку. Восстановлена.

11. Термин «виртуальный» Г. С. Батищев применял в том его значении, какое он имел до внедрения информационно-коммуникационных технологий, в контексте которых говорится о так называемой «виртуальной реальности». Для Г. С. Батищева виртуальное – то, что до поры до времени скрыто и может и должно проявиться при определённых условиях.

12. У Рубинштейна слово «жизнь» взято в кавычки. Исправлено.

13. Г. С. Батищев ссылается на статью И. В. Бестужева-Лады «Прогнозирование изменений в системе социальных потребностей». Полное название издания: Проблемы формирования социогенных потребностей. Материалы I Всесоюзной конференции (4 – 6 ноября 1974 г., Тбилиси). Тбилиси: Институт психологии, 1974.

14. У К. Маркса сказано: «...Человек более бесконечен, чем *гражданин государства*, и... *человеческая жизнь* более бесконечна, чем *политическая жизнь*» (Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссака» «Король прусский и социальная реформа» //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 447).

15. Тут больше подошёл бы термин «десубъективизация».

16. В этом месте кавычка поставлена лишь с одной стороны. Но тексту Рубинштейна она соответствует лишь отчасти. Поэтому в кавычки были взяты лишь два слова, а в сноске поставлено «См.».

17. Ошибочно напечатано «междусубъективности». Исправлено.

18. Здесь у Г. С. Батищева просто отсылка к сочинению без указания страницы. Поскольку слова цитируются нестрого (у Бахтина стоит «человек идеи», а не «человеком идеи», как у Батищева), то в сноске указано произведение и страница, а перед ними поставлено «См.».

19. Г. С. Батищев имеет в виду работу М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса».

20. Слова «не редуцируемое» ошибочно напечатано слитно. исправлено.

21. Грубейшая ошибка наборщика текста: стоит «объекта-творца». Исправлено.

22. Ошибочно напечатано «ей». Исправлено.

23. Г. С. Батищев отсылает к позициям в приложенном к статье списке литературы. Это издания, в которых содержатся его публикации.

24. Г. С. Батищев допускает неточность. Статья «Объект» помещена в 4-м томе «Философской энциклопедии» и только статья «Субъект» – в 5-м.

Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации

Статья опубликована в сборнике: Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М.: ИФ АН СССР, 1990. С. 88 – 99.

Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности

Текст представляет собой изложение собственной позиции в книге-диспуте: Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 21 – 34.

1. Г. С. Батищев имеет в виду книгу Макса Штирнера (настоящие имя и фамилия – Каспар Шмидт) «Единственный и его собственность» (1844 г.). См., напр.: *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994.

2. В тексте опечатка: напечатано «космогега». Исправлено.

3. Г. С. Батищев, скорее всего, по памяти цитирует М. М. Бахтина. Это видно по тому, что он не делает ссылки. Текст процитирован правильно, но не проставлены курсивы.

Деятельностный подход в плену субстанциализма

Текст представляет собой критический анализ концепций участников книги-диспута: Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 169 – 176.

1. Позиция В. В. Давыдова изложена в его статье: Проблемы деятельности как способа человеческого бытия и принцип монизма // Там же. С. 239 – 250.

Не деянием одним жив человек

Текст представляет собой ответ на критику его концепции в книге: Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 317 – 329.

1. Критика В. Н. Сагатовского содержится в его статье: Деятельность: монизм любой ценой или полифония? // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 195 – 205.

2. Критика А. В. Брушлинского содержится в его статье: Главное – это взаимодействие человека с миром // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 231 – 238.

3. Критика В. С. Швырёва содержится в его статье: *Деятельность – открытая система // Деятельность: теории, методология, проблемы*. М.: Политиздат, 1990. С. 159 – 168.

4. Приводим полный текст предложения, из которого взят фрагмент. «Многократно возвращаясь к основному началу нашей духовной деятельности, к движущим силам наших мыслей и наших поступков, невозможно не заметить, что значительная часть их определяется чем-то таким, что нам отнюдь не принадлежит, и что самое хорошее, самое возвышенное, самое для нас полезное из происходящего в нас вовсе не нами производится» (*Чаадаев П. Я. Философические письма (1829 – 1830) // Он же. Полное собрание сочинений и избранные письма*. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 349).

5. Аллюзия на название сочинения Дж. Бруно «О героическом энтузиазме».

6. Критика В. В. Давыдова содержится в его статье: *Проблемы деятельности как способа человеческого бытия и принцип монизма // Деятельность: теории, методология, проблемы*. М.: Политиздат, 1990. С. 239 – 250.

7. Критика В. С. Злобина содержится в его статье: *Терминологическая разногласица и (или) концептуальные расхождения // Деятельность: теории, методология, проблемы*. М.: Политиздат, 1990. С. 216 – 230.

8. В развёрнутой форме изложение Г. С. Батищевым своей философской эволюции см. в: *Батищев Г. С. Вступительное слово на защите докторской диссертации // Мир человека*. [Алматы.] 2002. № 2. С. 84 – 90. О том, что это не вполне так, см.: *Хамидов А. А. Путь открытый как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев*. М.: РОССПЭН, 2009.

Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина)

Текст опубликован посмертно в книге: *М. М. Бахтин как философ*. М.: Наука, 1992. С. 123 – 141.

Любопытно, что в книгу: «Бахтин: pro et contra» включены все авторы, вошедшие в данную книгу, за исключением Г. С. Батищева.

Познание, деятельность, общение

Текст представляет собой шестую главу второго тома четырёхтомного издания «Теория познания». Публикуется по: *Теория познания*. В 4-х т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М.: Мысль, 1991. С. 119 – 135.

1. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «Проблема о вещности и её гносеологическое значение», опубликованной в данной книге.

2. Напечатано: «субъективности». По смыслу больше подходит «субъектности».

Познание и творчество

Текст представляет собой седьмую главу второго тома четырёхтомного издания «Теория познания». Публикуется по: Теория познания. В 4-х т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М.: Мысль, 1991. С. 136 – 169.

1. Напечатано: «иснституциональностью». Г. С. Батищев всегда писал: «институциональный, «институциализация» и т. д. Исправлено.

2. См. предыдущий текст.

3. Так очевидно, предполагалось название книги-диспута «Деятельность: теории, методология, проблемы» (М.: Политиздат, 1990), в которой принимал участие и Г. С. Батищев. О переименовании он, судя по этому, не знал.

Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением

Статья опубликована посмертно с сильной редакторской правкой в журнале: Философские науки. 1993. № 1 – 3. С. 85 – 97. Устранены все авторские курсивы, переставлены местами, а также удалены некоторые слова и целые выражения, местами нарушен стиль авторского изложения. И это притом, что автора уже не было в живых...

Публикуется по машинописному тексту, хранящемуся в личном архиве автора Примечаний.

Мировоззренческие предпосылки и смысла проблематики отчуждения

Текст писался Г. С. Батищевым где-то в середине 1990 г. и тогда же отправлен в Оргкомитет конференции, которая состоялась уже почти через полгода после его кончины (он умер 31 октября 1990 г.). Разумеется, вычитать текст ему не было суждено, поэтому в нём встречаются опечатки. Мелкие устранены без оговорок, отмечены лишь некоторые. Текст публикуется по сборнику: Отчуждение как социокультурный феномен. (Тезисы докладов всесоюзной научно-практической конференции 16 – 18 апреля 1991 года, Симферополь). Киев: Об-во «Знание» Украины, 1991. С. 27 – 35. Фамилия Г. С. Батищева заключена в рамку.

Статья переиздана в журнале: Аль-Фараби. Алматы.2012. № 2. С. 126 – 132.

1. В тексте ошибка, допущенная при публикации: стоит «субъективный» вместо «субъектный». Исправлено.

2. В тексте стоит «социально-полевых». Это явная опечатка: должно быть «социально-ролевых». Исправлено.

3. Аллюзия на следующие слова К. Маркса: «Предположим, что мы производили бы как люди. В таком случае каждый из нас в процессе своего производства *двояким образом* утверждал бы и самого себя и другого... Наше производство было бы в такой же мере и зеркалом, отражающим нашу сущность» (*Маркс К.* Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С.35 – 36, 36). Г. С. Батищев, однако, подразумевает не данное издание, а свой собственный перевод с оригинала. Вот он: «Предположим, что мы производили бы как люди... Каждый из производимых нами продуктов был бы зеркалом, из которого сущность каждого из нас лучезарно сияла бы навстречу другой» (Цит. по: *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность как философский принцип // *Проблема человека в современной философии.* М.: Наука, 1969. С. 101. Примеч. 41).

4. В тексте стоит «объектные», что является явной опечаткой ибо противоречит тому смыслу, который вложен в предложение, в котором находится данное слово. Должно стоять «объективные». Исправлено.

Философия как работа человека над самим собой

Статья-выступление опубликована в книге: Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 146 – 151.

[Выступление на дискуссии по докладу В. М. Межуева] опубликовано: Там же. С. 316 – 318.

1. Лекторского.

2. Ошибочно напечатано: «междусубъективности»; должно быть «междусубъектности». Исправлено.

Диалектический характер творческого отношения человека к миру. [Докторская диссертация]

Полное название: Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М.: ИФ АН СССР, 1989. – 52 с.

При публикации опущена вторая страница, на которой сообщается об оппонентах и т. д., а также прилагаемый в конце диссертации список основных работ соискателя, в которых запечатлено основное её содержание.

Приложение. Г. С. Батищев. Письма А. А. Хамидову

Опубликовано 16 писем под названием «Из писем А. А. Хамидову» в журн.: Мир человека. 2007. № 3 (33). С. 67 — 90. Полностью публикуются впервые.

Текст Примечаний, как и «Предисловие к публикации», написан их автором от первого лица.

№ 1

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. В августе 1974 г. у меня в Ленинграде украли портфель, в котором находились не только деньги, документы (включая и диплом об окончании философского факультета ЛГУ), но и письма Г. С. Батищева, и который я, по глупости, везде таскал с собой. Диплом потом подбросили (нашёл дворник), а остальное пришлось восстанавливать. Это случилось после сдачи документов в аспирантуру Института философии АН СССР и перед сдачей экзамена и собеседованием. Я, естественно, сообщил об этом Генриху Степановичу.

2. Владислав Александрович Лекторский был тогда (да и продолжает быть по сей день) заведующим Сектором диалектического материализма (правда, уже где-то в 1977 г. сектор был переименован в Сектор теории познания), в котором работал Г. С. Батищев и в котором я намеревался учиться как аспирант. Я сейчас ничего не помню об этой записке. Судя по всему, я написал В. А. Лекторскому о возможной теме моего диссертационного исследования и вложил её в конверт с письмом Г. С. Батищеву.

№ 2

Текст написан от руки на листе формата А – 4.

1. В тексте оригинала написано слитно: «неподменённое».

№ 3

Текст напечатан на пишущей машинке на листе формата А – 4.

1. Какие конкретно книги я тогда выслал Генриху Степановичу, сейчас не припомню. Среди них, судя по всему был стихотворный сборник

В. М. Сидорова «На вершинах. (Творческая биография Н. К. Рёриха, рассказанная им самим и его современниками)» (М.: Советская Россия, 1977).

2. Поскольку я учился в аспирантуре Института философии АН СССР как целевик от Красноярского госуниверситета, то после её окончания я вернулся в Красноярск.

3. Л. К. Науменко – философ ильенковского направления.

4. Речь идёт о книге, рабочее название которой было (о чём Г. С. Батищев говорил лично мне) «Диалектика Субстанции и Субъекта». Когда был написан первый её вариант (объёмом всего в 240 машинописных страниц; я с ним знакомился), он был назван: «Диалектика субстанциальности и субъектности в творчестве. Проблема творческого отношения человека к миру и к самому себе в свете диалектики “Капитала” Карла Маркса». Окончательный вариант (объёмом в 548 машинописных страниц) получил название «Введение в диалектику творчества» (1981 г.). Однако по настоянию Учёного совета Института философии название было изменено на «Диалектика творчества» и рекомендовано не к открытой печати, а к депонированию в ИНИОН АН СССР. Под своим названием и в открытой печати книга была опубликована в 1997 г. См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997.

№ 4

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Речь идёт о статье «Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы», присланной для готовившихся к изданию материалов «Всесоюзного симпозиума по материалистической диалектике как логике и методологии современного научного познания», состоявшегося в сентябре 1977 г. в Алма-Ате. Составление сборника материалов было поручено мне. Статья с наполовину сокращённым названием и с незначительными редакторскими правками была опубликована. См.: Батищев Г. С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата: Наука, 1979. С. 113 – 122.

2. В Секторе теории познания Института философии АН СССР готовился двухтомный труд «Принципы материалистической диалектики как теории познания», в котором было предложено участвовать и мне. За время подготовки и прохождения через разные инстанции двухтомник распался на две самостоятельные книги: «Гносеология в системе философского мировоззрения» (М.: Наука, 1983) и «Принципы материалистической диалектики как теории познания» (М.: Наука, 1984). Г.

С. Батищев подготовил две главы: «Проблема овещнения и её гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения)» (вошла в первую книгу) и «Единство деятельности и общения» (вошла во вторую книгу). Глава, написанная мной, вошла во вторую из названных книг.

3. В частной беседе Генрих Степанович сказал мне, что в данном тексте содержится многое, что подлежит дальнейшей разработке. В частности, здесь изложена концепция «полей» в бытии человека.

№ 5

Текст напечатан на пишущей машинке на листе формата А – 4, сложенном пополам (часть текста на левой, часть на правой стороне).

1. Подготовленный Г. С. Батищевым текст имел название «Дальнейшая разработка философии истории» и предназначался в качестве девятой главы первого тома двухтомника «Марксистская философия в XIX веке». И. С. Нарский, входивший наряду с Б. В. Богдановым и М. Т. Иовчуком в редколлегия двухтомника, своим редактированием настолько искорёжил текст, что Г. С. Батищев отказался ставить своё авторство под *четырьмя из пяти* параграфов данной главы, признав только третий. См.: *Батищев Г. С. Диалектика процесса производства как диалектика деятельности // Марксистская философия в XIX веке. Книга первая. От возникновения марксистской философии до её развития в 50-х – 60 годах XIX века. М.: Наука, 1979. С. 383 – 401.*

Текст под названием «Дальнейшая разработка материалистического понимания истории» (§§ 1 – 2 и 4 – 5) опубликован в соавторстве И. С. Нарского и С. А. Орловой. В редакционном предисловии к книге сказано: «Авторский коллектив выражает глубокую благодарность... канд. филос. наук Г. С. Батищеву за представленные им материалы, которые использованы при написании ряда разделов главы 9» (От редакции // Там же. С. 6).

2. В ноябре 1979 г. в Киеве намечался (и был проведён) Всесоюзный симпозиум «Мировоззренческий аспект законов и категорий материалистической диалектики».

3. А. А. Сорокин – ученик Э. В. Ильенкова, в то время сотрудник Сектора теории познания Института философии АН СССР, в котором работал и Г. С. Батищев.

4. См.: *Батищев Г. [Выступление на «Круглом столе» «Мир подростка, мир литературы»] // Литературное обозрение. 1979. № 3. С. 5. Прав. стбц. – 6. Лев. стбц.*

№ 6

Текст написан от руки на почтовой карточке.

№ 7

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Н. И. Кузнецова в то время была сотрудником Института истории естествознания и техники АН СССР.

2. Сборник «Диалектическое противоречие» (М.: Политиздат, 1979), вышедший в серии «Над чем работают, о чём спорят философы», представляет собой своеобразную книгу-диспут по проблеме диалектического противоречия. Сборник «Существует ли марксистская онтология?» был задуман Б. М. Кедровым по тому же образцу.

№ 8

Текст написан от руки на листе формата А – 4.

1. См.: Письмо № 7 и примечание к нему № 2.

2. С. Н. Мареев – несколько нетерпимый приверженец Э. В. Ильенкова; в то время сотрудник Сектора теории познания Института философии АН СССР.

3. Die Ehe (нем.) – брак.

4. Das Zunge (нем.) – язык.

№ 9

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Слово «хозяйства» написано: хоз'а.

№ 10

Текст напечатан на пишущей машинке с двух сторон листа формата А – 4.

1. Какую книгу я передавал и через кого, сейчас не помню.

2. См.: *Гайденок П.* Коллизия возрожденческого титанизма // Вопросы литературы. 1980. № 3.

3. О чём идёт речь, не помню.

4. Речь идёт о 48-м томе Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (изд. 2-е).

5. См. Примеч. № 1 к Письму № 7.

№ 11

Текст напечатан на пишущей машинке с двух сторон листа формата А – 4.

1. См. Примеч. № 4 к предыдущему письму.
2. Слова в скобках написаны от руки на полях.
3. Слова «и я не знал, как это понимать» зачёркнуты рукой.
4. Слова «Степенительность я не уважаю» зачёркнуты рукой.
5. Данное предложение написано от руки.
6. Ни одного из приводимых «автоэпиграфов» в окончательном варианте книги («Введение в диалектику творчества») нет.
7. Речь идёт о статье: *Андреева Е.* Эзотерические знания... были ли они? //Техника – молодёжи. 1980. № 10. С. 50 – 52.
8. А. А. Горбовский – историк, автор ряда оригинальных публикаций. Ниже речь идёт о его книге «Загадки древнейшей истории. (Книга гипотез). М.: Знание, 1971.
9. С. Кузьмичёв – выпускник философско-экономического факультета КазГУ.
10. Речь идёт о моём тексте, который при публикации вышел под названием «Категория диалектического противоречия и понятие антагонизма» (В кн.: Принцип противоречия в социальном познании. Алма-Ата: Наука, 1982. С. 51 – 139).
11. Г. С. Батищев определял антагонизм через понятие превращённой формы (см.: *Батищев Г. С.* Противоречие и антагонизм //Проблемы диалектики. Вып. III. Вопросы диалектико-материалистической теории противоречия. Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. С. 94 – 102). Я с этим не соглашался (и не соглашаюсь сейчас), так как был убеждён в том, что Г. С. Батищев трактует самоё превращённую форму не вполне адекватно.
12. Речь идёт о тезисах для участия в запланированном на май 1981 г. в Алма-Ате Всесоюзном семинаре «Диалектика и этика». Семинар состоялся и расширенный текст тезисов Г. С. Батищева был опубликован в материалах данного семинара. См.: *Батищев Г. С.* Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) //Диалектика и этика. Алма-Ата: Наука КазССР, 1983. С. 104 – 114.
13. Имя написано от руки.

№ 12

Текст напечатан на пишущей машинке на двух листах формата А – 4.

1. См. Примеч. № 10 к предыдущему письму.
2. В. М. Сидоров опирался на учение Агни Йоги, изложенное в текстах «Агни Йоги», «Письмах Махатм», сочинениях Е. И. Рёрих, Н. К. Рёриха и др.
3. Опечатка Г. С. Батищева. Необходимо «В».
4. См. Примеч. № 3 к Письму № 8.

№ 13

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. См. Примеч. № 12 к Письму № 11.
2. См. Примеч. № 4 к Письму № 3.

3. О начале продолжения книги «Введение в диалектику творчества» мне ничего не известно. Свою новую философскую концепцию Г. С. Батищев начал отрывочно излагать с 1985 г.

№ 14

Текст напечатан на пишущей машинке на почтовой карточке до названия второй из книг (машинописный текст не уместился бы).

1. Данная фраза написана вверху карточки «вверх ногами».

№ 15

Текст написан от руки на почтовой карточке.

№ 16

Текст написан от руки на половине листа формата А – 4.

1. См. Примеч. № 13 к Письму № 11.
2. О какой книге С. А. Кучинского идёт речь, установить не удалось.

№ 17

Текст напечатан на пишущей машинке на двух листах формата А – 4.

1. Речь идёт о книге: *Абдильдин Ж. М., Абишев К. А.* Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. Алма-Ата: Наука КазССР, 1981.

2. В указанной в предыдущем Примечании книге К. А. Абишеву принадлежит глава «Развитие общественных отношений и становление категорий мышления».

3. И он это учёл, посвятив критике позиции К. А. Абишева несколько страниц своей монографии. См.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 265 – 268. В одном из примечаний он специально оговорил свою критику: «На всякий случай оговорим, что проводимая аналогия (аналогия между философской позицией К. А. Абишева и позицией З. Фрейда в отношении творчества. – А. Х.) не

затрагивает идеологических взглядов (несомненно, марксистских) К. А. Абишева, ибо о них нельзя судить лишь из этой аналогии» (Там же. С. 295. Примеч. 83). Г. С. Батищев на себе испытывший последствия «отлучения» от марксизма, не желал своему коллеге того же.

4. С этого места Г. С. Батищев высказывает свои суждения и критические замечания в адрес *моего* текста (скорее всего, письма), содержания которого я совершенно не помню. Судя по тексту Батищева, я ему изложил нечто, вроде «концепции»...

5. В тексте слово «своего» надпечатано над словом «моего», которое, насколько можно судить, Г. С. Батищев неудачно пытался зачеркнуть. По смыслу предложения более уместным является первое; оно и оставлено.

6. Слова Чацкого из комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума».

7. Примерно с этого времени Г. С. Батищев наряду с механическими и органическими системами стал выделять как более высокие – *гармонические* системы. Главным принципом, или механизмом, органических систем он считал *снятие*. В соответствии с этим не только гегелевскую диалектику, но марксистскую он стал считать логикой органических систем и ратовал за создание гармонического варианта диалектики, в котором подвергся бы снятию сам принцип снятия.

8. В. А. Сухомлинский – советский педагог, которого Г. С. Батищев чтит.

9. Аллюзия на пьесу Е. Л. Шварца «Дракон».

10. То есть девятнадцатого.

11. Весь данный абзац напечатан слева на полях вдоль основного текста.

12. См. выше: Примеч. № 9.

13. Судя по всему, в своём тексте я, характеризуя кого-то, процитировал слова Апостола Павла «осутились в умствованиях своих...» (Послание к Римлянам святого апостола Павла. 1 : 21 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. С параллельными местами и приложениями. М.: Никея, 2013. С. 1459. Лев. стбц) и Г. С. Батищев неявно отсылает к этой цитате.

№ 18

Текст напечатан на пишущей машинке на почтовой карточке. От руки – лишь подпись и дата.

1. Данный текст был опубликован полностью.

№ 19

Текст напечатан на пишущей машинке с двух сторон на листе формата А – 4.

1. См. Письмо № 17.

2. Скорее всего, речь идёт о моей статье «Принцип предметной деятельности и проблема “диалектико-материалистической онтологии”» для книги «Существует ли марксистская онтология?» (см. Письмо № 7 и Примеч. к нему № 2).

3. Девятнадцатого.

4. См.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981.

5. Речь идёт о третьей главе монографии «Введение в диалектику творчества». Её полное название «Объектно-вещная активность: её собственный смысл и её гиперболизация».

6. См. Письмо № 7 и Примеч. к нему №№ 1 и 2.

7. Поскольку данная книга планировалась в форме диспута, то основные тексты участников рассылались каждому из них для критики, а затем ещё раз – для ответов на критику. Мне был прислан комплект статей участников. Книга теперь называлась «Совместима ли философия марксизма с онтологизмом?» В комплект вошли следующие тексты: Б. М. Кедрова, И. С. Алексеева, А. С. Кармина, А. П. Огурцова, В. А. Демичева, В. И. Свидерского, М. Н. Алексеева, Г. Г. Караваева, С. Б. Крымского, В. Е. Кемерова, Б. Г. Юдина, Ю. В. Линника, мой текст, а также вступительная статья Б. М. Кедрова ко всей книге. Текста Г. С. Батищева в данном комплекте не было.

8. Слово «Генрих» написано от руки.

№ 20

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. О каких книгах идёт речь, не помню.

№ 21

Текст напечатан на пишущей машинке на листе формата А – 4.

1. Речь идёт о работе над монографией «Введение в диалектику творчества».

2. Ю. М. Бородай – в то время сотрудник Института философии АН СССР. В 1981 г. в апрельском номере журнала «Природа» была опубликована его рецензия на тогда лишь депонированную в ВИНТИ тремя выпусками монографию Л. Н. Гумилёва «Этногенез и биосфера Земли» (см.: *Бородай Ю. М.* В поисках этногенного фактора // Природа. 1981. № 4.

С. 124. 1-й стбц. – 126. 3-й стбц.). Рецензия прошла незаметно, но в сентябрьском номере журнала была опубликована статья Ю. М. Бородаев (см.: *Бородаев Ю. М. Этнические контакты и окружающая среда // Природа. 1981. № 9. С. 82. 1-й стбц. – 85. 3-й стбц.*), в которой он попытался применить и отчасти по-своему проинтерпретировать некоторые идеи Л. Н. Гумилёва, изложенные в указанной монографии и в других работах (в особенности идею образования химерных целостностей). Данная публикация не только вызвала бурную дискуссию, но её автор даже подвергся некоторому остракизму.

3. Судя по всему, я в своём письме провёл некую параллель между ситуацией с Ю. М. Бородаевым и ситуацией с Г. С. Батищевым: в 1970 г. Г. С. Батищев подвергся жёсткому остракизму со стороны идеологических функционеров, так что стоял даже вопрос об исключении его из членов КПСС и из Института философии АН СССР.

4. Л. Н. Гумилёв.

5. См.: *Наумова Н. Человек рационален? // Знание – сила. 1981. № 10. С. 32. 1-й стбц. – 34. 1-й стбц.; Она же. Выбор // Знание – сила. 1981. № 11. 1-й стбц. – 33. 1-й стбц.*

6. В тексте сначала напечатано: «Об Абдильдине». Затем всё зачёркнуто, кроме первой буквы «О» и от руки написано то, что приводится в публикации.

7. Начиная с этой «редукции» имени всё написано от руки.

№ 22

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Речь идёт о книге «Принцип противоречия в социальном познании» (Алма-Ата: Наука КазССР, 1982).

№ 23

Текст напечатан на пишущей машинке на почтовой карточке.

1. Речь идёт о книге «Принципы материалистической диалектики как теории познания» (М.: Наука, 1984).

2. См. Примеч. № 3 к Письму № 8.

3. Эти слова и далее написаны от руки.

№ 24

Текст напечатан на пишущей машинке на почтовой открытке.

1. Речь идёт о моём аналитическом обзоре «Наука в социокультурном контексте» в сборнике: [Хамидов А. А.] Наука в социокультурном контексте. [Толмачёв В. И.] Статус и проблематика лингвистической семиотики. Алма-Ата: Наука, 1984. С. 6 – 64.

2. Корреспонденция мне в то время приходила на абонементный ящик на Почтамте.

3. В. П. Филатов – в то время сотрудник Сектора теории познания Института философии АН СССР, мой друг.

4. Ф. М. Жармакина – в то время аспирантка Философского факультета МГУ.

5. См. предыдущее Письмо.

№ 25

Текст напечатан на пишущей машинке на листе формата А – 4.

1. Речь идёт о вышедшей книге К. Леви-Строса «Структурная антропология» (М.: Наука, 1983).

2. Судя по всему, я высказал пожелание написать рецензию на депонированную монографию Г. С. Батищева «Диалектика творчества» для журнала «Вопросы философии», главным редактором которого был в то время В. А. Лекторский.

№ 26

Текст напечатан на пишущей машинке на почтовой карточке.

1. См. Письмо № 25.

№ 27

Текст напечатан на пишущей машинке на листе формата А – 4.

1. См.: Паломничество Германа Гессе в страну Востока // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. [Вып. 1]. М.: Наука, 1982. С. 174 – 245.

2. См.: Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 1. М.: Прогресс, 1985.

3. Г. С. Батищев, в этот период уже прочно стоявший на позициях Православия, настойчиво желал, чтобы я также «обратился», чему я внутренне противился.

№ 28

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Я в это время впервые в жизни попал в больницу (с двусторонней пневмонией).

2. См.: Человек и мир в японской культуре. Сборник статей. М.: Наука, 1985.

3. См. Примеч. 2 к предыдущему Письму.

4. К. А. Абишев в это время находился в командировке в Москве.

5. В г. Тернополе на июнь 1985 г. намечался (и состоялся) VII Всесоюзный теоретический семинар «Мировоззрение и научное познание».
6. «15^x» подписано под «10^x».

№ 29

Основной текст напечатан на пишущей машинке на почтовой карточке, небольшая часть – от руки.

1. Слова «не в» написаны от руки.
2. Между словами «ты» и «уехал» и над ними написано от руки одно слово, разобрать которое не удалось.
3. Кто это такой, не припомню.
4. Слова «над собой» написаны от руки.
5. На этом заканчивается машинописный текст. Далее – написано от руки внизу, вверху («вверх ногами») и слева поперёк карточки зелёной и синей пастой.

№ 30

Текст написан от руки на почтовой карточке.

№ 31

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. М. С. Сабитов (ныне — Сабит) в то время был сотрудником Института философии и права АН КазССР (ныне – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК).
2. Эвальд Васильевич Ильенков.
3. См.: *Ильенков Э. В.* Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984.

№ 32

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Речь идёт о «Структурной антропологии» К. Леви-Строса.
2. См. Примеч. № 3 к Письму № 24.
3. 22 декабря – день Зимнего солнцестояния.
4. См. Примеч. № 1 к Письму № 31.
5. А. Б. Капышев – сотрудник Института философии и права АН КазССР (ныне – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК).
6. См.: *Буш Г. Я.* Диалогика и творчество. Рига: Авотс, 1985.

№ 33

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Я послал Г. С. Батищеву поздравительную открытку с Новым годом, т. е. к 1-му января. Он же считал наступлением Нового года день Зимнего солнцестояния. См. Примеч. 3 к предыдущему Письму.

№ 34

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Это адрес общежития аспирантов и стажёров Академии наук СССР.

2. Имеется в виду Сектор теории познания Института философии АН СССР.

3. См.: *Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы.* М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 13 – 51. Статья перепечатана в журн.: *Вопросы философии.* 1995. № 3. С. 109 – 129.

4. Л. С. Савельева – в то время старший лаборант Сектора теории познания Института философии АН СССР. Ныне супруга В. А. Лекторского.

№ 35

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Р. Т. Сарсенов – в то время преподаватель Философско-экономического факультета КазГУ.

2. Кто такая Г. П. Белькова, не помню.

3. М. Л. Злётина – талантливый украинский философ.

№ 36

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. По договорённости с Г. С. Батищевым, который в это время был очень загружен работой в своём Институте, я для готовящейся к изданию книги «Философия. Мировоззрение. Практика» (см. Примеч. № 2 к следующему Письму) синтезировал его статью «Целостность культуры и бесконечное мировоззренческое становление человека» (Мировоззрение: опыт теоретического анализа. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции «Формирование научного мировоззрения – основа коммунистического воспитания». Москва, 17 – 18 апреля 1984 г. М.: ИФ АН СССР, 1985. С. 65 – 72) и фрагмент статьи «Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма)» (Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 1983). Текст был послан Г. С. Батищеву и он его одобрил, уточнив название.

№ 37

Текст написан от руки на почтовой карточке.

1. Г. Г. Соловьёва – сотрудник Института философии и права АН КазССР (ныне – Институт философии, политологии и религиоведения МОН РК).

2. См.: Философия. Мировоззрение. Практика. Алма-Ата: Наука, 1987. Здесь опубликована статья Г. С. Батищева «Бесконечное мировоззренческое становление человека» (С. 69 – 79), о которой шла речь в предыдущем Письме и в Примечании к нему.

3. Скорее всего, это описка: никакой «Диалогике» в Алма-Ате не только не выходило, но и не готовилось. Речь у Г. С. Батищева, как я понимаю, идёт о втором томе «Диалектической логики» (см.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата: Наука, 1987). Однако упоминаемых им ниже авторов в данном томе нет.

4. В тексте описка: написано «Сулейменов». Ф. М. Сулейманов – в то время сотрудник Института философии и права АН КазССР (ныне – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК).

5. Н. В. Гусева – казахстанский философ; проживает и работает в г. Усть-Каменогорске.

6. См.: Батищев Г. С. Социальные связи человека в культуре // Культура, человек и картина мира. М.: Наука, 1987. С. 90 – 135. Статья представляет собой фрагмент пятой главы монографии «Введение в диалектику творчества» (см.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 298 – 343).

7. Речь идёт о моих текстах в «Диалектической логике» (см.: Диалектическая логика. Общие проблемы. Категории сферы непосредственно. Алма-Ата: Наука, 1986; Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата: Наука, 1987), в которых я, цитируя «Диалектику творчества» Г. С. Батищева не указывал на то, что она депонирована и соответственно не указывал её реквизиты.

8. О каком тексте идёт речь, адресат не помнит.

№ 38

Дата написания не установлена. Текст написан от руки на внутренней левой стороне вдвое сложенного листа формата А – 4.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 20 ғылым докторы мен 8 ғылым кандидаты, 4 PhD докторы, 12 PhD докторанты, 5 магистрант ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады (Институт қабырғасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУмен бірлесе отырып «Ғылым Ордасы» негізінде ғылыми-зерттеу институттардың ғылыми кадрларды даярлау бойынша ғылым мен білімнің бірігуі жобасы аясында 5 PhD докторант пен 5 магистрант білім алуда).

Институт Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің ғылыми зерттеулерді гранттық қаржыландыру шеңберінде «Еліміздің зияткерлік әлеуеті» басымдылығы аясындағы 24 ғылыми-зерттеу жобалары бойынша (2012–2014 жж.) жұмысын бітірді. Қазіргі уақытта аталған басымдық бойынша 5 ғылыми-зерттеу жобасы орындалуда (2015–2017 жж.). Сондай-ақ «Халық тарих толқынында» бағдарламасы ауқымында Институт келесі бағыттар бойынша зерттеулер жүргізуде: «Қазақтардың рухани әлемі: әл-Фарабиден Абайға дейін» жобасы (2014–2016 жж.); «Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлі: дәстүрлер мен қазіргі заман» ғылыми бағдарламасы (2014–2016 жж.); «Қазіргі Қазақстан аймағындағы дін тарихы» және «Қазіргі Қазақстан аймағындағы ислам мәдениетінің тарихы» бөлімдері бойынша нақты тарихи кезеңдерге сәйкес оқулықтар мен оқу бағдарламаларын жасау (2014–2015 жж.). Институт «Қазақстан-2050» Стратегиясын» ғылыми сүйемелдеу жөніндегі ҚР Президенті Әкімшілігінің зерттеулердің Тақырыптық жоспарын жүзеге асыру бойынша «Тәуелсіз Қазақстанның құндылықтары және идеалдары» атты бағдарламасына жетекшілік етуде.

Институт негізінде Қазақстан халқы Ассамблеясының Алматы қ. бойынша Ғылыми-сараптамалық тобы қызметін атқыруда, сонымен

бірге Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрлігі Дін істері комитеті жанындағы Консультациялық-сараптамалық кеңестің отырыстары өткізіледі.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

«Мәдени мұра» бағдарламасының бойынша Институт «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұрасын» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) басып шығарды. «Ғылыми қазына» пәнаралық ғылыми бағдарламасы аясында (2012–2014 жж.) «Қазіргі Қазақстандағы идеологиялық концептілерді конструкциялау» бағыты бойынша 18 монография жарық көрді. 2013 жылы Институт жаңа саяси терминологияның қазіргі сөздігі – «Қазақстан – 2050 Стратегиясы» Терминологиялық анықтамалығын дайындауға белсенді қатысты.

ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар (www.iph.kz).

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларусьтің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ және т. б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен ғылыми-зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми түрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010,
Алматы, Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

**Информация
об Институте философии, политологии и религиоведения
Комитета науки Министерства образования и науки
Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства РК он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов и 8 кандидатов наук, 4 доктора PhD, 12 докторантов PhD, 5 магистрантов (в рамках проекта интеграции науки и образования по подготовке научных кадров научно-исследовательскими институтами совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» обучаются 5 докторантов PhD и 5 магистрантов).

Институтом завершена работа по 24 научно-исследовательским проектам в рамках грантового финансирования научных исследований Министерства образования и науки Республики Казахстан по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» (2012–2014 гг.). По данному приоритету в настоящее время выполняются 5 научно-исследовательских проекта (2015–2017 гг.). Также в рамках программы «Народ в потоке истории» Институт проводит исследования по следующим направлениям: проект «Духовный мир казахов: от аль-Фараби до Абая» (2014–2016 гг.); научная программа «Роль религии в историческом и духовно-культурном развитии Казахстана: традиции и современность» (2014–2016 гг.); разработка новых учебников и учебных программ по разделам «История исламской культуры на территории современного Казахстана в соответствии с конкретными историческими периодами» (2014–2015 гг.). Институт осуществляет руководство программой «Ценности и идеалы независимого Казахстана» по реализации Тематического плана исследований Администрации Президента РК по научному сопровождению «Стратегии «Казахстан-2050».

На базе Института функционирует Научно-экспертная группа Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы, а также проводятся заседания Консультативно-экспертного совета Комитета по делам религий Министерства культуры и спорта Республики Казахстан.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

По программе «Культурное наследие» Институтом изданы собрания сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), «Философское наследие казахского народа» (20 томов). В рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына» (2012–2014 гг.) по направлению «Конструирование идеологических концептов в современном Казахстане» было опубликовано 18 монографий. В 2013 году Институт принял активное участие в подготовке современного словаря новой политической терминологии – Терминологический справочник «Стратегия «Казахстан-2050».

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом (www.iph.kz) на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные «площадки», в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и научно-исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010,
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of the Institute for Philosophy and Law which established in 1958, that renamed to the Institute for Philosophy in 1991. By the Kazakhstan Government's resolution, the Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Sciences and Religious Studies in 31 May 2012.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting the philosophical view of the world, philosophical-methodological, political, religious studies and sociological studies aimed at social-cultural and sociopolitical development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, developing its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Sciences and Religious Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has three key directions that define its structure: philosophy, political sciences and religious studies. Currently, scientific projects are conducted by 1 academician, 2 correspondent members of the National Academy of Sciences of RK, 20 doctors of science, 8 candidates of science, 4 PhD doctors in Political Sciences, 12 PhD candidates, 5 undergraduates (5 PhD of them are going to defend the dissertations, and also 5 undergraduates study on the basis of the institutes of «Gylym Ordasy» along with al-Farabi Kazakh National University.

The Institute successfully conducted 24 research projects within financing grants for 2012–2014 by Ministry of education and science on a priority of «Intellectual potential of the country». This priority has its continuous in 5 projects (2015–2017). Also in the framework of «The people in the flow of History» Institute conducts research in the following areas of the project spiritual life of Kazakhstan: tradition and modernity from al-Farabi to Abai (2014–2016) research program «The role of religion in the historical, spiritual and cultural development of Kazakhstan: Tradition and Modernity» (2014–2016), preparation of textbooks on «The history of religions in present Kazakhstan» and «The history of Islamic culture on the territory of present Kazakhstan» (2014–2015). Institute also has the program «Values and ideals of independent Kazakhstan» to implement the research plan of the Presidential Administration on scientific support of «Strategy «Kazakhstan-2050».

At the Institute operates the scientific - expert Group of the Assembly of People of Kazakhstan in Almaty, as well as consultative meetings of the Expert Council of the Committee for Religious Affairs under the Ministry of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan are also held.

The researches publish monographs, scientific articles on the issues of politics, science, education, culture, religion Kazakh and world philosophy.

The publications of the Institute are demanded in high – rated publications near and far abroad.

By the program «Cultural Heritage» the Institute published collection of the works titled «East's Aristotle - Al-Farabi» (10 volumes). «World philosophical heritage» (20 volumes) «The philosophical heritage of the Kazakhs» (20 volumes). As part of an interdisciplinary research program «Gylymi Kazyna» (2012–2014) «designing ideological concepts in modern Kazakhstan» were published 18 monographs. In 2013 the Institute took an active part in the preparation of a new vocabulary of modern political terminology - Terminological reference «Strategy «Kazakhstan-2050»».

Institute publishes two journals: «Adam Alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website (www.iph.kz) in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute of Philosophy, Political Sciences and Religious Studies regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, the Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU and others are conducting their research projects and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has provided all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Republic of Kazakhstan, 050010,
Almaty, Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz

Научное издание

ГЕНРИХ СТЕПАНОВИЧ БАТИЩЕВ

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Публикуется в авторской редакции

Компьютерный дизайн и верстка *Г. Нусипова*

Подписано в печать 20.09.2015.

Формат 170x240 1/16

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 55.

Отпечатано в типографии «ИП Волкова Н.А.»

г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1.