

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Алтайская государственная академия образования
имени В.М. Шукшина»



Г. С. Батищев

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Собрание сочинений в 2-х томах

Том 2.

Работы 1980-х годов



Бийск
ФГБОУ ВПО «АГАО»
2015

УДК 101.1
ББК 87+74
Б 28

*Печатается по решению Редакционно-издательского совета
ФГБОУ ВПО «Алтайская государственная академия образования
имени В.М. Шукишина»*

Ответственный редактор
кандидат философских наук А. М. Беспалов

Б 28 Батищев, Г.С.

Философско-педагогические произведения [Текст] : Собрание сочинений в 2 т. / Г.С. Батищев; [сост., вступ. ст., примечания: А.А. Хамидов]. – Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. – ISBN 978-5-85127-855-6
– Т. 2 : Работы 1980-х годов. – 2015. – 602 с.
ISBN 978-5-85127-857-0

В книгу включены важные сочинения известного российского философа Генриха Степановича Батищева (1932–1990). Её ядро составляют работы, посвящённые проблемам философии образования и воспитания. Для того чтобы читателю было легче понять эти работы, в книгу включены и сугубо философские тексты. Знакомство с этими текстами будет способствовать формированию у читателя полноценного диалектически и гуманистически ориентированного мировоззрения.

ISBN 978-5-85127-857-0 (Т. 2)
ISBN 978-5-85127-855-6

*На обложке помещена репродукция картины
Микалоюса Константинаса Чюрлёниса «Сказка II»,
являющаяся средней частью триптиха «Волишебная сказка»*

© Батищев Г. С., 2015
© Хамидов А. А.: составление,
вступительная статья, примечания, 2015
© ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015

СОДЕРЖАНИЕ

1. Непреходящие ценности сокровенного детства	6
2. Диалектические строки	14
3. В атмосфере общения	63
4. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма)	74
5. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма)	84
6. Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач	103
7. Целостность культуры и бесконечное мировоззренческое становление человека	126
8. [Выступление на «круглом столе» по теме «Человек дела и дело человека. Труд и личность в обществе зрелого социализма»]	133
9. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации	139
10. Творчество с собственно философской точки зрения. (К вопросу о созидательном назначении человека во Вселенной)	145
11. Глубинное общение как исток нравственности	154
12. Как возможно адекватное понимание	159
13. Истина и ценности	167
14. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации	170
15. Особенности культуры глубинного общения	194
16. Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном искании	230
17. Ценностные уроки глобально-экологической ситуации (к формированию со-творческого типа личности)	241
18. Выделывание себя в человека	252
19. Верность призванию: в со-творчестве наследуем и в наследовании со-творим	256

20. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов».....	263
21. Человек совершенствующийся.....	274
22. Начинать с себя.....	283
23. Воспитание в общении.....	289
24. Три типа педагогики.....	294
25. Полюсы души.....	302
26. Доверчивость.....	304
27. Щедрость.....	307
28. Радость.....	310
29. Детская любовь.....	313
30. Ступени. Взгляд философа на любовь к детям.....	316
31. Педагогическое понимание.....	319
32. Истина и безусловные ценности. К критике аксиологического антропоцентризма с точки зрения диалектики междусубъектности.....	321
33. «За воспитание, но другоодоминантное».....	328
34. Педагогическое понимание как сотворчество (к философской проблематике нового педагогического мышления).....	335
35. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности.....	346
36. Вступительное слово на защите докторской диссертации.....	388
37. Ценностный потенциал детского личностного мира как креативного и как имманентного «внутреннему человеку».....	396
37. Гармонически-полифоническое воспитание в человеке наследующее-творческого субъекта, верного своему призванию.....	400
38. Педагогическое экспериментирование.....	402
39. Философия как работа человека над самим собой.....	410
40. [Выступление на «круглом столе» «Перестройка и нравственность»].....	416
41. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности.....	422
42. Деятельностный подход в плену субстанциализма.....	432

43. Не деянием одним жив человек.....	437
44. Корни и плоды. Размышление об истоках и условия человеческой плодотворности	445
45. Ценности – больше, чем человеческое	458
46. Истина и ценности. Дух универсальной объективности и дух аксиологического долженствования – объединимы ли они?	461
47. Познание, деятельность, общение.....	473
48. Познание и творчество	491
49. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина)	527
50. Мировоззренческие предпосылки и смысл проблематики отчуждения	552
51. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением....	562
Примечания	580

НЕПРЕХОДЯЩИЕ ЦЕННОСТИ СОКРОВЕННОГО ДЕТСТВА

Совершенно особенное, ничем не восполнимое и незаменимое значение для диалектики творчества имеют история и внутренняя логика духовного развития ребёнка. Недаром издревле считается, что человек в моменты наивысшего подъёма и расцвета своих созидательных сил бывает лишь настолько творчески одарённым субъектом, сколько в нём, в недрах его души сохранилось живительных начал детства. В современном обыденном рассудке, к сожалению, преобладает представление о детстве как о беспомощном и неполноценном состоянии, смысл и цель которого внешни ему и негативны для него: оно – всего лишь подготовка к последующим периодам, всего лишь *средство*, подлежащее полному отбрасыванию после его использования. Это представление дополняется порой столь же ложной сентиментальной восторженностью по отношению к внешне очевидным проявлениям ребёнка и к его слабостям, в действительности заслуживающим лишь преодоления. Нынешнее парадигмально обычное педагогическое мышление остаётся лишённым решающего «ключа» к миру детства, ибо имеет дело скорее не с самим по себе этим миром, а лишь с неадекватным переводом его на язык иных периодов и с разными редуционистскими экстраполяциями – даже при настойчивом признании его специфики. Именно из-за того, что детство кажется чрезвычайно близким и легко доступным для вторжения в него, на деле оно по-прежнему есть слабо разведанная страна. Эта страна будет до тех пор неведомой землёй, о которой повествуют нам лишь педагогические гении и подвижники, пока сохранится высокомерное неуважение к ребёнку и неготовность черпать из его внутренней, сокровенной жизни нечто непреходяще ценное. В это глубинное детство нельзя вторгнуться с готовыми мерилami «зрелости», к нему можно лишь приобщиться благодаря и в меру *самокритичности* и по логике *взаимности* с ним.

Когда пытаются увековечить преходящие слабости детства и прежде всего – узость сферы ответственности, тогда получают лишь оправдание наивной ребячливости и жалкой инфантиль-

ности. Когда же отталкивают от себя ценности детского мира и отрицают его достоинства, тогда практически-действенно губят в себе истоки творческого отношения к миру и к себе самим. Мир ребёнка раскрыт только тому, кто полон решимости всей душой пить из этого истока творчества.

Великие путешественники в страну детства – Я. А. Коменский и К. Д. Ушинский, Януш Корчак и В. А. Сухомлинский¹ явили нам примеры бескорыстного и в высшей степени бережного прикосновения к миру ребёнка, примеры самоотверженного *служения детству*. Именно благодаря этому они указали нам такой путь, ведущий к тайнам детской души, который вместе с тем даёт несравненно важные ориентиры для поисков в диалектике творчества.

По-иному, но не с меньшей убедительностью, приходят к раскрытию достоинств сокровенного детства гении искусства. Чем духовно выше восходят они, созидая свои произведения, тем зорче видят в жизни ребёнка то незавершённое, подлинно абсолютное становление, то «вечное детство», которое есть «залог истинного бытия» человеческого, рождающегося

в пространстве между миром и игрушкой,
на месте том, что с самого начала
отведено для чистого свершенья...

Кто теряет дары этого «вечного детства» и в ком инерция подменяет их прочно окончательными, непроблематизируемыми мерилami, тот уже не в состоянии воспринимать живых ритмов диалектического становления вне себя

и в нём самом рождающихся ликов, –
тот конченный, тот старый человек.
И день его – зиянье пустоты,

¹ Из сочинений этих авторов наиболее ценны следующие: *Коменский Я. А.* Избранные произведения. В 2-х т. М., 1982; *Ушинский К. Д.* Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 6. М.; Л., 1950. С. 250 и далее (критика метода наград и наказаний); *Корчак Я.* Как любить ребёнка. М., 1980 (все предыдущие издания неполные); *Сухомлинский В. А.* Потребность человека в человеке. М., 1977 и 1981 (кратчайшая и лучшая из всех многочисленных публикаций этого автора).

и ложью всё к нему обращено.
...И будто камень – ты,
его влекущий медленно на дно¹.

Педагоги, поэты, светочи нравственной культуры – каждый по-своему открывает или угадывает те непреходящие ценности, которыми детство может одухотворять всю человеческую жизнь². Каковы же эти ценности?

Во-первых, способность «озадачиваться», удивляться миру во всей его неисчерпаемой таинственности, загадочности, *проблемности*. Это – безыскусное искусство встречать в каждое мгновение каждый наималейший факт, знакомый и незнакомый, и всю Вселенную во всей её беспредельной диалектике – *как бы впервые*. Это – искусство гасить и аннулировать инерцию прошлых встреч с миром и жить, как бы рождаясь вновь и вновь перед лицом неожиданной и негаданной действительности. Таково видение мира *свежим глазом*, или состояние абсолютного нескухания, состояние раскрытой настежь чуткой восприимчивости к каждому из доступных фактов и событий, жажда незамутнённого, чистого своеобразия. Вместе с тем это – безграничная отзывчивость на все доступные зовы, на все притяжения, идущие от мира, это ранимость сердца всеми внятными ему противоречиями, дисгармониями, несоответствиями... Всякое событие предстаёт обнажённо как проникнутое «озадачивающим» характером, и весь мир – как построенный из задач и загадок в их неисчерпаемой многословности и богатстве – в нём нет ничего прочно нейтрального, всё в нём беспокоит и волнует, тревожит и будоражит, но не угнетающе и отталкивающе, а радостно и маняще...

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 424, 292, 243.

² «Это представляется мне чудом: я знаю, что ребёнок продолжает существовать в нас, что он всё время работает, что всё, касающееся творчества, непосредственно его затрагивает. Нет, это не способ самозащиты, это творческая энергия...» (*Бергман, Ингмар*. Искусство – реальное чудо // Литературная газета. 1978. № 3. 18 января). В тех сравнительно редких случаях, когда этот сокрытый под наследованиями взрослого опыта «внутренний ребёнок» не подавлен, а смело выявляет себя через творческое видение мира, – тогда для человека *всё* в мире радостно-удивительно и, несмотря на горести, *всё вокруг есть прекрасное «чудо»* (об исторических аналогах этого см.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 398).

Нередко сильно преувеличивают обусловленность детской способности видеть мир как бы впервые и не налагать на него готовой сети категорий, готовых мерил и оценок, готовых решений, взятых из прошлого опыта по инерции, – тем, что этот опыт просто-напросто беден. Самые крайние толкователи объявляют ребёнка и вовсе «чистой доской». Так мир детства оказывается ложно понятым из-за смешения опыта виртуального и опыта актуализированного, или из-за редукции первого к последнему. Действительная же суть дела вовсе не в бедности опыта (ибо и бедный опыт может быть жёстким и замкнутым), а в *разомкнутости и безынертности*. По достоинству оценивать непреходящее значение детской способности встречать мир как бы впервые мы научаемся только тогда, когда радикально отказываемся верить в то, что вместе с накоплением всё более богатого опыта всегда и неизбежно должно происходить также и ужесточение его инертности, его самодовления внутри себя. Научаемся – тогда, когда мы сами неустанно вырабатываем в себе умение соединять *максимальную опытность*, включая и концептуальную оформленность восприятия, с этой детской способностью к безынертному видению мира *свежим глазом*, или как бы впервые. И только тогда мы справедливы и к ребёнку. За ребяческой неискущённостью и неопытностью в актуальных отношениях мы можем тогда видеть живую *искру мудрой готовности «озадачиваться»*.

Во-вторых, способность к радикальному, всезахватывающему *самообновлению* – не только на периферии своего существа, но и в самом внутреннем Я, способность обретать отличное от прежнего, *иное Я*, причём без боязни раствориться и исчезнуть в новизне, в процессе становления иным. Это означает умение не только откликаться на всю полноту и уникальную «свежесть» встретившейся ситуации-задачи, но и столь же непринуждённо отдаваться ей всею полнотой возможностей своей души, всем своим существом без остатка, щедро и преданно. Умение в этой самозабвенной самоотдаче обретать себя лучшего, с новым, более богатым и совершенным Я. Такое глубинно обновляющее самообретение предполагает в свою очередь безбоязненную раскрытость навстречу всем возможным и ожидаемым в мире *истокам*, которые могли бы питать этот процесс, а стало быть,

таить в себе далеко не только нечто пригодное быть объектом-средством и вооружением... Это – молчаливое и бесхитростное *онтологическое доверие* к потенциам окружающего мира, доверие к беспредельной объективной диалектике, к виртуальным богатствам Вселенной. Это – предрасположенность встретить и открыть столь высоко достойное содержание, что оно окажется *более достойным* стать средоточием собственного Я, нежели всё то, что было в прежнем собственном Я. Таково видение мира *бесстрашными и доверчиво-добрыми глазами*.

Тот, кто вырабатывает в себе умение проблематизировать не только мир перед собой и вокруг себя, но равно и самого себя перед лицом мира, тот по справедливости оценит и эту глубинную черту детского мироотношения как непреходяще важную для себя. Было бы губительным заблуждением усматривать в детской доверчивости *только* следствие малости отрицательного опыта, опыта столкновения с непосильными трудностями и трагическими ситуациями. Онтологическое доверие к беспредельной диалектике как к неисчерпаемому истоку человеческого становления есть то, что из детски-бесхитростной и незапуганной доброты вырастает в мудрое бесстрашие тогда и только тогда, когда мы проносим его сквозь все ужасы испытаний, страданий и падений, и утверждаем его вопреки им. Это – доверие не в ослеплении, а при *максимальной* зоркости и памяти ко всему тяжкому, мучительно трудному и угрожающему нам. Тогда отрицательный опыт даже нужен – как то, что закаляет в нас эту непреходящую ценность.

В-третьих, *общительность*, или жизнь во взаимности с другими и в глубинной со-причастности другим, а через них и в их лице – во взаимности и со-причастности всему сущему на свете. Это проявляется и осуществляется как естественное неумение жить иначе, нежели непрестанно подтверждая либо придавая общность всему своему существу и, в особенности, всему самому дорогому, с чем срослась воедино и отождествилась душа, – с другими, с тем, кто достоин быть здесь и теперь явленным и уникальным представителем и непосредственным живым средоточием всего остального мира. Ближний и сугубо *своей Другой* здесь выступает как олицетворение, хотя и не монополюбно-исключи-

тельное, той *субъектности* вообще, лишь по отношению к которой и во внутренней всепроникающей соотнесённости с которой действительно человеческое живое Я. Лишь благодаря этому и после этого ближний Другой может конкретизироваться как один из родителей, или брат, или настоящий друг, а вернее сказать – *друг-родитель, друг-брат* и т. п. (ибо, как известно, родственники нередко бывают вовсе не друзьями). Такая, подлинная, общительность включает в себя одновременно и полноту искренней, безусловно открытой адресованности жизни – своему Другому, и способность *внутри* своей собственной жизни уделять щедро и без опаски достаточно *места и времени*, действий и состояний, мыслей и чувств, мерил и ценностей не своих собственных, а именно тех, которые присущи Другому. Это значит – *жить* также и по логике Другого, нисколько не боясь утратить в этой самоотдаче своё собственное Я, не отгораживая, не защищая *своё* от *иного*, но гармонизируя их и посвящая *своё* – *иному*. Это – как бы приношение своего существа Другому и гостеприимное предоставление ему своих собственных поступков, так, чтобы Другой находил в них своё собственное самоосуществление и претворение своих мерил и ценностей¹.

Само собой понятно, что *общение* здесь берётся отнюдь не в том значении этого термина, в каком оно фигурирует в обыденном рассудке. Это вовсе не те поверхностные соприкосновения («контакты»), которые возможны и между лишёнными внутренней общности «сторонами», не обмен лишь частичными проявлениями жизни, прикрывающими собой отсутствие глубинной вза-

¹ До какой степени *приятие* Другого в свою жизнь может быть предано забвению и подменено *активным вкладыванием* себя в других («полаганием своего бытия в других»), видно из следующего риторического вопрошания: «Не в том ли состоит подлинная внутренняя цель *общения* человека с окружающими его людьми, что он стремится приобрести воё инобытие в других людях, свою запечатлённость и “вторую жизнь” в них?» (Петровский В. А. К пониманию личности в психологии // Вопросы психологии. 1981. № 2. С. 45). Когда человек стремится продлить себя в других *ради самогo себя*, а не ради других, по *своей*, а не по их инициативе и не по праву, свободно дарованному другими, тогда разрушается самая атмосфера действительной общительности. Активность самопродлвателя есть вытеснение других. Пассивность же есть самоустранение из взаимности. Только по ту сторону их, вместе взятых, по ту сторону их противоположности может начинаться настоящее общение.

имности и со-причастности. Это – вновь и вновь восстанавливаемая и непрестанно становящаяся *общность самогó бытия*, или общительное бытие. Такое общение – не прикладное, не функциональное или ролевое, а имеющее «своей целью опять-таки общение»¹. Если предположить сохранимость такого, целостно-глубинного общения во «взрослом» мире, то и сама деятельность человека выступает как *работа общительности*: её осуществление «было бы для каждого из нас в равной мере тем зеркалом, из которого навстречу друг другу светили бы наши сущности»².

В атмосфере всё более и более трудной работы человека над обретением способности к глубинной общительности (культуры универсального общения) делается понятнее и то, насколько детская чистая взаимность жизни с другими и щедрая самоотдача не сводятся к проходящим ранневозрастным чертам. Опасно было бы не видеть в ней также и конституирующих начал всей человеческой творческой духовности.

Однако контрастнее всего непреходящие ценности детства проступают тогда, когда они в максимальной степени подвергаются отрицанию и забвению (под наслоениями «зрелого» огрубления и «цивилизованной» захламлённости души). Тогда на место бескорыстной чуткости ко всем зовам и притяжениям, ко всем «магнитным полям» бесчисленных задач приходит корыстно-заинтересованная избирательность. Мелодические языки мира глухнут и краски блекнут для восприятия, делающегося всё более *скучным*, ибо окна души всё гуще зарастают шорами безразличия ко всему, что не сулит подкупить и прельстить гедонистически, утилитарно или вооружая утверждение самости. Так на место видения бесстрашного приходит боящееся за себя, а на место доверчиво-доброго – *снижающее*, чурающееся всего насыщенного высокими смыслами, инстинктивно-упростительское, озабоченное защитой своей ограниченности, своих *привычек*, своего постоянства. Способность видеть мир полицентрично гла-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. С. 136.

² Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). Abt. I. Bd. 3. S. 547. Ср. в имеющемся русском переводе: «...было бы в такой же мере и зеркалом, отражающим нашу сущность» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. С. 36). См.: Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 101. Сноска 41.

зами других и согласно мерилам других – вытесняется утверждением лишь собственной, неподвижной *точки* зрения и оценивания, т. е. видением с позиции охранительного *своецентризма* и *своемерия*. Это крайность, но это именно такая крайность, которая позволяет лучше и зорче разглядеть её противоположность.

Диалектика творчества призвана быть наследницей непреходящих ценностей детства в максимально удалённых от этого нежного возраста, трудных и суровых условиях.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ СТРОКИ

СЕРИЯ А

Будь искателем:
Разыскивай Путь
И себя – в Путничестве¹⁾.

1. Счастлив

Счастлив – кто не жаждет счастья
только себе или только своим,
но кто приемлет несчастье многих других
за свое собственное.

Счастлив – кто ищет себя лучшего:
достойного обрести *со-частие* с другими
и быть всегда глубоко *сопричастным* им
в пробуждении и восхождении каждого.

Счастлив – кто снова и снова несчастлив
из-за несовершенства и недостойнства *своего*
и кто всегда готов пожертвовать тем,
что кажется ему собственным счастьем,
пожертвовать ради того, что превыше него:
ради раскаяния в своем несовершенстве
и ради всежизненной работы *Служения*
в посвящённости совершенствованию всех.

2. Могуществен

Могуществен – кто не жаждет для себя сил
и способностей возможно бóльших,
дабы обрести превосходство над другими,
и кто себя не защищает от *инаковости*,
но кто бесстрашно и доверчиво открыт
всему беспредельному Универсуму.

Могуществен – кто себя не навязывает другим
и не старается себя утвердить среди них
ни трудами своими, ни своею правотою,
кто не стремится *изменять мир лишь по-своему* –
налагая на всё печать своемерия,
но кто подаёт ненавязчивый пример
служения совершенствованию всех других
и смело идёт навстречу каждому из них
и не боится принять всю инаковость
их своеобразных устремлений
и кто не ожидает себе никакого возмещения
за неограниченную щедрость свою
ни силами, ни преимуществами, ни наградами.

Могуществен – кто не боится явить свою немощь,
кто твёрд и суров к самому себе,
кто *побеждает себя недостойного,*
кто *достоинство измеряет отнюдь не силами,*
но ценностями, которые свято чтимы,
кто живёт в том, что безусловно
превыше
пересиливания
одних другими и отстаивания каждым *своего*,
кто всегда готов и не применять *свои* силы
и не оказывать именно *своего* влияния.
Ибо истинных и лучших побед он ожидает
от начинаний бесстрашной самокритики,
от притяжения бремени задач и вины на себя
и от воздержания великодушного.

3. Радостен

Радостен – кто чужд удовольствию,
ибо удовольствие присвоает и потребляет,
а радость щедро излучает
и близким и дальним, и своим и инаковым.

Удовольствие замыкает и мельчит,
подкупает и усыпляет, пьянит и пленит.
Радость же раскрывает и поднимает выше,
пробуждает ко всё большему отрезвлению,
к неподкупному самообладанию
и ко *взаимному* бытию каждого – каждому.
Удовольствие всегда своемерно:
оно относится к миру сквозь *свой интерес*.
Радость же ничего не переиначивает,
а отвечает на зов притяжения *инакового*.
Удовольствие тщится остановить мгновение
и всё заточить в своё здесь-и-теперь, –
так пленённый удовольствием променивает
непреходящее Вечное – на тленное.
Радость же подьмет навстречу свету,
и радующийся *всего себя* устремляет
не к интересному, а к *притягательному*,
к животворным ценностям Беспредельности²⁾.

Радостен – кто сострадает другим,
кто чужд и ропоту, и безнадежности уныния.
Ибо всякий ропчущий и мятежный
лишь перелагает бремя задач и вины
с себя – на другого,
со своих – на чужих
и отрекается от своего призвания-долга
и наполняет себя
разрушительными
отрицаниями
к другим, не признанным за своих,
но тем самым также и к самому себе.
Ибо слепо поддавшийся чужим горестям
заражается ими и удваивает их в себе
и отягощает их своим унынием губительным.
Сострадание же – лечит:
оно высвечивает поучительный *смысл*
всякой неудачи и боли, всякой беды и горя

и постигает ответственность и вину,
чтобы помочь принять её на себя и победить
надеждой и доверием, верностью и жертвой.

Радостен – кто всегда скорбит о зле,
кто улыбкой духа преодолагает печальное,
кто равно чужд и брезгливому отстранению,
и воинственной мстительности.

Ибо только сострадающая радость
искусна побеждать зло, не заражаясь от него.

Те же, кто, ужасаясь пагубному,
бегут прочь от трудностей в безучастие,
тем самым потворствуют злодейству
или хотя бы пассивно поощряют его,
а поэтому готовят гибель также и себе.

Те же, кто в кипении ненависти к врагам
жаждут совершить суд и отмщение им
и всё больше отдаются карательству,
тем самым *уподобляются врагам* своим;
всё обращая в *средства* для *своей* победы,
они утрачивают всякие ценности;
а если даже и одолевают врагов своих,
то и самое торжество своё обрекают
на бессмысленную превратность,
и переносят карающую энергию

ожесточения

на кого-то среди самих себя.

Но кто радостно берёт на себя бремя чужого
и посильно приемлет злодеяние чужого
за свою собственную боль, тот лечит его и исцеляет.

4. Прогрессивен

Прогрессивен – не тот, кто рвётся вперёд,
и дерзко погребает Былое позади себя,
и самоуверенно несёт миру *своё мерило*,
зная заранее всеобщий критерий прогресса

и кто тщится заточить себя и других
в инертное продление прошедших событий,
но тот, кто радостно *ожидает неожиданного*
и весь живёт в непрерывном *встречании*
с Грядущим неиспытанным и таинственным.
Ибо Грядущее для него больше будущего,
и Былое – больше прошлого,
и всех их пронизывает собою и объёмлет
всегда *в себе самом* иное Вечное.

Прогрессивен – не тот, кто смеет измерять
любое сложное – мериллом простого,
развитое – неразвитым, тонкое – грубым,
творческое – нетворческим,
духовное – бездуховным,
тайное или инаковое – явным для себя,
совершенное – несовершенным,
высшее – низшим,
абсолютное – относительным;
ибо истинное живое восхождение,
в каждом шаге преодолевающее самоё себя,
он подменяет линейным самопродлением;
но тот, кто вновь и вновь открывает
всё более и более высокие мерила
и жизнь свою обратил в восходящее Служение –
в совершенствование, посвящённое Высшему.
И ты приобщаешься к Нему шаг за шагом
как ко всё более и более Высокому,
если можешь жить всегда во *встречании*
и никогда не завершимом *Путничестве*.

Прогрессивен – не тот, кто печётся о себе:
о своей передовитости и своём праве на неё,
дабы обогнать других и всяких инаковых
и утвердиться выше всех – в центре мира,
и не тот, кто притязает перераспределить
всемирное богатство возможностей развития

в пользу себе или своим, в ущерб инаковым,
но тот, кто весь в восходящем созидании
и созидательную жизнь свою адресует
всему Беспредельному Универсуму,
без всяких своемерных предпочтений,
без присвоительства и исключительности,
кто ежечасною работою жизни своей
всё полнее открывает и претворяет
своё универсальное созидательное призвание.
Так будь же не своемером, но *Путником!*

5. *Свободен*

Свободен – не беглец от несвободы,
не отрицатель-нигилист, рвущийся прочь
из мира законов, из царства необходимостей,
дабы порвать все узы и сломать все грани
и отрешиться от начальных условий бытия
и избежать объективно-обязательной логики;
ибо всякий уход и мятеж разрушителен,
а разрушительство ещё ниже разрушаемого;
не беглец от долга и ответственности,
и не эмансипатор – герой своеволия,
навязывающий миру нагромождение своих химер,
но тот, кто до конца терпеливо *ученичествует*
во Вселенской Школе Объективности,
в школе обязательности всему сущему,
каково оно есть само по себе,
в школе терпения, верности и мужества
хотя бы на уровне законов вещей.

Свободен – не обитатель мира вещей,
зачочивший себя среди безличных стихий –
в мёртвом Порядке бессубъектности,
не блюститель лишь логики необходимостей,
не фаталист и квиетист, влекомый *судьбою,* –
ибо исполнить все требования законов

возможно было бы и *без свободы*, –
и не иждевенец-утилизатор,
присвояющий себе потенции чужой свободы
как вольности для себя – против других,
но только обитатель *мира культуры*,
непрестанно его наследующий
и столь же непрестанно его созидающий
и в нём – свободу *как взаимную с другими*:
свободное совершенствование *каждого*
есть не только условие,
но радостный смысл свободы всех.
Открыть во глубине себя и в других
это более высокое царство Свободы
невозможно в пределах мира законов.
Но можно и должно открывать это Царство,
всё более подчиняя соблюдение
необходимостей
святым ценностям, чтимым превыше законов.

Свободен – кто радостно приемлет всё,
приемлет таким, каково оно есть,
без тени личного или группового своемерия:
ничего не предпочитая и не выбирая,
не исправляя и не подкрашивая,
приемлет даже самое неприемлемое и злое,
всё горе и все язвы больной планеты,
приемлет *этически-объективно*, смиренно,
но лишь ради того, чтобы, ничуть не пленяясь,
быть предельно строго верным
заставаемым *исходным условиям* жизнедеяния
и прозреть в бытии его кардинальную неполноту,
его неокончателность и незавершённость
и принять его как *Великую Книгу Задач*:
как смысловую иерархию
загадочных ситуаций –
и на каждый час, и на всю жизнь, и поверх неё,
зовущих к творческим решениям-поступкам.

Однако в этой Великой Книге Задач
 всегда неповторимо сплетены друг с другом
 задачи тебе посильные и непосильные.
 И только находя каждый раз границу
 между тем, что изменить ты *не можешь*
 и тем, что *можешь и даже должен*
 согласно твоему универсальному призванию,
 только созидательно преодолевая свое рабство,
 только *одаряя свободу* несвободное бытие,
 только через самую полную бесхитрость,
 через честное решение всежизненных
 трудностей
 в ежесекундной работе всех твоих сил
 ты встречаешься и с Царством Свободы,
 и всё более достойно приобщаешься к Нему,
 существу
 в Диалектике
 Беспредельности.

6. Ответствен

Ответствен – кто всегда за себя в ответе,
 ибо живёт постоянно *изнутри себя*,
 а не в ответах-реакциях на толчки извне,
 кто следит за мерой своего самообладания
 и принимает решения только по совести,
 и лишь себя же винит за заслуженную судьбу.
 Так каждый миг поступать ты стараешься
 под светом чтимых тобою святых ценностей
 всегда и неподкупно и бесстрашно:
 не вынуждаемый ни выгодами, ни невыгодами,
 ни пряником наград, ни кнутом наказаний,
 ибо ценности –
 превыше всех наказаний и угроз.
 Но ответствен ты одновременно двояко:
 за меру *твоей верности* твоим ценностям,
 и за меру *верности твоего их притяжения* –

за истинность их образа-понятия в тебе.
Истинен же их образ только тогда,
когда ты приемлешь их как *узы взаимности*,
узы сопричастности между тобою и другими
и всею объемлющей нас и неисчерпаемой
Беспредельной
Диалектикой
Универсума.

Истинен их образ, только если
ты приемлешь их как не зависимые
от того, что они – также и твои,
не зависимые от твоего выбора их и притягивания.
Истинен их образ, только если
он становится в тебе *всё более* истинен,
а для этого должны гармонично соединиться
твои усилия к углублённому постижению
и приносимые тебе новые дарования.
Никто не может быть собственником
или хотя бы достаточным носителем
объективных ценностей Универсума:
ценности неприсвоимы.

И возрастающее приобщение к ним каждого
возможно не иначе, как в глубинном *Общении* –
в общении, не имеющем границ и пределов.

Ответствен – кто во всём воздержан,
кто всегда хранит в неприкосновенности
самостоятельность каждого другого
и *его* собственный жизненный опыт –
поучительный опыт утрат и обретений,
постыдных падений и достойных подъёмов,
горестных разочарований
и животворящих приобщений,
и меру зрелости души и духа каждого,
и меру внятности ему собственной совести,
кто искусен блюсти и терпеливо оберегать
свободу и ответственность каждого другого
на неповторимом пути *его* восхождения.

Ответствен – кто до конца благодарен
и ради этого неукоснительно самокритичен
и сдержан даже в приятии ответственности;
кто ни в чём никогда не возносится
и не воздвигает себя ни над каким бытием
и ни над какими иными субъектами,
и не притязает на исключительное право
быть хозяином Вселенской кладовой,
и не ставит себя либо своих в *Центр* мира;
кто не жаждет по-больше получить себе
полезностей или сил-способностей,
и не жаден к превосходству над другими
и ревниво не состязается с ними,
но кто весь устремлён
созидать и давать –
давать то, что заслужило бы приятия,
и кто до конца посвятил себя Служению,
постоянно проверяемому и углубляемому
через глубинное Высшее Общение.
Только тогда ты станешь истинно ответствен,
когда всю жизнь свою, явную и сокровенную,
ты сделаешь *бесконечно благодарным Ответом*
Беспредельной
Диалектике
Универсума³⁾.

7. Причастен совершенствованию

Кто истинно причастен совершенствованию?
Не тот, кто жаждет совершенствовать *себя*
или прежде всего *своих*,
а не чужих-инаковых
и для кого это стремление есть *самоцель*,
а восхождение чужих – вынужденное условие,
полезный фон или подсобное *средство*.
Ибо всякое своемерное предпочтение
и присвоительство исключительных прав

разрушает узы универсальной сопричастности
и умерщвляет самый дух совершенствования –
дух, жизнедательно и свободно дышащий
только по ту сторону корысти и своемерия.
И не тот причастен совершенствованию,
кто дерзко решает восходить *сам*:
лишь по своей, *односторонней* воле
и лишь одними
своими собственными силами –
индивидуальными или коллективными.
Ибо в каждом шаге истинного восхождения
каждый раз взаимно нуждаются друг в друге
и нераздельно-гармонично соединяются вместе
вновь свободно избирающая *воля сердца*
и не менее вновь свободный *дар наследия*
Беспредельной

Диалектики

Универсума.

Истинно же причастен совершенствованию тот,
кто вновь и вновь побеждает самого себя:
всё инертное в себе и всё ущербное,
всякое личное и коллективное своемерие,
кто *каждый миг весь проникнут памятью*
о своём коренном несовершенстве,
но кто никогда в унынии не опустит рук
в нескончаемом *борении* – работе над собою,
ибо винит в несовершенстве лишь самого себя
и свою отдалённость от *Абсолютного Образца*⁴⁾,
сущего в неисчерпаемой Беспредельности,
всегда остро переживает не только как боль,
а и как радость от надежды её превозмогать:
разлучённость рождает встречу;
кто неистощим в своём вечном *искательстве*
и кто всё больше открывает себя *Путничеству*
через суровое отречение от себя негодного,
кто даже в своих падениях
пробуждает в себе новую силу раскаяния

и с возрастающей энергией устремляется
искать своего очищения и преображения
через незавершимую самокритику.

Истинно причастен совершенствованию тот,
кто горит неугасимым жизнетворчеством,
кто всегда верен в себе свету

*Вечного Детства*⁵⁾,

кто вновь и вновь со свежелою душою
вступает в Беспредельный Универсум
и приемлет его как *мир задач, загадок и тайн*,
и каждый свой поступок и замысел,
каждое своё дело и каждое слово,
каждое своё духовно-душевное состояние
ты обратил в *непрестанное решение*
этих всежизненных задач, загадок и тайн,
насколько они входят в твоё призвание.
И ничем конечным ты не удовлетворишься
ни в тебе самóм, ни вне тебя,
и никакое найденное тобою решение-плод
ты не превратишь в нечто недостаточное –
в преграду к большему совершенству,
и ты не утратишь сознание вечной перспективы
и всей громады расстояния ввысь
между любым тобою
и Абсолютным Образцом,
и ты ничем никогда не прельстишься
и ни на что не променяешь возможностей
твоего призвания во встрече с Грядущим.
И ты сам для себя –

живая задача,

которую ты призван ежечасно решать вновь,
ибо каждое твоё благое достижение прежде
для грядущих ступеней окажется негодным,
и ты призван вновь и вновь преодолевать себя
ради новых обогащений твоего предназначения
и неожиданных открытий-даров твоего Путничества.

Истинно причастен совершенствованию тот,
кто восходит к гармонии с Высшими
и всю жизнь свою делает *взаимной* с ними,
без тени ревнивой уязвлённости,
ибо
Их возвышенность неповинна в нашей низости,
Их чистота не делает нас грязнее,
Их истинное богатство ничего не отнимает у нас,
Их тонкие силы не обрекают нас на бессилие,
и Их ненавязчивая помощь отнюдь не заменяет,
а даже и требует предельного усердия нашего,
Их совершенство не заточает нас в убогости,
но являет нам зов и Пример достойнейший
и живое предвосхищение нашего Грядущего
и спасительно драгоценный опыт
борения с собою в задачах Путничества.
Ибо истинно восхождение только во *Взаимности*:
в свободных узах Глубинного Общения
между тобою и другими верными путниками
и всех объёмлющей Беспредельной Диалектикой.
Она-то и есть

Первоисток всех наследий
и столь же бесконечный

*Адресат*⁶⁾

любых устремлений совершенствования верного.
Эту Взаимность и Общность ты претворяешь
как всё более богато одаряемое
и творчески-благодарное *со-работничество*:
истинно наследуешь в со-творчестве,
и в наследовании истинно со-творишь.
И ты всё больше и больше углубляешь
корни своего происхождения из Диалектики,
становишься всё более верным ей
и более достойным Её дитя-наследником,
и становишься всё более ответственным
и адресован Ей в своём со-творчестве.

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 *Неё самой*:
ради *Её Истины*,
 ради *Её Красоты*,
 ради *Её Добра*,
 ради *Её Общительства*.

1986.

СЕРИЯ Б

*Истинное Путничество
В опыте приобщения
К его Адресату⁷⁾*

1. Общителен

Общителен – кто внимателен к другим:
кто живет в *доминантности* на друзей своих
близких и дальних, и незнакомых,
и избранное всежизненное Служение претворяет
в ежечасном *малом* доброделании,
а оно и слагается в добро великое,
кто, в готовности чуткой к зову каждого,
живёт весь в благозабоченных *поступках*
и приносит ненавязчивую помощь и поддержку

и простою пользою, и участливым вниманием,
и озадачивающим духовным устремлением.
Но не тот общителен, кто суетится,
утопая в море житейского самодовления,
кто к себе самому невнимателен и некритичен,
и заполонил своё время и пространство
избыточной *активностью-во-вне*,
как ходячий специалист по чужим делам,
во всё вмешиваясь и о всём критиканствуя,
сам же крутится в автоматизме привычек.
Ибо в плену потока контактов многих
не находится места ни для одного поступка,
совершаемого в полноте взаимообщения:
растущее количество обесценивает качество,
пустые знаки и внешние соприкосновения
подменяют внутреннюю сопричастность,
и в торопливой всезанятости нет времени
для над-временной глубинной встречи.
Только тот поистине общителен,
кто вызывает хотя бы в себе самом
к *максимальной полноте присутствия*
всю доступную ему целостность своего бытия
и мужественно встречается с суровой правдой
всей своей неприкрашенной судьбы-жизни.
Ибо ты, вопреки всем ролевым маскам,
отрёкся от хитрости – способов *казаться*
ради мудрого искусства – просто *быть*,
и способен раскрыться безгранично искренне,
являя себя в полноте бытия:
ведомого себе и неведомого,
и сущего и могущего быггь,
во всё загадочной неисчерпаемости.
Ибо ты встречаешься истинно также и с другими,
если встречаешься *с собою действительным*.

Общителен – кто сопричастен *всем*:
кто видит во всех подобных себе и в инаковых

возможность самому *быть каждым* из них,
в более достойных, высших – себя грядущего,
в падших – укор себе недостойному
и испытывает *общность вины* за всякую негодность,
за беды и горести этого больного мира,
и в каждом шаге жизни исполнен ответственности
за заразительность своих состояний для других;
кто внутри себя не имеет ничего,
что не было бы сопричастным другим:
таков ты весь в твоём становящемся бытии –
сотканный узами *сущностной взаимности*
и открытый к нежданному её расширению,
и ты *доверяешь себя* не лишь ограниченному кругу,
но всем верным Диалектике Универсума:
и меньшим, и бóльшим сколь угодно,
вне мерил исключительности или условности,
и ты не ведаешь никакого *приятельства*,
построенного на удовольствиях и лестности,
на условных узах-сделках и взаимоплениении,
но ведаешь только бескорыстное *братство*
в суровой правде и сострадающей радости –
братство всех, в ком не угасла искра верности
всей Беспредельной Диалектике Универсума.

Общителен – кто искусен уединяться
и находить в тишине чистого безмолвия
вовсе не ниспадение в глухоту самодовления,
вовсе не замыкание в одиноком своемерии
и не саморастворение в бессубъектных стихиях,
но *максимальную и тончайшую внемлемость*
лично глубоко к бытию всех:
братскую родственность со всеми и каждым
и с нездешними, ненынешними, инаковыми, –
единящую поверх всего преходящего:
со-родственность в Первоистоке происхождения,
непрестанно питающем всех дарованиями,
и столь же – в абсолютном Итоге и Адресате,

а тем самым взаимо-бытие перед лицом
всех объемлющей Диалектики Универсума.
И твоя общительность – всё более глубинна
вместе с твоею *доминантностью* на Абсолютном.
Именно эту глубину сопричастности
и безусловной сущностной⁸⁾ взаимности,
эту тайну братской родственности всех
ты и приносишь из тишины Высшего Общения⁹⁾
в звучание твоих ближних здешних встреч.
И тогда каждому уникальному лицу
даруется свет, льющийся не напрасно,
но ради приобщения к Диалектике.
Поистине встречается с любым другим
и даже с самим собою – лишь тот,
кто встречается с Беспредельностью.
И каждое дыхание тогда проникнуто
общительностью безграничной и животворной.

2. *Богат*

Богат – кто не ищет себе обогащения
в сфере полезностей, корыстных интересов,
индивидуальных или групповых или общелюдских,
ибо *всё присвоимое – это мир своемерия,*
иерархия *средств*, органов и сил,
и если эти силы возводятся в самоцель
или хотя бы обретают право и голос,
противящийся *внутри* человека голосу совести,
то человек превращает себя в слугу своих слуг,
в *средство для своих средств,*
и насколько он поработается ими,
настолько они вытесняют из него душу и дух,
и подменяет его личностную жизнь
существованием *псевдо-я;*
но тот богат, кто всё подчинил ценностям,
и никогда не променяет своей верности им
ни на какую, сколь угодно великую пользу,

ни на какую силу или преимущество
и кто посвятил всё преходящее
ценностной устремлённости к Непреходящему,
и кто каждый шаг жизни своей,
каждый помысел и каждое дыхание
сделал устремлёнными к Нему,
а всё инертное в себе, всё своемерное,
всё неустремлённое и косное
считает за чуждое самому же себе истинному –
за то негодное, что требуется преодолеть
ради торжества Непреходящего
и ради бытия в Нём подлинно самим собою.
Богат – не тот, кто устремлён *по-своему*:
кто в устремлённость вносит ограниченность –
ограниченность тем, что однажды избрал
и что превратил в неизменную направленность,
и кто даже видит в этом своё преимущество,
навсегда обеспеченное и гарантированное,
кто мотив накопительства-присвоительства
переносит в над-полезные достояния –
в сферу знания, красоты и добра,
и собирает себе эти достояния
ради своего самовозвышения и восхваления,
самолюбования или самонаслаждения,
кто даже на обретения общительности
смеет налагать печать собственничества,
корыстной избирательности ради своих
и подменяет *общение – разобщением*,
отвергательством инаковых как негодных,
и символы сопричастности всех каждому
извращает в символы нетерпимости,
кто самое совершенствование духовное
тщится присвоить как *монополию своих*;
но только тот богат, кто – всегда *искатель*:
в ком неисчерпаема жажда обогащения
светом вечно обновляемых святых ценностей,
кто приемлет их уже не как отвлечённости,

не только как бесконечно удалённые идеалы,
а и как конкретно олицетворённые,
как претворяемые полнокровно *лично*
во всежизненном опыте несказанно *близких* –
в опыте тех, кого по любви избрал ты
по своему доверию и верности, по надежде
и принял как бесконечно дорогие *авторитеты*
и с кем нераздельна навеки вся твоя жизнь.
Так ты и *искаешь* вместе с ними,
весь общительно открытый неведомому,
ожидая и *открывая всё новые устремлённости*,
так ты наследуешь их и *созидаешь в себе*,
рождая заново и обогащая своё доверие,
свою верность и преданность ценностям
через общение превыше всякого родства.
Этим-то *общением ты и богат более всего*:
оно приносит тебе опыт спасительный –
опыт совершенствования в Путничестве.
И твоё приятие *Других* уже не ограничено
тем, что они – лишь *возможные для тебя*,
когда ты ставишь себя на их место,
согласно мерилу *твоей* устремлённости,
но сам идёшь к ним навстречу открыто –
как *возможный для каждого из них*,
когда бы они поставили себя на твоё место
и принесли с собою свои устремлённости,
и ты измеряешь себя *их* мерилами,
их Примером более Высокого Служения,
большей надёжности, верности и любви.

Богат – в ком уже нет присвояющего *я*,
кто вырвал из себя последний корень
свое-центризма и собственности,
своемерия и предпочтительства –
и личного, и группового, и общелюдского,
кто не только не вторгается в мир вне себя
с притязанием быть Мерилом Всем Вещам,

но и внутри себя даже неявно не имеет
ничего побуждающего к такому притязанию.
Таков ты, дарующий всему встречаемому тобою
наибольшую свободу быть самим собою.
Так ты охраняешь собственное мерило каждого
и сам искусен соблюдать и быть верным
встречаемым тобою инаковым мерилам:

*отрёкшийся от своего,
ты обретаешь всё!*

Так ты обретаешь всё бóльшую приобщённость
к безмерному Сверхбогатству Универсума –
и явленного, и неявленного,
и сущего в бытии, и сущего виртуально,
не исчерпаемого никаким бытием,
к его проникающей и всеобъемлющей
Беспредельной Диалектике.

В ней-то и именно ради Неё ты и богат
взаимным общением со всеми твоими Другими –
с теми, с кем только вместе и через кого
ты становишься Её со-работником,
Её всё более верным со-творцом.

3. Верен

Верен истине – не тот, кто верен ей
как однозначной, одной-единственной.
И красе верен не тот, кто ведаёт
одну единственно возможную красу.
И добру верен не тот, кто исключает
всякое иное добро, отличное от принятого им.
Ибо делающий свою ценность-святыню
единственной и исключительной
тем самым возносит её над миром
и возводит в абсолютное мерило
и ослепляет себя к каждому другому
и к самому себе сокровенному;
и утверждает *однообразящий фанатизм*

и отрицает инаковые *пути*
и обращает свою верность святыне –
в губительство для всех инаковых
и для самого себя глубинного.
Верен святыням истины, красоты и добра
не тот, кто раздробляет каждую из них
на множество потерявших друг друга обличий
и утверждает *атомистический плюрализм* –
безразличие всех ко всем и отчуждённость.
Ибо в отроженности каждого от каждого
и в холодной терпимости к чему бы то ни было
и в затворении каждого в себя
угасает свет *взаимностного* бытия каждого,
сотканного узами чистой общительности всех.
Растворение со-причастности ценностей
подменяет многоликость хаосом,
разрушительным для гармонии всех
и для каждого.

Верен и истине, и красоте, и добру
тот, кто претворяет их во взаимности
едино-многоликой и полифонизирующей, –
как живые созвездия святынь,
льющих свет всем на Универсальном Пути,
которым каждый проходит
только уникально-творчески.
Живя в растимой тобою верности твоим святыням,
ты *учишься* уважать равно и святыни инаковые,
ибо в них – столь же драгоценный
опыт ПУТНИЧЕСТВА.
Так становишься ты всё более верен через них
всей Безначальной и Бесконечной
всегда самораскрытой *Сверхгармонии*,
она же и есть
Беспредельная Диалектика Универсума.

4. Гармоничен

Гармоничен – кто претворяет в себе гармоничность
вопреки дисгармонизаторским силам,
вопреки всему тяжко больному миру здешнему.
Он – свободен среди рабов ограниченности,
он – ответствен среди безответственных,
он – общителен среди разобщённых и
псевдообщительных
он – надёжен [среди ненадёжных],
он – верен среди неверных и псевдоверных,
он – устремлён к совершенству среди
не-устремлённых,
он – сердечен среди бессердечных.
Однако неустремлённые не принимают его примера
и отталкивают его в сферу
для себя *потустороннюю*
и извращают каждый поданный им знак
и каждое слово
сообразно извращённости своего мира здешнего.
Тем самым они делают ущербной
даже и ту гармонию, которую от себя оттолкнули,
ибо она только тогда *поистине есть* гармония,
когда всех вмещает в себя
и всех исцеляет.
Гармоничен – кто *жертвует*
своею гармоничностью
ради близости к дисгармоничным
и берёт на себя их тяжкое бремя судьбическое
со всеми гнусными язвами и страданиями
и становится совсем рядом с ними,
для них такой же,
дабы с ним *вместе* они смогли подняться
и отозваться на его жизненный *Пример*
и возмутиться своей дисгармоничностью
и устремиться к Светлой Гармонии,
творимой для всех.

Однако же, если устремлённому
взятое им бремя чрезмерно,
оно увлекает его во мрачную бездну
разрушений и мертвящего *хаоса*.
Гармоничен – поистине только тот,
кто каждый раз ищет себе уникальную *меру*
между утверждением вопреки другим
своего совершенствования
и жертвованием своим совершенством
ради этих самых других.
Однако ты *находишь* такую меру
не иначе, как в Высшем Обществе,
ибо мера эта отвечает лишь той Сверхгармонии,
которая потому и объемлет собой все дисгармонии,
что живёт в ритме *непрестанного деяния*;
она же и есть
Беспредельная Диалектика Универсума.

5. Деятелен

Деятелен – не тот, кто активен,
а в активности свое-волен и свое-центричен –
кто старается оставаться постоянной величиной,
мир же изменять как безгласный материал,
кто на всё налагает своё собственное мерило
и всё приспособляет к самому себе законченному.
Да и не тот, кто пассивен и покорен
и приспособляется к натиску внешних сил
и становится пособником свое-центризма других.
Но лишь тот деятелен, кто не стремится
ни господствовать, ни рабствовать, –
а служить, возрастая в своём достоинстве,
универсальному со-творчеству во взаимности
и самого себя измеряет мерилом ВСТРЕЧАЕМОГО,
встречается же – насколько способен –
со всем Универсумом Беспредельнейшим
и с каждым – как с *вестником* Универсума.

Так деяние – всё по ту сторону
противоположения пассивности и активности,
вынужденности и *своего* интереса,
автономии и гетерономии,
равно безответственных и бессубъектных.
В каждый миг деяние наследует и удерживает
дарованные человеку *возможности*,
потому что возможности эти *умножает*,
а умножает потому, что погружает их в борение
с непрестанно обновляющимися трудностями,
с предельно трудными невозможными *энигмами*
и столь же непрестанно отодвигает –
вперёд и вверх – границу невозможности.
Только в деянии и никак иначе
ты встречаешься с самим собою –
лучшим и высшим, –
и только через трудности-энигмы предельные
раскрываешь шаг за шагом
свою неисчерпаемую потенциальную глубину.
Если же нисходит человек в недеяние,
покорно-пассивное или своевольно-активное,
то дарованные ему возможности
не умножаются,
а поэтому пропадают и губятся,
и человек вырождается в тень самого себя,
и остаётся от него конечное существо,
уподобляющее себя вещи.
Деятелен – не тот, кто создаёт произведения,
в которых угасает его
преобразующая активность,
но тот, кто *посредством* произведений
или без посредства
адресует другим опыт выработки себя
и преобразования в лучшего и высшего, –
адресует себя как мир поступков-отношений
в полной раскрытости навстречу всем.
И пассивность и активность

есть разрушение взаимности.
Пассивный похищает себя у других,
он – беглец из общности с ними;
активный же вытесняет человека из другого
и подменяет навязанным произволом
своего псевдо-я, или самости.
Зато деяние есть именно работа общительности.
Тогда-то и во всяком произведении
ты встречаешься сквозь него с автором,
возрождая автора в себе самóм.
Языком поступков-отношений и не иначе
ты *ответствуешь* каждый миг на зовы
всех адресовавших тебе свои жизни
и свои устремлённости и своё созидательство.
И ответствуя им всем,
ты учишься ответственать
на Беспредельный *ЗОВ*¹⁰⁾ Универсума –
учишься быть всё более полным
и всё более благодарным *ОТВЕТОМ*.
Адресуя себя каждому другому
не как замкнутому в здесь-и-теперь,
а как воплощающему пред тобою
Беспредельный *АДРЕСАТ* Универсума,
ты входишь всё глубже и глубже,
всё интенсивнее и многомернее –
в процесс нескончаемого *ВСТРЕЧАНИЯ* с ним,
и тебе раскрывается всё полнее и полнее,
КОМУ живёшь жизнь ты свою,
вёдомую и неведомую,
и в *КОМ* обретаешь своё бьггие на-Ты, –
бытие во всё большей взаимности
и во всё более Высоком ОбщениИ.
Если же не стала никому Ответом
и если никому не адресована жизнь,
то, обесмысленная и опустошённая,
она умирает изнутри самóй себя,
хотя бы и при видимости её продления...

Деятелен – кто *слагает судьбу* свою
всеми судьботворными поступками-отношениями
и кто *превозмогает судьбу* свою
в её определённости и инертности;
кто пролагает себе путь
многотрудной *истории*
во взаимности исторической со всеми другими
и кто восходит *сквозь* врёменное и временное
к над-историческому, к *непреходящему*,
кто принимает на себя всё большее бремя
всё более тяжких долгов человеческих
и кто посредством этого обретает
не обременённую долгами
способность к свободе.
И кто свободно и щедро расширяет
поле деяний, несущих помощь многим другим,
и кто искусен выбирать
уникальное претворение
для наибольшего сосредоточения сил.
Так и восходишь ты в *ИЕРАРХИИ* деяний,
переселяясь с уровня на уровень.
И когда ты становишься достоин более высокого,
тогда всё *нужное* в мире прежних дел твоих
обращается в нечто уже больше *ненужное*
и все прежние средства – в нечто суетное,
и поэтому каждый более высокий уровень
предстаёт тебе – пока ты не взошёл на него –
как всепоглощающий чистый *покой*¹¹⁾.

Однако для взошедшего на него
он раскрывается не как погружающий в беззаботность
и в лишённую риска гарантированность,
но как иная жизнь, полная новых энигм

и гораздо более глубокою *творчества*,
в коем ничто не пребывает уготованным,
а непрестанно порождается заново.

Упование же на нечто заранее готовое
лишь затемняет тебе свечение мудрости
в твоём беспредельном *ПУТНИЧЕСТВЕ*.

6. Мудр¹²⁾

Мудр – кто, не обольщаясь, преодолагает
любую *посюстороннюю* псевдомудрость
любого замкнутого в себе мира,
любого самодовольного бытия,
выпавшего из беспредельной взаимности
и лишившего себя перспективы устремлённости
к встрече с иными мирами
и со своей собственной таинственной глубиной.
Тот мудр, кто раздвигает границы
своей духовной индивидуальности
*и вмещает в себя жизни инаковые
и живёт сразу многими жизнями;*
и всегда открыт к новому встречанию
и к братскому взаимному свечению
и к приятию опыта духовной *КУЛЬТУРЫ*, –
опыта Культуры *СЕРДЦА*.
И кто каждое дыхание жизни своей
сделал безусловным *Служением Свету*¹³⁾.

Мудр – кто изыскивает *меру* необходимости,
[хотя] никогда не присвоит её себе.
также *и отрицательного* опыта свободы –
опыта заблуждений, изломов и зла –
и кто искусен обращать поражения в победы
над всё более сложными трудностями
и утраты падений – в энергию светлых взлётов
и в поучительные *уроки всеобщие*:
дабы из предельного минимума событий
извлекать предельный максимум уроков –
ради ещё лучшего светлого *СОЗИДАТЕЛЬСТВА*.

Мудр – кто всегда сознаёт себя не-мудрым
перед лицом непосильных задач
и в космически громадном и наималейшем
и кто даже при наилучшем своём достижении
не сойдёт с ритма вечного становления
и не утратит кротости *Дитя*-Наследника
Беспредельной Диалектики Универсума.
Как Дитя, доверчив ты Более Высокому
и всегда бесхитростно искренен
в простоте служения Звёздам-Святыням
и в преданности грядущему совершенству.
Как Дитя, *весь ты живёшь в ученичестве*
и не устаёшь черпать из океана Универсума,
полного неожиданных таинственностей,
и учишься и у бóльших, и у меньших,
и у каждого
и стараешься *в каждого вслушаться*
как в уникальный голос Универсального Хора.
И делаешь это не вынужденно,
а во всей простоте любви.

7. Любящ

*Если я всё могу,
а любви не имею,
то я – ничто¹⁴⁾.*

Любящ ты – ты в Другом обретаешь
и новую жизнь и *Иное Я* –
большее, нежели твоё прежнее.
Способность полюбить – это подвиг нечаянный,
дарующий возвышение над твоим псевдо-я,
и прозренье ничтожества твоей замкнутой самости,
которая всегда начинается ОТ СЕБЯ
и себя ставит в *центр* всех возможных миров.
Способность полюбить – это дерзновенье нездешнее,
сжигающее в тебе всё неспособное к любви,
всё мешающее доверию к Другому.

Способность полюбить – это сила чудесная,
ею ты исторгаешь из себя жизни центр,
чтоб центром сделать бóльшим – *Я Иное*,
общее и взаимное, и раскрытое щедро.
Это родившееся в тебе Иное Я
жизнью Другого дорожит больше,
нежели твоей собственной,
и ценности Другого ценит выше,
нежели твои собственные,
и надеется на Другого полнее,
нежели на самогó себя,
и верит в Другого глубже,
нежели в самогó себя.
И никакое неприятие в ответ,
никакие отрицания и зло к тебе,
и даже худшие недостатки Другого
не уменьшают твоей Любви к Нему,
но ранят тебя сильнее,
нежели твоя собственная боль,
и прежде всего ты устремлён
исцелять Другого
энергией свой бесстрастной сердечности
и растишь прежде всего именно в Нём
самостоятельное достоинство и свободу,
и ответственность в Нём пробуждаешь
осторожно и ненавязчиво,
и тяготение к совершенству зароняешь
своим собственным примером зовущим.
И оберегаешь Его собственный опыт и путь
и парадоксально соединяешь воедино
любовь к Нему, каков он *ЕСТЬ*,
и любовь к Нему, каков он *НЕ ЕСТЬ*,
но каким должен быть, *лучшим*.
Ты любишь Другого нераздельно,
всегда и во всём ты – в Нём,
и даже больше, нежели он сам в себе.
Однако ты знаешь сердцем

За сущим Другим – Другого *Лучшего*,
который в нём ещё не родился,
которого может родить только Он сам,
преодолевая себя.
И ты ждешь в Нём этого Лучшего,
и надеешься на этого Лучшего,
и веришь в этого Лучшего.
И свет радости Его Грядущему рождению
облучает всю нынешнюю жизнь.

Любящ ты – ты в Другом обретаешь
близость ко *всем Другим*.
Ибо в Любимом по-правде лелеешь ты
самое лучшее, самое высокое –
его посвящённость *судьбе всех*
и распахнутость жизни настужь
ради восхождения каждого из Других.
Потому-то и в Лике Близком
ты прозреваешь вестника от всех далёких.
И любишь ты Его не отрозненного,
не вместо всех инаковых,
но в Нём угадываешь чудесно
пришедшее к тебе
и ставшее столь родным
ВСЁ ВОЗЛЮБЛЕННОЕ ТОБОЙ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО,
собранное в единый Лик.
Так через Любимого учишься ты
и во встрече с каждым
принимать *Кодекс Другого*.
Так через любимого учишься ты
отдавать себя, не требуя признания.
Так через Любимого учишься ты
даруя любовь свою,
даже не обнаруживать своего существования,
если ты не зван Другими.
Центр жизни твоей тем самым
перестаёт быть точкой или простым ядром, –

он замещается *миром святынь живых*,
миром непрестанно обогащаемым,
самораскрытым.
И ты прозреваешь в каждом встречаемом
возможного устремлённого
и даже создателя устремлённостей.
И разгорается всё сильнее сердечность твоя
и высветляется лучами святынь,
встречающихся друг с другом
через тебя и каждого Другого,
не оставляемого вне твоей любви.

Любящим *истинным* ещё не стал ты,
зато каждый миг становишься – *УЧИШЬСЯ*:
растишь и совершенствуешь ты любовь свою
и стараешься всегда быть таким,
каким был бы на твоём месте
Гораздо Более Любящий.
И ты восходишь всё глубже и вернее
к *Беспредельному АДРЕСАТУ* Любви –
восходишь творчески,
ибо творчески наследуешь
Любви столь же *Беспредельному ИСТОКУ*¹⁵⁾
и в *НЁМ* всё полнее обретаешь
Любви Вселенской
высокий и бесценный *ДАР*.
Так преодолеваешь ты шаг за шагом
безлюбное *Царство Закона*
ради торжества над ним
Царства Творческой Свободы,
оно же и есть в своей истине
светлое *ЦАРСТВО ЛЮБВИ*
в Беспредельной Диалектике Универсума.

СЕРИЯ В

Истинная жизнь есть бытие в становлении.

Чище всего становление в детстве.

Так будем же, как дети!¹⁶⁾

Взрослые! Неужели вы уверены в своей зрелости?

В том, что каждый из вас есть именно тот,
кем вообще мог бы быть?

И что вы достигли последней своей вершины?

Если вы так уверены, то вы – в разладе
с действительным, незавершимым развитием,
с мудростью нескончаемого становления.

Вы – в разладе с детской душой,
с её сокровенными *непреходящими ценностями*.

Но если только каждый час жизни своей
вы живёте в самокритичном совершенствовании,
то ищите и найдёте гармонию с ними.

Так не навязывайте же никакому дитяти
готовых мерил своей окончательной зрелости
и не ведите противоборства против детей
под названием воспитания.

Оберегайте и возрождайте в себе самих
святые ценности вечного детства,
тогда они и в детях раскроются более явно.

Уважайте же и чтите в детях
более высокую их внутреннюю чистоту
и не считайте себя во всём превосходящими их.

Ибо в неискушённой детской душе
яснее высвечена мудрость
нерасщеплённого, цельного бытия.

Черпайте же каждый час из этой сокровищницы,
из этого потока вечного становления.

Тогда, быть может, и сами вы
сгодитесь в воспитатели.

Всегда учитесь у детей своих и не своих
чудесной *безынертности* –

умению вновь и вновь встречать весь мир
как бы впервые, не *своемерно*.
Учитесь у детей уступчивости щедрой –
умению жить не по-своему, а *по-иному*.
Учитесь у них бескорыстной радости,
всегда и всем излучающей себя.
Учитесь у детей уважению к неведомому,
к более сложному, высокому и таинственному.
Учитесь у них жизнотворчеству непосредственному.
Учитесь у детей бесхитрости.
Учитесь у них подвижности
и ко всему в мире открытости.
Учитесь через них вечному путешествию.
Учитесь через них глубинной приобщённости
ко всякому бытию, как к родному,
и ко всей неисчерпаемой и беспредельной
Вселенской диалектике.
Однако есть у детства и свой *трагизм*.
Ведь дети жизненно нуждаются в таких взрослых,
которые сами поистине способны быть, как дети.
Нуждаются, но часто тщетно...
А именно потому, что у детей *есть*
великие ценности несвоемерия,
именно из-за их готовности принимать иное
они беззащитны перед их окружением.
Они живут сразу двумя крайностями:
надвременным, вечным и сиюминутным, теперешним,
но они лишены промежуточных звеньев.
Как неопытные и непонятые пришельцы,
вдруг свалившиеся сюда из иного мира,
они зависят от своих умелых опекунов.
Незащищённо отдавая себя в руки «зрелых»,
дети всё больше уподобляются им,
заражаются от них всем тем,
что оттесняет и подавляет их ценности,
загрязняет их души хитростью и корыстью,
вынуждает их на самозамкнутость.

Хуже всего то, что это загрязнение извне
может соединиться с дремлющими на дне души
внутренними потенциями – зёрнами пороков.
Тогда-то и прорастают зёрна зла внутреннего,
и пускают корни в окружающем «взрослом» мире.
Тогда-то и превращается воспитание дружеское
в тщетное воспитательное противоборство.
Начнём же неотложно спасать ценности детства,
спасать так, как это единственно возможно –
ради всех, больших и маленьких, – в каждом,
начиная исправление с самих себя.

1. Родитель

Если от плоти твоей частицу отторг ты
и в этой кровной частице твоей
физически ты обретаешь дитя,
тогда ты ещё не родитель.
Ибо тело есть только обитель,
доставшаяся дитяти через тебя,
но вовсе ещё не само дитя.
Если же ты чаешь в дитяти твоём
первее всего – его душу,
но при этом притязашь быть
всецело ваятелем и творцом
этой формирующейся души,
то и тогда ты отнюдь не родитель.
Ибо сколь бы ни мал был младенец
и сколь бы ни велик был твой дар ему,
питающий его душу,
всё же вовсе не есть ты ему
абсолютный первородитель,
ты – не творец и не первоисток его бытия:
ни ты один, ни вместе с семьёю,
ни вместе с большою общиной,
ни даже с человечеством в целом.

Но ежели ты для дитяти твоего
надёжный и верный *посредник*
и через себя ты *со всеми* его соединишь:
с пра- и про-родителями,
со всеми – по душе и по духу,
в веках и народах инаковых,
с многоликими безмерно;
ежели ты чрез себя соединишь его
и как бы заново его породняешь
с изначальным истоком,
со всеобщим рождающим лоном,
откуда мы все изошли и исходим,
с тем лоном, которому всею жизнью своей
мы должны, как наследники – дети Вселенной,
беспредельной её диалектики дети, –
вот тогда-то и только тогда ты и сам
настоящий, достойный родитель.
Тогда ты – воспитатель.

2. *Воспитатель*

Если ты притязаеть быть для дитяти
Единственным *центром* его бытия,
средоточием всей его жизни,
если ты на него налагаешь *твоё мерило*
и сам монополюно решаешь,
кто он есть и кем должен быть,
куда стремиться ему, а чего избегать
и ныне и во всякое время,
то ты – *своецентрист и своемер*,
а отнюдь не истинный воспитатель.
Ибо, когда ты держишь в руках своих
достаточное мерило воспитания,
то низводишь дитя до пустого фона,
до материала, подобного воску,
до безгласной вещи.
Полагая лишь на своей стороне ценности,

ты отказываешь ему в его достоинстве –
ему, столь беззащитному пред тобою;
ты отказываешь ему в его затаённых святынях,
и вот уже затворяется нераскрывшаяся тебе,
не смеющая подать свой голос, его робкая душа.
Чем навязчивее и многостороннее твоё господство,
тем плотнее замыкается в себе детская душа –
замыкается уже не только от тебя одного,
а заодно и ото всего остального мира.

Если же, наоборот, именно в самом дитяти
ты признаёшь самодовлеющий центр его бытия,
а своё поведение и обстановку ты подчинишь
прежде всего его собственным потребностям,
тогда из дитяти ты сформируешь
нового своецентриста и своемера.
Тогда ты столь же далёк от истинного воспитателя.
Ибо, лишая его встречи с твоей *инаковой* волею,
ты оставляешь его наедине с такою своею волею,
для которой ценности подменены потребностями.
И чем больше ты делаешь себя ему прислужником,
тем глубже он увязает в липком рабстве
у своих собственных непосредственных состояний
и обращается в слугу своих прихотей,
своего ложного *своеволия*, глухого к миру.
Так ты растишь из него лишённого встречи
с другими и со всею Вселенной,
замкнутого в собственной активности
слепого мятежника против всеобщей Гармонии.

А если ты сочетаешь эти два начала –
господство над детской душою и волею
и ей уступчивое прислужничество,
то возвращаешь равно и тем и другим
самозамкнутого в себе мятежника-отщепенца.
Но ежели ты всегда и во всём приходишь
к дитяти твоему на началах *взаимности*

и всю жизнь между вами и всё воспитание
строишь по логике *общения*,
вот тогда и только тогда для него
ты сам – истинный достойный воспитатель.
Ибо внутри взаимного общения и по его нормам
воспитуется дитя в нескончаемой встрече,
в гармонической со-причастности друг другу,
в атмосфере безграничного уважения
каждого к каждому и ко всем другим,
уважения к бытию явному и к неявному,
к доступному и к загадочно-таинственному,
а через посредство уважения к каждому
также и ко всей безначальной и бесконечной
Вселенской диалектике.
Тогда воспитание – это не противоборство,
а равно и не услужливое потакание,
это не утверждение чьей-то одной воли,
одного центра и одного мерила,
но живая незавершимая *встреча*
разных центров, мерил и воля у каждого,
встреча во взаимном формировании
и в своеобразно инаковой жизни любого,
обнимаемой универсальной Гармонией всех.

Однако в этом общении есть асимметрия,
внутри взаимности есть дружеское водительство –
воспитательный авторитет.

3. Авторитет

Если на пути формирования дитяти
ты направляешь его *кнутом и пряником* –
двуединым методом *наказаний и наград*, –
то ты не авторитет ему, не воспитатель и не родитель.

Наказание, как ведущий метод твой,
действует прямо и откровенно:

это бич, наносящий ущерб и боль
и нацеленный на явное унижение.
Даже вне всякого актуального применения
он – постоянно нависающая угроза.
Он создаёт и поддерживает атмосферу,
порядок и дисциплину *страха*.
Внутри детской души и духа
эта дисциплина ничего не растит,
ничего не дарит и не созидает,
но всё в жизни *вынуждает извне*.
Под угрозой наказаний всякая душа замыкается
и научается прятать в себе своё искреннее лицо,
она приучается заслоняться от остального мира
и *вместо* своего лица обрастает снаружи
вынужденной защитной маской.

Награда, как ведущий метод твой,
действует всегда лукаво, скрытно и обманчиво –
ибо это та же самая сила принуждения,
но нацеленная на причинение удовольствия,
на утоление и на разжигание жажды
всяческих удобств, преимуществ и похвал.
В каждый момент награда заманивает душу,
чтобы та приклеилась к пленяющей усладе
и вся отдалась налагаемой ею зависимости.
Как метод, награда создаёт атмосферу,
порядок и своего рода дисциплину *подкупа*,
она подчиняет душу низкой логике *сделки*.
У всякой прельщаемой ею души она тоже растит
вместо искреннего лица – *фальшивую маску*.
Награда и наказание действуют рука обо руку:
Угроза кнутом гонит к прянику,
пряник же влечёт туда, куда указано кнутом,
да и сам кнут – это лишь отнимаемый пряник,
а пряник – это лишь прилипчиво сладкий кнут.
Награда и наказание одинаково унижают,
и отвергают внутренне духовное достоинство:

и награждаемый, и наказуемый оба равно ставятся, по сути дела, на уровень *вещи* – той сознательной вещи в облике человека, которая есть *средство* для заданного результата. Награда и наказание одинаково отчуждают: они рвут узы свободной со-причастности и подменяют их пленом зависимости и рабства. Награда есть *отплата цены* за требуемый признак, наказание же есть взимание *мзды* за его недостачу. Оба они равно попирают логику общения – логику бескорыстной чистой взаимности. Но ежели ты приносишь дитяти твоему не холодную отплату за внешний, омертвелый результат, не цену по шкале формальных полезных успехов, но искреннюю сердечную радость – *сорадование* о его свободной воле и о неподкупном внутреннем устремлении, то это твоё столь же неподкупное сорадование, эта твоя признательность ему и благодарность могут быть *приняты как авторитетные, как истинное поощрение* для дитяти. Настоящий воспитатель-авторитет не отделяется наградами, но именно поощряет, даря щедрое сочувствие и ободрение каждому, и поощрение его не сводимо к воздаянию. Ибо он поощряет не только в момент успеха, а и тогда, когда это особенно нужно – в момент затруднения, неуспеха, неудачи. Награда отвечает ситуации удачи, она есть отплата *полезности* награждаемого, поощрение же – превыше полезности и выражает преданность ценностям-святыням, свет которых и наделяет поощрителя авторитетом. Ежели ты приносишь дитяти твоему не наказание за его и только его неудачу, не боль, которой ты сам вовсе и не страдаешь, а, напротив, со-страдание к его беде и вине,

как общей и единой для вас обоих,
тогда дитя примет внутрь своей души
и тебя самого как родной ему авторитет.
Нравственное со-наказание есть не месть,
не возмездие, не расплата,
но идущее рука об руку с *прощением*
участие в тяготах общей вины –
участие всегда *посильное* и не фатальное.
Как поощрение не несёт избавления
от трудностей, задач и собственных усилий,
так и со-наказание не перегружает трудностями,
но оба они строятся на уважении к дитяти,
к его готовности брать себе посильное бремя –
брать на себя ответственность и вину.
В этой атмосфере взаимного со-страдания,
где желаннее всего – прощение,
само дитя становится склонным всё больше
принимать наказание добровольно.
Так поощрение и со-наказание суть ступени
всё возрастающего взаимного доверия
и единения в служении общим ценностям.

Но такое единение и такая совместимость
заклучают в себе и асимметрию:
именно воспитательный авторитет есть *судия*,
определяющий меру посильности трудностей.

4. Судия

Если сам ты всего себя вкладываешь
в каждый поступок, в каждое дело,
то и дитя твоё научится отдаваться
делам своим не менее щедро и смело.
Таково созидательное бодрствование,
взращающее все человеческие силы
и расширяющее горизонты тех ценностей,
которым служат эти силы.

Но если ты увлечешься сил возрастаньем
в жадности к ним вне гармонии,
вне соразмерности к ценностям,
то обретаемые силы потеряют оправданность,
а сам обладатель их тогда недостоин.
Несоразмерность таит в себе страшную опасность –
опасность падения и тёмного вырождения.
Вдвойне же пагубна и безответственна
твоя, о наставник, готовность
в любимом тобою дитяти
растить все таланты вне меры:
готовность ему присудить и присвоить
любые гигантские силы, любые способности.
Отсюда – мечта горделивая о могуществе,
об избранничестве и господстве над миром.
Таков *прометеизм*¹⁷⁾: решимость похитить
более тонкие энергии – небесно-чистый Огонь –
ради грубых, корыстных потребностей,
ради земных, своемерных целей.
Прометеизм есть самопревознесение
в хищном присвоительстве и хозяйничании,
есть обожествление людьми самих себя.
Порок прометеизма – это лукавая подмена
того дерзания, с которым мы призваны
превозмогать все низшие свои ограниченности,
дерзостью, переступающей высшее ради низшего,
это подмена собственного совершенствования
как работы человека над самим собою –
присвоением себе *чужих, похищенных* совершенств.
Если ты, наставник, – прометеист,
то отнюдь не истинный судия над дитятей.
Если же, напротив, ради соблюдения ценностей,
как ненарушимых норм и правил всей жизни,
ты затормозишь развитие сил дитяти твоего, –
ибо самостоятельность в обладании способностями
всегда, конечно, рискованна, –
тогда ты приучишь дитя быть покорным

и рабски зависимым от всех внешних влияний,
сопротивление которым требует способностей.
Тогда ты приучишь дитя быть щепкой,
носимой волнами всех стихий,
ценности же останутся для него лишь в душе
предметом бездеятельного почитания.
Таково *убожество*, боящееся совершенствования,
а поэтому обрекающее дитя на неразвитость.
Порок убожества – это лишение тех самых сил,
которые нужны для претворения высоких ценностей,
дабы нам быть верными им не только на устах,
а и во всех без изъятия делах нашей жизни.
Неспособное служение ценностям
роняет и окарικатуривает их самих, –
так убогая верность становится неверностью.
Но ежели ты постоянно ищешь и возобновляешь
равновесие и мудрую *меру* между ценностями
и посвящёнными им способностями твоего дитяти,
то сможешь быть должным судьёй в его жизни,
вносящим в неё гармоническое равновесие и меру.
Где же, однако, абсолютный *источник* этой меры
и этого гармонического равновесия?
Он отнюдь не в тебе, кто бы ты ни был,
не в семье, не в общине и не в человечестве.
Он – лишь в диалектике беспредельной.
Только перед её лицом и только от её лица
ты и сам обретаешь надёжное право
быть судьёй в воспитании дитяти твоего.
Чем глубже и вернее будет твой суд,
тем больше ты станешь пробуждать в дитяти
его собственный суд над собою –
по принятым им через тебя ценностям новым,
проливающим всё более ясный свет
на его универсальное, космическое призвание.
Итог же и венец всего твоего судейства –
тот рубеж, на котором ты сможешь сказать:
«Дитя моё, отныне я больше тебя не сужу,

ибо ты сам уже умеешь судить себя
и строго, и верно, и усгремлённо.
Отныне мы взаимны как суверены-друзья
в со-причастности и суждениях друг о друге!»!
Каждый да судит себя сам,
но и суждение друга желанно и целительно!

5. Дарователь задач-трудностей

Если ты ставишь перед дитятею
всё более сложные и трудные задачи,
но при этом их внутренние смыслы
всё же остаются вне русла детской жизни –
как дополнение к этой жизни, как оснащение,
или как побочное украшение и восполнение,
так что смыслы *не входят внутрь* души и духа,
тогда ты не даруешь задач самой душе и духу.
Ибо сколь угодно замечательные задачи,
если они не стали для дитяти его наполнением,
его главной болью и главной радостью,
то они остаются внешними для него.
Если ты решаешься ставить перед дитятею
всё более тонкие и высокие задачи-трудности,
но внутрь жизни они входят иначе:
более высокое делается средством более низкому,
более тонкое подчиняется более грубому,
а более содержательное – более формальному,
тогда *вся иерархия задач перевёртывается*.
Тогда высокое оказывается дальше от души,
нежели грубое и низкое,
и дитя научается обращать высокие смыслы
из ценимых и чтимых – в подсобный инструмент,
в утилитарное оснащение и вооружение.
Тогда сама истина, само добро, сама красота,
сама тончайшая диалектика высшего общения –
всё низводится до пособий *хитрости*.
А хитрость и есть мятежный прометеизм на деле.

Когда душа вовсе не озадачивается трудностями,
тогда коснеет и тупеет она в инертной лени,
но когда она озадачивается по логике хитрости,
тогда сама её жизненность в корне извращена
и направлена дисгармонично и разрушительно.

Однако ежели ты сумеешь даровать дитяти
иерархию задач-трудностей никак не иначе,
как в верном согласии с той гармонией,
которая присуща самой беспредельной диалектике
и если в самой сердцевине детской души
каждая задача-трудность найдёт себе возрождение
как насущнейшая пища духовного горения,
если решения этих задач будут рождаться
в муках и радостях *поисков и обретения себя*,
тогда и только тогда ты поведёшь дитя
по абсолютно верному и со-творческому пути –
по пути мудрой бесхитростности,
по пути бескорыстной *любви к самим трудностям*,
к их неисчерпаемому диалектическому содержанию,
ведущему вглубь тайн Вселенной.

6. Устремитель к святыням-ценностям

Если ты сам всей душой и духом устремлён
к явным тебе ценностям-святыням
и сумеешь подать этим пример твоему дитяти,
то и оно устремится так же, как и ты.
Ведь подобное тянется к подобному.
Но если ценности твои для тебя неизменны,
навсегда тождественны и замкнуты в систему,
где постоянно остаются только такими,
какими они открылись тебе впервые однажды,
то такая система исключает всякое движение,
всякое обогащение тобою принятых ценностей,
а тем более синтез с ценностями инаковыми.
Тогда ты затворяешь также и дитя своё

внутри границ *исключительности*.
Тогда ты воспитываешь его в духе косности
и группового превосходства избранных,
в духе слепой нетерпимости к инаковым ценностям
и даже к инаковым путям приближения
к тем же самым твоим ценностям.
Но тогда, вместо этого душного фанатизма,
проповедуемого другим,
для тебя было бы поистине спасительно
поучиться мудрости бытия у дитяти твоего.
Ибо дитя гораздо чище тебя
и несёт оно в себе свет непомеркший –
свет всепрятия и несвоемерия,
свет открытости к таинственно инаковому
и целомудренной бережности к неведомому.
Вот и позаимствуй у дитяти твоего
способность неустанно открывать заново
ценности *живые и проникнутые творчеством*.

Если, напротив, ты сам непостоянен настолько,
что вновь и вновь отрекаешься от прежде чтимого
и многократно переходишь к иным ценностям,
то ты тоже отнюдь не устремитель.
Ибо хотя ты весь – в искании,
всё твоё искание ещё не обрело для себя
определённого и существенного направления,
но находится поа ещё лишь на перепутьях;
хотя ты весь в состоянии движения,
это движение мятущееся, блуждающее,
не ведающее Пути вечного становления –
движение вне пути диалектики Вселенской.
Поэтому и дитяти твоему ты не способен
подать пример устремления по Пути.
Вместо того, чтобы увлекать в свои метания
кого бы то ни было из других,
было бы спасительно для тебя поучиться
мудрости цельного бытия у дитяти твоего.

Ибо дитя гораздо чище тебя,
и в душе его бессознательно живёт
ещё не утраченная приобщённость к тому,
что ты утратил или заслонил от себя
и пока всё ещё не сумел заново обрести себе.
Вот и позаимствуй у дитяти твоего
частицу внутренней глубинной со-причастности
всему и всякому бытию во Вселенной.
Научись постоянно растить эту со-причастность,
и в таком её возвращении ты откроешь
и самому себе и дитяти твоему
*всё более истинную, всё более верную Пути
беспредельную устремлённость.*

Ежели ты соединишь в себе нераздельно
постоянство в твоей всежизненной верности
уже открывшимся и явным тебе ценностям
и живую *обновлённость встречи* с миром их –
встречи каждый раз *как бы впервые*,
со всею готовностью открыться и открыть
ценности прежде неведомые тебе, сокрытые,
ежели ты и этому вновь открывшемуся тебе
таинственно-неисчерпаемому богатству
столь же неколебимо верен, как и прежнему,
верен каждым поступком, каждым дыханием твоим, –
вот только тогда ты также и для дитяти твоего
сумеешь быть истинным устремителем к святыням.
Ибо тогда твоя устремлённость живёт
тем, что всё более и более полно *исходит*
из безначальной глубины Вселенской диалектики,
и тем, что столь же непрестанно растит
свою *посвящённость* её же творческой глубине,
бесконечной и незавершимой никаким пределом.
Тогда вся жизнь твоя и каждое дыхание твоё
гармонически созвучны вечному становлению,
Путь которого весь – *внутри* диалектики,
внутри преданности и любви к ней,

а это-то и значит, что ты вместе с дитятей
не покидаешь и не предаёшь забвению,
но хранишь, претворяешь и обновляешь
непреходящие ценности *вечною детства*.
Вот почему ты и есть истинный устремитель.

7. Пробуждающий горение сердца

Если ты любишь дитя твоё всем существом своим
и притом даже больше, нежели себя,
однако же любишь его ты в *ущерб* другим
и *вместо* многих других или даже всех других,
если ты ради дитяти из любви своей изгоняешь
всю остальную беспредельную Вселенную,
то ты подменяешь сердечность – пристрастием.
Если ты заслоняешь дитя от *всех* горестей бытия,
то ты отравляешь щедрое детское сердце
сладким ядом преимуществ, избранности
и своецентристской исключительности.
Тогда ты растишь в нём и укореняешь
замкнутый способ бытия – жизнь в предпочтении
своего собственного истинному и справедливому.
Ты делаешь его присвоителем-собственником,
жадным не только на всякое имущество,
а и на развитие своих способностей-сил,
и даже делание добра он пожелает тогда
обратить в своё собственное достояние,
в средство для получения наград и заслуг.
Тогда не явишь ты никакого уважения
к потенциальной детской готовности
быть отдающим себя другим и самоотверженным.
Поучись же лучше у дитяти твоего
бесхитростно мудрому искусству
уделять безоглядно часть жизни своей
и своей души и духовных ценностей-святынь –
доверчиво встреченному Другому.
Поучись искусству жить не по-своему только,

а равно также и по-инаковому,
ради торжества и радости Другого.
Если ты любишь дитя твоё всем существом
сильнее самого себя, но и других – *тоже*,
любишь всех через него и в нём самом,
а поэтому не портишь дитя преимуществами,
гладкими и тёпленькими удобствами,
если ставишь дитя перед ликом правды суровой
и открываешь ему несовершенство и зло мира,
мира огромных тягот и страданий,
непосильных для детского сердца,
то навяжешь ему защитное противоборство.
Душа, обременённая безмерными трудностями,
научится отталкивать их от себя прочь
и вести против них войну, сама ожесточаясь.
Так ты навяжешь своему дитяти антагонирование –
логику отвечания злом на зло
и разрушением на разрушение,
так ты отравишь детское сердце ядом
ненависти и мстительности мятежной,
которая, будучи копимой против врагов –
против носителей задач-трудностей, –
обратится в отношение и ко всему миру вообще.
Ибо ведь мир есть не что иное, как мир задач!
Не ведая мудрой *меры* погружения в этот мир,
ты тем самым задачи-трудности созидательные,
открывающиеся неискажёнными только любви к ним,
только сердечному их приятию внутрь себя, –
подменишь их отчуждённым, негативным обликом:
псевдо-задачами антагонистического противления,
бунтовщичества против Вселенской Гармонии
и нигилизма ко всему более высокому,
более совершенному, истинно духовному.
Поучись же лучше у дитяти твоего неискушенного
искусству принимать посильные задачи
радостно, светло, любяще всею душою и духом
и носить бремя Другого как самое желанное,

как дело изначально и внутренне родное ему.
Поучись логике не противоборства мятежного,
а тонко-отзывчивого, бескорыстного со-дружества
и самоотверженности ради всепрятия трудностей.
Значит, для гармоничного пробуждения сердца
непреложно нужны одновременно
и *открытость* суровой правде задач-трудностей
и *защищённость* от них, от чрезмерных для дитяти,
главное же – нужно постоянно *соблюдать меру*
и столь же подвижное, переменчивое *равновесие*
между вовлечённостью в со-страдание другим
и защищённостью от непосильных трудностей.
Как же нам суметь каждый раз распознавать
эту мудрую *меру* и множество ей подобных?
По-правде сказать, духовных сил для этого
вряд ли хватит у кого бы то ни было одинокого.
Но зато становится доступна эта мера тому,
кто почерпывает её в глубинном общении
с *гораздо более* совершенными –
так через них он припадает к первоистоку –
к беспредельной Вселенской диалектике.
Так посвети же всю твою любовь к дитяти твоему
диалектике неисчерпаемой и беспредельной,
открывающейся нам через глубинное общение.
И да не будет ничто частное и замкнутое,
ничто преходящее и ограниченное
кумиром ни у тебя, ни у твоего дитяти.
И да будет его сердечная энергия
всё больше пробуждаться и высветляться.
И да будет вся жизнь его без остатка
неустанным трудом восхождения
по Пути беспредельной Вселенской диалектики,
да будет она верным служением
её истине, *её* добру, *её* красоте, *её* гармонии.
Все мы – *её* дети.
Так будем же достойными этого!

В АТМОСФЕРЕ ОБЩЕНИЯ

Школьная практика создала немало плодотворных форм соединения учебно-воспитательной работы с производительным трудом: летние трудовые лагеря и ученические производственные бригады, трудовые отряды старшеклассников, занятия в учебно-производственных комбинатах. Важно, чтобы в ходе всех этих работ решались задачи нравственного воспитания учащихся. Первое требование – труд ребят должен быть подлинно производительным, серьёзным, полезным обществу. Пусть, работая в коллективе, школьники по-настоящему включаются в социалистические производственные отношения, знакомятся с экономикой предприятия, с организацией труда, а выполняя производственные задания, участвуют в социалистическом соревновании.

Приобщение к общественно полезному труду помогает в определённой степени успешно решать и проблему профессиональной ориентации, причём ориентации на специальности в сфере материального производства, столь необходимые сегодня. К сожалению, ни педагогическая наука, ни школьная практика пока не могут похвастаться тем, что располагают цельной системой профориентационной работы, отлаженной методикой и хорошими специалистами. Вопрос этот сложный: по силам ли вообще школе создать эту систему? Не должны ли в этом принять гораздо более активное, чем сейчас, участие те предприятия, организации и службы, для которых школа растит своих питомцев? Однако и учитель, конечно, не может не принимать участия в профориентационной работе с подростками и юношами. Всемерно помочь обществу в этом важном деле – его задача.

Не последняя роль в выборе будущей специальности принадлежит и семье. Миссия школы в этом случае – правильно информировать родителей о склонностях своих воспитанников. Педагоги, как правило, неплохо знают, чем интересуются ребята, к чему лежит их душа. И родителям не стоит упускать возможности посоветоваться с учителем, чтобы со знанием дела подсказать подростку, какую профессию избрать.

Воспитание у каждого школьника потребности овладевать знаниями, ясного представления о том, что эти знания необходи-

мы для добросовестной работы на благо страны и своего народа, воспитание дисциплины и трудолюбия – это долг и школы, и семьи. Решая вместе столь сложную и ответственную задачу, они идут в ногу со временем. Доверчиво раскрытыми глазами смотрят на нас маленькие дети. Всё примечают они, всё впитывают... Перед нами ежедневно и ежемесячно совершается чудо становления новой человеческой души.

Всемирно известный педагог Януш Корчак советовал постоянно помнить о том, сколь многого в этом тончайшем и сложнейшем процессе мы ещё не знаем, даже при максимуме владения педагогической и психологической теорией. Наше благонамеренное влияние, наше целенаправленное воздействие каждый раз своеобразно преломляется, по-своему принимается ребёнком или даже вдруг вовсе внутренне не принимается им, а лишь вызывает приспособительную реакцию. Её-то мы нередко и рассматриваем так, как будто она и есть нужный педагогический результат. А между тем на самом деле налицо может оказаться лишь видимость результата, его поверхностная форма, его очевидные признаки – и только.

«Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...», – сказал поэт. Во всей полноте это нам не дано. Однако это не значит, что мы не можем и не должны в максимальной степени стараться предвидеть и рассчитывать на предвидимый ответ, на возможные плоды наших усилий.

Мера педагогической ответственности чрезвычайно велика. Хотя мы иной раз не очень осмысленно повторяем по привычке: дети – наше будущее, дети – наша смена, здесь содержится далеко не банальный идейный «заряд высокого напряжения». Согласно К. Марксу, «человек... не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления». Это значит, что никогда не должен прекращаться процесс восхождения ко всё более высокому совершенству.

В каждом из людей, причём даже в очень ранних возрастах, таятся возможности обогащения не только внешних черт, а и «внутреннего человека» – этого многомерного внутреннего мира личности, с его также неявными качествами, с его душевными и духовными силами и потенциями.

Так давайте же спросим самих себя со всею строгостью, с готовностью к бескомпромиссной самокритичности: умеем ли мы растить в своих воспитанниках, в детях и юношах качества и силы, их внутреннего мира? Умеем ли мы оказывать влияние не только на их внешнее поведение, но также и на глубинные слои их психической жизни – на «внутреннего человека» в каждом из них? Или же какая-то часть наших воздействий на детей не проникает в глубь их души, не захватывает сокровенного ядра их личности? Не бывает ли так, что наши целенаправленные воздействия, по правде сказать, вовсе и не рассчитаны ни на что глубинное? Не поступаем ли мы так, как если бы вся сложная структура и диалектически тонкая жизнь души ребёнка была нам *непосредственно* доступна – стоит только как следует постараться, проявить настойчивость и напористость? Не полагаемся ли мы часто на своё *прямолинейное* давление, заботясь лишь о максимальной последовательности и всеохватывающей силе этого формирующего давления?

Честно размышляя обо всём этом, мы должны задуматься над таким острым вопросом: а не в том ли коренятся многие наши затруднения, что наше целенаправленное воздействие на воспитуемых именно в силу своей *односторонней* ориентации «от воспитателя – к воспитуемому» само же и обрекает себя на *непроникновение* в глубь детской души, то есть само по себе не способно захватить своим влиянием все её внутренние слои? Не слишком ли многое в наших педагогических усилиях и приёмах, в нашей решимости «вылепить» из невоспитанного сырья то, что мы хотим, уподоблено целенаправленной обработке *вещей*? Не сказывается ли при этом многовековая привычка переносить методы воздействия на сырой материал – предмет труда – из ремесленного процесса в воспитательно-образовательную сферу? Ведь в производстве, при обработке вещей человек имеет дело с объектом труда и утверждает себя, и только себя, в качестве субъекта всего процесса. Он – монополист на все права и способности субъекта, а подвергаемая воздействию вещь безгласна: у неё не спрашивают совета или согласия относительно того, что из неё будет изготовлено. Во всяком случае, так было на протяжении многих веков. К сожалению, дань этой аналогии между воспита-

нием и обработкой вещей-объектов мы отдаём, когда отказываем воспитуемым в достоинстве тоже субъектов процесса своего формирования. Такова встречающаяся у нас до сих пор «педагогическая инженерия».

Хотим ли мы поистине радикально расширить и углубить своё педагогическое влияние на детей и в школе, и в семье, и на улице, во всех организованных и неформальных коллективах? Хотим ли мы сделать его таким, чтобы неискажённо принималось воспитуемыми, всей их многомерной душой, всей глубиной совести? Если да, то мы должны быть готовы ради этого на смелую перестройку своей ориентации и своей практической позиции во всех аспектах воспитательно-образовательного процесса. Готовы ли мы отказаться от пережитков «педагогической инженерии» со всей последовательностью и самокритичностью, памятуя о том, что «воспитатель сам должен быть воспитан» (*К. Маркс*)? И что это – никогда не завершимый процесс совершенствования педагогического мастерства и искусства воспитания вместе с усложнением и утончением культурного богатства человеческого развития?

Если мы готовы понять и взяться осуществлять всё это, то нам предстоит немалая работа по обновлению – и в школе, и в семье. При этом в преодолении ошибок «педагогической инженерии» нам есть на что опереться. Лучшие педагогические умы и подвижники воспитательного дела за многие века до нас завещали нам уважать в каждом ребёнке его индивидуальность, учили видеть не объект-вещь, а *субъекта* с глубинной психической жизнью. Ян Амос Коменский обращает наше внимание на духовные дары, таящиеся в душе ребёнка и имеющие непреходящее значение. Януш Корчак подаёт пример самого проникновенного понимания внутреннего мира ребёнка и самоотверженной любви к нему. Гуманист К. Д. Ушинский предостерегает от неосторожного вторжения в детскую душу. Напористый, требовательный и боевитый А. С. Макаренко приносит нам точную технику воспитательного влияния на личность в коллективе. Щедрый и чуткий В. А. Сухомлинский ориентирует нас на воспитание духовно-нравственного благородства, на возвращение «*потребности человека в человеке*». А сколько ценного мы найдём в деятельности

С. Т. Шацкого, В. Н. Терского, С. А. Калабалина, В. Н. Сорока-Росинского и многих других! У скольких наших нынешних школьных учителей ежедневное творчество в общении с детьми стало воистину постоянным образом жизни!

Лучше осмыслить педагогический опыт нам помогают исследования ряда выдающихся психологов. «Педагог, – писал С. Л. Рубинштейн, – руководит деятельностью ребёнка, а не подменяет её». Если же всё-таки подменяет, уповая лишь на свою собственную активность и на своё собственное воздействие *вместо* взаимного сотрудничества и общения, то неизбежно «подрывает... самые основы здорового умственного и нравственного развития ребёнка, воспитания его личностных свойств и качеств».

В том-то и заключается одна из существеннейших диалектических сложностей всякой воспитательной деятельности, что она, с одной стороны, должна быть максимально плодотворной, максимально проникающей в личностный мир воспитуемого, но, с другой стороны, не должна подменять собой, вытеснять или заглушать *самостоятельную* деятельность самих детей, их внутреннее *саморазвитие*. «Никто не может насильно заставить нерасцветший бутон распуститься», – говорил Рабиндранат Тагор. Педагогически растить – значит вызывать самостоятельное развёртывание и расцвет способностей и качеств *изнутри*, значит управлять этим внутренним процессом, а не подменять его вкладыванием извне или вытребованием нужных результатов помимо процесса их вызревания, их диалектического развития.

Когда мы, например, говорим о самостоятельности, не должно быть ни малейшей уступки обывательски-нигилистическому, а особенно буржуазно-индивидуалистическому толкованию её. Иначе это была бы лишь замкнутая внутри себя лжесамостоятельность, сама себе посвящённая и лишь себя почитающая, эгоистичная и эгоцентричная. Последняя бывает очень велика по своим ложным притязаниям, но столь же мала по своим плодам и скудна по творческим устремлениям. Ибо она не способна на самоотверженное служение ничему великому. К. Маркс называл её «атомистической». Таков бывает не только извращённый взгляд, но и практически реальное отношение – анархическое своеволие, неприятие никаких ценностей-святынь, чуждость всякому руководству, не-

приятие каких-либо авторитетов. Чем упорнее «атомистическая» лжесамостоятельность, тем безразличнее человек к остальному миру, тем больше изолирует сам себя от подлинной культуры, от всего высокого. И чем больше утверждается такая самозамкнутость, закрытость, тем губительнее она для настоящего духовно-нравственного развития.

В противоположность ей истинная самостоятельность вся открыта, вся проникнута общительностью, построена на уважении к другим, особенно – более развитым, более совершенным, на доверии им, на щедрой готовности к служению общественным ценностям, на сопричастности своей судьбы и судьбы других людей. Вот именно на такую открытую, не эгоцентричную, а уважительно-доверчивую самостоятельность и ориентируется искусное педагогическое влияние, умеет её разыскать, а иной раз поистине откопать внутри человеческой души.

Задумаясь же теперь над тем, каким должно быть педагогическое руководство детским развитием, каким должно быть наше формирующее влияние, чтобы оно всегда находило в воспитуемых такой самостоятельный адресат. И чтобы оно растило и развивало такого «внутреннего человека» в каждом формирующемся индивиде. Задумаясь: не потому ли происходят срывы у некоторых молодых людей, переживающих кризисный, так называемый переходный возраст, – срывы в своеволие, неприятие авторитетов, в негативистскую лжесамостоятельность, в мятежные настроения, – что мы заблаговременно не сумели разыскать в них, поддержать и взрастить всех зёрен истинной, открытой и созидательной самостоятельности?

Ответы на эти вопросы подсказываются закономерностью: *подобное воспитывается подобным!* Да, оптимизмом созидания можно всерьёз заразить кого-то, только будучи самому неугасимым оптимистом-созидателем. Позвать и призвать к посвящению всей жизни служению ценностям Истины, Добра и Красоты вправе только тот, кто сам в каждом своём поступке являет пример такого служения и в чьих устах проповедь их не фраза, не условность. Доверчивость пробуждается или закрепляется в детях только щедрой, безбоязненной готовностью доверять им – доверять их потенциальной способности к встречным самовоспита-

тельными усилиям над самим собой. По еле уловимым симптомам дети интуитивно чувствуют в воспитателе, метко угадывают доверие к ним. И это вселяет в них преображающую и поднимающую их над самими собой радость взаимности. Зато какое уныние и внутреннее отчуждение вызывает изначальное недоверие к ним воспитателя, видящего в них прежде всего и главным образом инертный объект, сопротивляющийся материал для своего воздействия!

Точно так же и уважительность – не за страх, а за совесть, не под угрозой карающего превосходства и силы, а от всего сердца – рождается и крепнет в атмосфере изначального уважения к ребёнку, создаваемой именно воспитателем. И это вовсе не та дипломатически-тактическая псевдоуважительность, которая сродни показной вежливости. Это – способность принять положение и состояние каждого близко к сердцу, способность воспитателя поставить себя самого на место воспитанника. Это – не признание и плата за заслуги, за достижения, ибо малы ещё заслуги у начинающих свою жизнь. Нет! Это – уважение *несмотря* на малость заслуг и достижений, *вопреки* всем слабостям, неурядицам, срывам. Ибо это глубинное уважение опирается не на сумму наличных положительных «признаков», а на независимую от этой суммы веру в безграничные возможности каждого ребёнка, в потенциальное богатство и достоинство духовного мира формирующейся личности.

Не упустим из виду ещё и то, что растущий человек чем на более ранней стадии формирования личности находится, тем более беззащитен против отрицания в нём субъекта воспитания и тем больше нуждается в нашей поддержке – не утилитарными наградами, а поощрением через уважение (даримые вещи могут быть символами последнего). Высшим же средоточием и венцом уважения является принципиально требовательная любовь к детям, искусство «отдавать им своё сердце», как это делал и утверждал В. А. Сухомлинский.

Интенсивнейшим выражением внутренней душевной жизни ребёнка, доказывающим, что он поистине субъект воспитания, надо признать его творчество. И как же поразительно рано начинается это детское творчество! И как бывает печально обнару-

живать его затухание в более позднем возрасте... Вина за это лежит на воспитателях. Ибо творческое отношение ребенка к миру можно поддержать, развить, укрепить только своим собственным живым, инициативно-творческим, чуждым инерции отношением буквально к каждому делу. И равным образом единственная гарантия против увядания в детях их достоинств – это не добрые намерения и правильные мероприятия, как бы они ни были сами по себе полезны и хороши, но ещё и ежечасный живой пример глубоко *личностного* поведения, стиля мысли и речи у воспитателя. Согласно К. Марксу, внутреннее духовное богатство индивида зависит от богатства его действительных связей с другими. Поэтому, когда мы погружаем ребёнка в атмосферу безлично-формальных отношений, мы лишаем его связей, проникнутых сердечной участливостью, духовным горением. А значит, почти неоправдимо обкрадываем ребёнка. Чтобы быть искренне самим собой и развёртывать свои личностные качества, дитя остро нуждается в окружении полнокровных характеров, а не формальных исполнителей должностей. Так не будем же ни в чём вредить детям своей безликостью, унылым безразличием, скучной формальностью! Строже, придирчивее спросим с самих себя!

Всё сказанное подытоживается выводом: выход – *в принципе общения*, диалоге человеческих существ. Речь идёт, разумеется, не о поверхностных контактах (потолковали, обменялись информацией...). Речь идёт о том, что в какой-то степени всегда присутствует в деятельности добросовестного воспитателя хотя бы неявно, подспудно, но что должно стать всеобщим и сознательным методологическим ориентиром. Философски осмысленное общение есть процесс выявления и установления глубинной *общности и сопричастности* всей жизни одного человека другим, а всех других – каждому.

Установка на общение как на соизмерение человеческой жизни с жизнями других – во всём: в целях, ценностях, нормах – потому особенно и важна в процессе воспитания, что она важна для конечного его итога. Человек должен научиться постоянно *слышать другую сторону*, уважать, ценить и учитывать её во всех своих существенных решениях. А это всё можно глубоко внедрить в каждого только начиная с детства. Только начиная

с ранних лет ребёнок может по-настоящему глубоко впитать в себя призвание быть добрым, заботливым и полноправным участником общения.

Мы говорим: воспитание есть целенаправленное формирование. Но ведь дело касается сферы отношений между взрослым и ребёнком. Значит, целенаправленность должна быть конкретизирована как *ценностная направленность* и призвана служить в каждом своём шаге *коммунистическим* ценностям Истины, Справедливости, Добра, Красоты, Общительности! Всякая наша воспитательная деятельность, вплоть до «мелочей» повседневности, должна быть освещена светом наших духовных ценностей. Ибо только во всепроницающем свете этих ценностей наши поступки и слова становятся не просто рационально правильными, но и подлинно *светлыми* делами – такими, которые несут детям добрую энергию неутомимого созидания, бескорыстия и чистосердечности, щедрого альтруизма и творчески устремлённой самоотдачи. Ценности – это своего рода центры магнитных полей, по которым наша совесть измеряет и оценивает каждый наш жизненный шаг. И нет более мощной организующей и дисциплинирующей силы, чем притяжение искренне принятой человеком ценности!

Кто же должен принять и нести в своих душах духовные ценности нашего общества? Кто призван свято чтить их? Можно ли представить себе такую ситуацию, где верность ценностям была бы исключительным уделом и привилегией только одной стороны – воспитателей, тогда как воспитуемые постоянно оставались бы низведёнными до положения экрана, лишь пассивно отражающего что-то? Верно ли думать, что педагог или родитель должен выступать как монополист на ценности? Если бы мы стали практиковать такое противопоставление самих себя детям, то вряд ли [бы] нам удалось на самом позднем этапе «вдруг» передать им свои ценности.

На самом деле закономерность такова, что «пространство» детской души *пусто не бывает*. В отличие от наблюдательного устройства, от машины, перерабатывающей информацию, ребёнок всегда воспринимает окружающий мир оценивающе. Ещё задолго до того, как он научается словесно обсуждать всё и вся со

своими сверстниками, ещё на ранней заре своего сознания, при пробуждении психической жизни он уже видит и слышит всё не безразлично, а в измерении доброго и злого, красивого и некрасивого и т. п. В душе ребёнка непрерывно работает способность оценивать происходящее с ним и вокруг него по каким-то критериям. Весь вопрос – по каким именно! То ли согласно полезности, то ли по слепо перенятому обычаю, то ли по логике защитной реакции на давление извне, то ли по высоконравственной норме... Если мы не сумеем возвращать зёрна высоких духовных ценностей в ребёнка в течение *всей его жизни* начиная с раннего возраста, то в душе его может вырасти иной раз даже чертополох какой-нибудь антиценности. Хуже всего бывает в том случае, когда такая антиценность обманчиво замаскирована внешним налётом привычных и благополучных признаков.

Наследование духовных ценностей – это тончайший диалектический процесс. Ибо духовные ценности нельзя просто-напросто вложить извне в готовом виде, их невозможно усвоить так, как усваивается навык, приём, способ поведения. К ценностям нельзя приучить, вынуждая следовать им методом наказаний и наград, ибо тогда получится всего лишь внешняя имитация или формальное приспособление. Становление и вызревание формирующейся личности происходит только тогда, когда всё существо человеческое охвачено пламенем сильнейшего переживания и когда оно потрясено им до последней его глубины – часто через душевную боль, сострадание, через жажду выхода из противоречивой ситуации.

Процесс наследования духовных ценностей невозможен иначе как посредством глубинного общения. Это означает, что в момент кульминации общения вся сложность мира, вся его загадочность для ребёнка и все его возможные тенденции развития на мгновение как бы собираются воедино, подобно сфокусированным лучам, и олицетворяются авторитетом воспитателя. Миссия воспитателя на это мгновение поднимается в своём значении небывало – он становится для ребёнка воплощением бытия вообще. И ответственность за каждое его душевное движение также крайне возрастает.

Конечно, ребёнок способен принимать задачи лишь из «зоны

ближайшего развития», а бывают и трудности, непосильные для него. То, что непосильно на одном уровне, становится вдруг посильным при переходе на уровень более высокий. Главное – самому воспитателю не только предельно зорко и чутко следить за каждым симптомом новых возможностей у ребёнка, а и быть готовым, при всей опоре на имеющийся опыт, к самому неожиданному взлёту душевных сил воспитанника.

Итак, принцип общения ориентирует на принципиальное повышение качества, углубление культуры воспитательно-образовательной деятельности, на расширение её влияния на детей. Он ведёт также к педагогической самокритичности и большей требовательности воспитателя к самому себе. Задача заключается не в том, чтобы лишь расширить круг воспитывающего общения и сделать его более многосторонним (хотя и здесь имеются немалые резервы), а в том, чтобы *всю* стратегию воспитательного влияния построить на диалоге взрослого и ребёнка – в расчёте на внутренние процессы саморазвития личностного мира воспитуемого. Важно сделать общение более интенсивным, максимально насытить его содержанием, чтобы поистине душа каждого ребёнка непрерывно *трудилась*. Надо постоянно задавать всем созидательным силам его души всё новую и новую творческую работу.

НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ДИАЛЕКТИКИ. К КРИТИКЕ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА

Есть у нас добрая, глубоко укоренившаяся традиция: никогда не забывать о целительной критике всяческих чрезмерностей – как субъективистских, так и объективистских. И постоянно очищаться, прибегая к такой критике. Ведь любая чрезмерность всякий раз портит, уродует, нарушает ту тонкую и далеко не очевидную гармоничность, которая имманентна беспредельной объективной диалектике. Когда некое обретенное нами достояние перестает быть для нас всего лишь относительной ступенькой, или вехой, на пути к чему-то большему, высшему и лучшему, тогда оно само притязает быть чем-то окончательным, «*центральный*». Когда это достояние больше уже не является для нас посредником и представителем других, более высоких и совершенных, зовущих нас ступеней восхождения, тогда происходит наше самозамыкание внутри него как ограниченного и конечного. Тогда мы придаём ему самоцельность и самооценность, тогда мы загораживаем им, ограниченным и конечным, безграничную и бесконечную перспективу своего становления. Тогда мерило *своё*, более или менее здешнее и теперешнее, мы возводим в Абсолютное. Тогда мы впадаем в *субъективизм* – причём реальный, жизненный, а не только в «умонастроенческий» субъективизм сознания или отвлечённой концепции. Когда же мы, напротив, желаем быть объективными и мыслью и делом, т. е. желаем всю свою жизнь быть *верными действительности*, какова она есть сама по себе, независимо от наших субъективных мерил и предпочтений, тогда мы готовы почерпнуть из этой действительности всякое содержание и принять его внутри себя самих... Но если при этом действительность (и верность ей) мы берём узко, не в её многоуровневости и неисчерпаемом богатстве, а только на доступном нам простейшем уровне – на уровне *объектов-вещей*, то мы сами себя лишаем полноты этого первоисточника и закрываемся от него. Сводя объективную действительность к её объектно-вещному уровню, к *безразлично-«нейтральным»*, омертвлённо-натуралистским фактам и законам, мы тем самым подменяем свою объективность – *объективизмом*. Отсюда понятно, что степень вредоносности

субъективизма более всего возрастает именно при обращении к проблемам собственно субъектным, а объективизм – тем пагубнее, чем острее и тоньше нужда в объективности.

Особенно остра и тонка нужда в объективности внутри нашей темы, которая вместе с тем по сути своей чрезвычайно субъектно-значима, – внутри анализа нравственного смысла самой диалектики. Если речь идёт в самом деле именно о нравственном смысле, а не о каком-либо подсобном, функционалистски-служебном, или орудийно-функционалистском значении диалектики в качестве *средства* («пособие для человека»), то, следовательно, субъект-человек должен быть взят здесь во всей незавершённой полноте и перспективе своей сокровенной глубины, своего виртуального бытия («внутренний человек») и своего бесконечного становления («абсолютное движение становления»). Значит, надо взять не только всю иерархию субъектных целей, а и всю многомерность стоящих за этими целями и *над* ними и ориентирующих всякое целеполагание *ценностей* (можно было бы сказать: аксиологических содержаний, если только лишить этот термин всякого созвучия и всякой связи с субъективистским аксиологизмом). Теперь-то и возникает наиболее существенный и вместе с тем наиболее трудный, а для неискушённого здравого рассудка и обыденно-жизнейского сознания даже и коварный вопрос: *укоренён ли* весь этот субъектный многомерный мир высоких, свято чтимых ценностей и соответствующих им, ориентированных ими целей – *или не укоренён* в беспредельной объективной диалектике?

Присмотримся сначала к тому, что стоит за *отрицательным* ответом на поставленный вопрос. За ним стоит такое отношение человека ко всей внечеловеческой, космической действительности, при котором последняя считается *недостаточно* богатой и недостаточно внутри себя конкретной, чтобы из неё можно было почерпнуть какие-то основания или какую-либо логику, из которой надо было бы исходить или с которой можно было бы внутренне согласовать и сгармонизировать нашу человечески-земную нравственность как систему критериев, норм и т. п. Вселенная представляется коллективному человеку некоей гигантской кладовой, к которой следует обращаться исключительно и только за *средствами* и которая заслуживает быть принимаемой

в расчёт исключительно и только на уровне оснащений, вооружений и материалов. Там ищут и находят лишь такие физические вещества, энергии и информации, которые не достойны иной судьбы, кроме как служить нам на уровне средств. Во всём том, что касается целей, а тем более ценностей, Вселенная молчит, ибо заранее лишена права «голоса» – лишена тех диалектических «измерений» и универсальных содержаний, которые ставили бы её *не ниже* человечества... Но это и есть *объективистский редукционизм*, отказывающийся признавать какую бы то ни было действительность, кроме *объектно-вещного* уровня бытия. Для этого редукционизма существуют в мире одни только *безразличные*, «нейтральные» вещи: факты и законы их функционирования (и это тем не менее иногда именуют «диалектикой»), но отнюдь не та диалектика развития, космического эволюционирования, совершенствования и восхождения к высшему, в которой есть *своя собственная* направленность, своя собственная логика гармонизации, *свои собственные*, объективные, *также и* ценностные характеристики. А раз внечеловеческая действительность *ценностно, или аксиологически, пуста*, то и позволительно распорядиться ею как угодно – *в одностороннем порядке*: использовать, израсходовать, испортить, даже уничтожить... В аксиологически пустом мире это не возбраняется!

Отрицание за внечеловеческой действительностью, за объективной беспредельной диалектикой ценностных достоинств есть не что иное, как адекватное выражение и оправдание (попытка дать оправдание) той позиции господства *над* природой и противоборства *против* неё («игры против природы»), как говорят в «теории стратегических игр»), которая справедливо оценивается нашими учёными-экологами как несущая ответственность за глобальную кризисную ситуацию на планете, т. е. за возникшую «экологическую несовместимость» человечества с окружающей средой, а следовательно, и со всем космосом. Как известно, классическую и доходящую до крайней степени форму осуществления этой позиции дал, как это предсказано было К. Марксом, – капитализм. Социализм же исторически призван утвердить принципиально иную позицию по отношению к природе – позицию разумно-осмотрительного и нравственно-ответственного

сотрудничества и содружества с природой. Такой новой позиции и отвечает обязательное признание объективности не только грубо-вещных характеристик действительности, а также и её ценностных качеств: начиная от далеко не тривиальных, глубинных качеств всего живого (что было предуказано В. И. Вернадским и начинает всё шире осознаваться в нынешних исследованиях у биологов) и кончая общей, гармонически-космической ориентацией векторов эволюции на всех уровнях (в этой связи важны получающие всё более фундаментальное признание работы А. Л. Чижевского, А. А. Ухтомского, А. А. Любищева и им подобных учёных).

Двигаясь в материале совсем иной области, иными путями пришёл к подобным выводам выдающийся советский психолог (глава одной из двух школ в нашей психологии) С. Л. Рубинштейн. Он настойчиво и последовательно возражал против объективистски-редукционистской тенденции сводить бытие «только к вещиности», когда получается, будто «существуют только вещи и не существует людей», отличных от объектов-вещей. «Человек как субъект должен быть введён внутрь, в состав сущего, в состав бытия...»¹ Критикуя *дезонтологизацию* человека как субъекта (речь не идёт об объектно-вещных компонентах человеческого бытия – их, пожалуй, почти никто не дезонтологизирует), он усматривает верную альтернативу ей в том, чтобы утвердить вместе с онтологией самого субъекта, как такового, также и онтологию эстетических и особенно – нравственных ценностей, – открыть «путь к определению этики как дифференциальной онтологии»². Само собой разумеется, что об онтологии здесь говорится в смысле, не имеющем ничего общего со старым наивным онтологизмом...

Вернёмся, однако, к отрицанию укоренённости человеческого мира ценностей в объективной диалектике. За этим отрицанием стоит не только объективизм в истолковании действительности, но вместе с тем и такое истолкование самих субъектов нравственности, согласно которому эти субъекты, собственно говоря, и не нуждаются ни в каких объективных и универсальных корнях для

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 258 – 259.

² Там же. С. 345.

своих ценностей. Дело обстоит не так, что этим субъектам, к их великому огорчению, не удалось отыскать объективные первоисточники, по отношению к которым они сочли бы себя благодарными наследниками и творческими преемниками в своём нравственном развитии, а скорее так, что им вовсе чужд такой поиск. Ибо они полагают внутри себя самих (причём таких, какими они себя застают и знают, т. е. без своих виртуальных уровней) – наличие достаточного, автономного и автаркичного истока для любых своих ценностей, критериев, норм и т. п. Воистину, им кажется и они твёрдо убеждены, что *не из мира* взяты их цели... Почему же им так кажется и почему они в этом убеждены? Вовсе не потому, что действительный процесс целеполагания или творчески-наследующего приобщения к ценностям происходит в полной безотносительности к внечеловеческому, космическому бытию (хотя, разумеется, ни цели, ни ценности не берутся из мира так, как добываются полезные ископаемые), но из-за затмившей собой и заслонившей процесс своего происхождения формы самозамкнутости и негативного утверждения своих частных целей и ценностей *вопреки и наперекор* всей Вселенной. Именно этот негативизм частного, здешнего и теперешнего состояния аксиологической сферы и есть ближайший виновник *выключенности* из универсальных связей – связей глубинной преемственности и со-творчества – с беспредельной объективной диалектикой. Но откуда же такой негативизм и самозамкнутость?.. Откуда обретшее прочность предрассудка представление об одиночестве и единственности человечества в космосе?

В своё время усилиями надолго забытого Аристарха Самосского и его незабытого нами эха – Николая Коперника человечество избавилось от *пространственного геоцентризма*, физико-астрономического... Но только теперь оно начинает избавляться, причём с гораздо большими трудностями и задержками, от геоцентризма в *других* измерениях действительности – от *антропоцентризма в целях и ценностях*. Человечество 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. Считается, что только одни люди обладают цен-

ностями и целями, как монополисты, вся же прочая действительность в себе самой ничтожна, ибо дана в распоряжение людям. Так в этом пункте происходит слияние воедино двух крайностей: *объективизма*, который является выразителем методологического неумения, неспособности либо отказа понять более высокие уровни бытия, стоящие над объектно-вещным уровнем, и *субъективизма*, который приходит на подготовленную почву как выразитель *активного*, нарочитого, сознательного *нигилизма*. Тогда как объективизм есть лишь *пассивное* невѣдение ничего, кроме аксиологически *пустого*, объектно-вещного бытия, субъективизм выступает как несущий в себе установку на то, чтобы *действительно опустошать*, низводить бытие до объектно-вещного уровня и *разрушать* что бы то ни было высокое своими корыстными отрицаниями. Ибо этого требует его первый постулат – постулат своего бытия в *логическом и ценностном* центре Вселенной.

Нельзя не видеть, что от признания *первичности* материи и т. п., *если только* это признание ограничено рамками объективистского горизонта объектов-вещей, субъективизм не только не терпит ущерба и нисколько не подрывается в его сути – как гео- и антропоцентризм, – а даже укрепляется, будучи очищен от слишком карикатурных, трудно защитимых и компрометирующих притязаний. Прочнее всего утверждается суть субъективизма как раз тогда, когда она обоснована и обслуживается объективистскими редукциями. Внечеловеческая действительность не отрицается в её омертвлѣнном и опустошѣнном виде, – ведь *такая* она *нужна* в качестве средств и материалов, в качестве веществ, энергий и информации, на уровне полезностей. Ну и пусть себе она *такая* будет первична! Зато всё то, ради чего и во имя чего хочет распорядиться Вселенной гео- и антропоцентризм, – это берѣтся и утверждается как нечто совершенно *безотносительное* к объективной диалектике, из неё не происходящее и ей не обязанное, как нечто изначально *своѣ собственное*.

Однако в критике гео- и антропоцентризма, конечно же, недостаточно было бы остановиться на уяснении того, что он такое есть. Кроме того, необходимо дать его анализ в его различных формах (социально-коллективных и индивидуалистских) с позиций *историзма*, вернее – культуро-историзма. Это будет оз-

начать исследование тех исторически конкретных социальных отношений, тех общественных *связей* между индивидом и другими, которые несут ответственность за соответствующие им формы антропоцентризма. Чрезвычайно важной при этом оказывается Марксова концепция – непериодизирующая *типология* социальных связей (социал-органических – *gemeinschaftlichen*, социал-атомистических – *gesellschaftlichen*, и со-творческих, или гармонических, т. е. связей универсальной самодетельности в свободное время). К сожалению, до сих пор эта Марксова типология оставалась не только неизученной, а даже и неизвестной¹. Марксистские авторы, пишущие на тему «Gemeinschaft und Gesellschaft», ссылаются... на Ф. Тённиса, который написал книгу об этом значительно позже К. Маркса, изложившего свою, правда, незаконченную концепцию в рукописи «Критика политической экономии» (1857 – 1858), т. е. в первом варианте «Капитала».

Социал-органические связи – это связи со-принадлежности индивидов не в качестве участников, а в качестве несамостоятельных *частей* – Целому, или, как иногда говорит К. Маркс, в качестве акциденций – субстанции. Поскольку индивид находится в таких связях (а он может *одновременно* состоять и в иного типа связях), он столь же неотделим от «пуповины», привязывающей его к общности, как и индивидуальная пчела – от своего улья². Оставаясь в пределах таких связей, он полагает *центр* бытия, центр главных жизненных решений и всякого суда над жизнью и окружающим миром, центр норм, критериев, принципов и ценностей – не внутри себя, а *только* вне себя – в Целом, которому принадлежит и которому полностью себяверяет (полностью – в пределах *этих* связей).

Однако социал-органические связи могут иметь кардинально различный характер – разомкнутый и замкнутый. При *разомкнутых* связях Целое – беспредельно. И каждое конечное звено в цепи, уходящей в беспредельность, не более чем представительствует от имени более высоких звеньев. Через такое бесконечное опосредствование индивид включён именно как часть в объек-

¹ Подробнее автор данного текста рассматривает данную типологию в своих работах, подготовленных к изданию.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 346.

тивную диалектику и со-принадлежит ей своими виртуальными, до-свободными уровнями бытия.

При *замкнутых* же органических связях, напротив, индивид включён как часть в целое также и актуализованными, деятельностными слоями и притом – в этом суть! – в некое *конечное целое*, на котором связи замыкаются. Оно-то и выступает как его Субстанция-Субъект, как абсолютный Центр. Здесь положение индивида сугубо гетерономично. Однако чем более гетерономично со-принадлежит индивид такому конечному целому, узурпировавшему абсолютность и возведшему себя в Центр Вселенной, тем в большей степени эта его со-принадлежность и включённость становится равносильной *выключенности* из беспредельной объективной диалектики и сопротивлению ей, даже бунту против неё. Человек сам подчиняет себя *коллективному*, социально-групповому своецентризму – антропоцентризму многих, например, в масштабе планеты. Чем более рабски он ведёт себя, тем больше растит и питает свой коллективный субъективизм.

Социал-атомистические связи¹ отличаются тем, что индивид, поскольку он пребывает в таких связях (кроме иных), выступает как отдельный, ничему не принадлежащий микро-мир, который сам по себе и есть самодостаточное *целое*, со своим собственным, самостоятельным центром всех существенных решений и суда, центром норм и ценностей². Его положение *автономично*, т. е. своезаконно. *Только* внутри себя он полагает все авторитеты, все высокие, чтимые свято смыслы, все критерии выбора и принципы поведения. Весь остальной мир для него низведён до пассивной стороны, подлежащей его собственному суду, который он вершит над миром в одностороннем порядке, исходя из своих собственных норм и ценностей. Он лишён междусубъектной сущностной взаимности с кем бы то ни было и с чем бы то ни было. Он должен поэтому самого себя считать абсолютным началом своих устремлений...

Однако и эти связи могут быть кардинально различными.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 103.

² «Человек как обособленный индивид предоставлен только самому себе» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 486).

Если они – замкнутые, то их атомистичность проистекает от *безразличия*¹, от низведённости всего остального мира до объекта и средства самоутверждения², так что всякое взаимное, общностное содержание отталкивается и остаётся «за спиной рефлексированных в самих себя отдельных интересов»³. Это – *безразлично-атомистические* связи. Они порождают в индивидуе самый крайний, *индивидуалистический* своецентризм и субъективизм. Но этот последний являет собою лишь разоблачённую тайну *всякого* антропоцентризма вообще. Ибо за подчинённой, гетеронимизированной «массой» всегда бывает скрыт чей-то «элитарный» автономизм, исполненный волюнтаристской гордыни. За замкнутыми органическими связями таятся связи замкнутые атомистические.

Совсем другое дело, если атомизация проистекает от процесса *поиска*. Тогда утверждение индивидом своего самостоятельного суда и своего ценностного центра, лишённого взаимности с другими, есть временное, преходящее состояние на пути к встрече и к открытию столь высоко достойной субъектности, что в её лучах померкнет сам себя питающий огонёк автономизированности. Таковы связи, разомкнутые поиском и оказывающиеся по сути своей лишь *переходными* к связям со-творчества, или гармоническим.

Как от органических, так и от атомистических связей К. Маркс отличал те, которые возникают из универсальной деятельности – универсальной равно в своём преемстве и в своём творчестве. Адекватную для них атмосферу и условия К. Маркс находил в том свободном времени созидания, которое само станет истинным богатством. Поскольку именно в этих связях могут поистине расцвести благодаря взаимности бытия людей друг для друга глубинные *междусубъектные* отношения, предполагающие и полагающие *каждого* для *каждого* именно в качестве субъекта, – постольку они заслуживают именования гармонических.

Этические следствия из этой типологии столь велики и многообразны, что их нелегко было бы даже бегло перечислить. Но

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С.С. 107, 190.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 449.

³ Там же. С. 452.

самое главное сейчас для нас – по-лучше разглядеть в свете этой типологии перспективы для раскрытия нравственного смысла самой диалектики. Несомненно, что только вся философия в целом может взять на себя такую задачу – может в той мере, в какой она осознаёт имманентно нравственный характер *каждой* из диалектических категорий. Однако должно быть не забыто то, что беспредельная объективная диалектика сама по себе такова, что ей совершенно неадекватны и противны наши попытки обращаться с нею, как с всего лишь «пособием для человека», т. е. средством ради иных, для неё посторонних и отнюдь не из неё же самой рождаемых целей и ценностей. Чтобы быть поистине верным диалектике, надо не просто пользоваться ею, но прежде всего – *служить* ей. Надо отдать ей не только место в нашем инструментарии, среди вооружений и оснащений нашей деятельности, но и сами наши устремления, с их предельными началами и концами, с их незавершимыми перспективами вечного становления. Надо отдать ей не только периферию, но и сердцевину наших сущностей, наши духовные сердца. Надо отдать ей все наши жизни, без остатка и заново родить самих себя в ней. Тогда диалектика станет единой и неделимой логикой действительной жизни нашей, нашим образом жизни и внутренним её нравственным напряжением, всегда зовущим в «абсолютное движение становления»¹.

¹ См.: (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

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
Великой Культуры.

Н. Рёрик

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 определённости, 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 судьбы 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 судьёй 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 само́ себя знающим, что́ ему нужно от действительного мира, что́ ему нужно 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 жадью безграничной автономии и столь же агрессивным, как и всякая зависть в её потенции, безоснователь-

ным притязанием. Отсюда – стремление узурпировать такую безграничную автономию, 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 мерила*» 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 мерилom».

Это воздвижение человеком самого себя – своих потребностей, взятых в качестве масштаба и мерила 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.

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.

Атомистические социальные связи и отличаются тем, что предполагают нарушенность и разорванность всех естественных или, вернее, псевдо-естественных уз, предопределявших жизнь индивидов, всех «пуповин», 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 неявную.

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 антигетерономность. 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.

Насколько автономная установка пропитана гетерономностью и зависит от неё, настолько же и гетерономное сознание, как бы оно ни старалось лишиться 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 авторитарным контролем, оно поселяет его представительство как «полицейский»

¹ Сравните: *Гегель*. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 44 – 45. Тщетно и тщеславно намерение «...всё самолично проверить и следовать только собственному убеждению»².

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 логике 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 мерил-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*».

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 251.

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 созидание, а лишь сохранение их в качестве первозаданных, 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 гетерономотности 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 гетерономотист *загораживает* от себя беспредельную диалектику не её прямым отрицанием, но псевдопризнанием и псевдопочитанием. Но признаёт и почитает её гетерономотист только в её ложном облике мёртвого, субстанциалистского Миропорядка, где нет места *междусубъектности...* Самоунижающийся гетерономотист 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

¹ Корчак Я. Избранные педагогические произведения. М., 1979. С. 68.

атрибутов беспредельной диалектики – двух форм гео- и антропо-*центризма*. Они всегда остаются в пределах философской парадигмы монологического мироотношения. 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 пошвейцеровски... Достаточно напомнить об экологическом кризисе, чтобы стало 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 изменное творчество есть «абсолютное движение становления»¹, есть самая бескомпромиссная и страшная 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 незавершённое становление инаковым, бескорыстнейшее самопреображение. Оно и есть то непреходящее, подлинное бытие человека, которое великий Рильке назвал «вечным детством»².

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.

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 опасностей, 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 самоидентифицирующийся 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 псевдотворчества, 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 наследуешь³⁾.

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 истин-

ное творчество не только бесконечно благодарно всему тому, из чего оно произошло и в чьём 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 обретённое – 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 обретениями 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. Сотворчество – 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 осмыслимости 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

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. С. 240.

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 до-расти 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 тайны. 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 путничеству?!

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 зако-

нов, – 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 обретениями, 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 со-сотворчеству.

2. Единение человека с *человечеством* как претворение глубочайшей со-причастности судьбы каждого судьбе всех и зави-

симости 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 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

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 447.

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 сверх-стратегический 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, ведомой и неведомой, 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 надлежащее 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 *разрушительства*,
паразитирования на космосе,

а логика универсального
восходящего *созидательства*¹;

не логика *своецентризма*,
своей исключительности,

а логика универсальной
взаимности и со-причастности;

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).

не логика присвоительства, утилизаторства, «оседлания законов»,	а логика приятия всех противоречий мира <i>как своих собственных</i> ;
не логика конкуренции,	а логика братства;
не логика навязывания себя и своей корыстной активности миру,	а логика самоизменения ¹ , дабы стать <i>достойными</i> со-творчества;
не логика как <i>свой</i> « <i>заранее</i> <i>установленный</i> масштаб»	а логика «абсолютного движения становления» ² ;
не самозащита от тенденций беспредельной объективной диалектики, не сопротивление ей, и ради неё самой.	а рождение себя заново в беспредельной объективной диалектике

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-творчества⁴.

Порукой тому – сама диалектика.

«Огнём зажгися.
Красным смелым.
Сиим спокойным.
Зелёным мудрым»³.

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 ценностям из-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 103.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 482.

³ Рерих Н. К. Сочинения. Т. 2. М., 1977. С. 24.

мерениям 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.

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.

¹ Эти строки принадлежат Ст. Куняеву (цит. по «Литературной газете». 1981. № 15. С. 6), известному девизом «Добро должно быть с кулаками».

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 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 перевозданному 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 распределечивания, 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 связи преюбия, 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 распредмечивать 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 вовне 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 перевёрнуто вверх дном: объектно-вещная задача выступает как самодостаточная, самоцельная, люди же всего лишь вынуждены учитывать требования, которые такая задача всякий раз предъявляет к решаю-

щему 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 самоидентичности: 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. Вся 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 вовне 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 дезориентирует именно тем, что указывает на якобы 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 («энигма») ещё не имеет никакой локализованности внутри какой-то области культуры. Она не принадлежит ни одной из них исключительно, но в то же время включает в себя 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 *самой по себе*, т. е. если субъект готов стремиться-

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.

ея 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* самого субъекта во всех аспектах его деятельностной жизни.

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 распозна-

ние, 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 познannую 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 продолжались 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 вооружение знанием о мире. А это ведёт человека к ниспадению на позицию объектно-вещной активности.

Когда эта первая ступень задач возводится – на деле совершенно неправоммерно – 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 неразре-

шённые 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 логикой, 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 уплощённые 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 заставить 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 характеристиках 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

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 237; *Он же*. Лирика. М.; Л., 1965. С. 84.

продлении и дополнении со стороны субъекта, тем более – во всеобщих характеристиках. Однако это возражение отвлекается как раз от специфической атмосферы определённого типа, или степени 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 вещей, 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, надстраивается 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 продлением 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 преимущественно 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 принятой 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 высочайшем 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 непреступными.

«Важно и трудно искусство всегда оставаться собою,
Но уйти от себя – это трудней во сто крат¹».

При столкновении с такого рода задачами в людях выявляется упорнейшая сила инерции, сила косной привычки: «...Они желают остаться тем, что 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 *собственного* изменения»². 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 преобразования субъекта. Но это достаточное условие находится на своём надлежащем месте лишь тогда, когда оно надстраивается над недостаточными необходимыми условиями и продлевает их,

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).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 480.

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 исторического процесса, взятого в его историософском подытожении – как «полное вырабатывание 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 пред-

¹ *Маркс К.* 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).

ставляется 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*»¹. Именно так и происходит при сохранении однажды сложившегося направления практического действованиия 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 *сло-мать, исказить или подменить, выхолостить и сделать чем-то безжизненным, отвлечённым и ничтожным* самую действительную логику этих задач в т[ом] ч[исле] под видом формального их приятия, под маской псевдоприятия. Такое псевдоприятие бывает хуже всякого 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»². Так вместо признания своей вменяемости, своей *ответственности* и, следовательно, нравственной *вины* – как за явные, так и за неявные поступки³, 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 «отделываться» от них..., – на судьбу, проникнутую логикой бумеранга. Созданные человеком и приведённые им в угрожающее движение судьбические бумеран-

¹ Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973. С. 382 – 383.

² Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М., 1964. С. 59.

³ См.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С.С. 271 – 279.

ги предстают ему как углы того самого враждебного ему «стола», против которого он ощущает себя призванным восстать и повести войну за своё от него избавление. Эта борьба, направленная на «освобождение» от задач и исполненная решимостью подвергнуть их любой форме активного отрицания, может принимать весьма различные формы, подчас достаточно изощрённые 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 ступени, 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, бессмысленными и обезжизненными, превращёнными в достойные пренебрежения суетные пустяки, в нечто скучно унифицированное, статистически привычное и уже успешнее всем надоесть. В таком карикатурном облачении и в атмосфере сниженности 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 «задачивающего» 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 доктринально исключительный способ *концептуализации* (обладающий прерогативой). Стоит 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 некой 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 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.

¹ *Аверинцев С. С.* Символ //Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971. С. 828.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1. С. 74.

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 соответствующего ей антропоцентризма, 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 неожиданно 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 понятые 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 нисколько 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 предположена 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 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 понятом, культурно-историческим прогрессированием. Задачи третьей ступени суть не что иное, как то самое неиссякаемое⁵⁾ содержание, которое питает собой восхождение и прогрессирование 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 достой-

ным преодолевать 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.

ЦЕЛОСТНОСТЬ КУЛЬТУРЫ И БЕСКОНЕЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

1. Своего рода целостностью, причём диалектически противоречивой, соединяющей в себе относительную самообусловленность и преемственность, обладают, конечно, многие своеобразные культурные эпохи, более или менее широко простирающиеся во времени и социальном пространстве. Каждая из них охватывает ряд поколений. Но не об этих целостностях здесь идёт речь, а о структуре индивидуализованного «мира человека», внутри которого так или иначе отложились, так или иначе запечатлелись все главнейшие ступени, следовательно, и эпохи культурно-исторического человеческого становления. Ведь даже, казалось бы, непосредственное живое созерцание окружающей обстановки органами чувств и то на самом деле опосредствовано со смысловой своей стороны всею историей, т. е. есть продукт истории... Что уж говорить о мировоззренческих ценностях? Их корни, питавшие их истоки несут нам своё содержание сквозь многие напластования, явные и неявные, весьма разнородные и разнокачественные до несовместимости, но изначально исходят из самой объективной диалектики Вселенной, из её неисчерпаемых глубин. Однако реально включённые индивидом в свою мотивацию, осознанную или не вполне осознанную, ориентиры и критерии поведения, акты выбора, т. е. реально работающие в его жизни и главенствующие в ней, господствующие мотивационные факторы могут в очень и очень неодинаковой степени быть культурно-содержательными, благодаря выработанности внутри культуры. Они могут быть и стихийно сложившимися на периферии культурного влияния и даже в противостоянии ему, наперекор ему, хотя внешнее их проявление может быть по всем требуемым признакам «стопроцентно» нормальным, общепринятым, подогнанным под средние показатели социализованности в окружающей общественной группе. Таковы бывают различные, большей частью стихийные формы социальной мимикрии под господствующие порядки и нормы и под их идейную санкцию – господствующее мировоззрение. Следовательно, то, что окружающим кажется мировоззрением человека и что, возможно, таковым кажется даже и

самому индивиду, далеко не всегда есть подлинное реальное мировоззрение, но есть более или менее отделившаяся и расходящаяся со скрытым сущностным содержанием *номинальная* мировоззренческая форма, суррогатный образ мыслей, взглядов, оценок, суждений. Никакая общественная формация гарантированно не застрахована, не избавлена от такого рода несоответствия между жизненными реалиями и номинальными оформлениями: внешними признаками, стандартными знаками, обычными оборотами речи и даже самыми обобщающими категориями, вычитанными из стабильных учебников.

2. В чём же бывает заложена причина такого расхождения между номинальным оформлением и реальным жизненным содержанием мировоззрения? Обратимся сначала к ближайшей причине. Дело в том, что в условиях существования, достаточно уже заполненного всякого рода техническими средствами – вплоть до массово-информационных, – поведение индивида весьма подолгу может оставаться идущим по готовым дорожкам, где всё подсказано и преуказано – как двигаться и куда – и в буквальном, транспортном смысле, и в смысле «усереднённых» поступков, изъявлений воли и оценок, даже эмоциональных состояний. При возрастающем множестве всё более легко *доступных* самых поверхностных выгод и удобств, даваемых технологизацией и знаково-вещной стороной НТР, индивиду стали всё более доступны те «стрелочки», которые подсказывают ему средне-оптимальное поведение и сознание. И вот едва ли не с детства индивид в состоянии уловить и внешне-подражательно усвоить кратчайший и легчайший способ воспроизведения признаков и правильностей (так сказать «типовые приёмы») даже весьма зрелых социальных ролей, подвергшихся достаточно жёсткой алгоритмизации. Так проходят не только часы и дни, но и долгие-долгие годы индивидуальной жизни – и всё идёт своим чередом формальной правильности и успешности вовсе без того, чтобы индивид хотя бы раз столкнулся лицом к лицу с настоящим, поистине серьёзным испытанием – испытанием, выявляющим резко и беспощадно скрытые за номинальными формальностями подспудные мотивации. Какой контраст с древнейшими, архаическими временами! Тогда необеспеченность и суровость условий, постоянная необходимость рисковать самой жизнью, чтобы под-

твердить верность и преданность общинным нормам-ценностям, а равно и соблюдение всех табу во всей строгости, делали вновь и вновь явным реальное мировоззрение индивида...

Конечно, после обретения нами исторического опыта архаика и тем более её пережитки выглядят отнюдь не в розовом свете, ибо, как это подчёркивал К. Маркс, индивид там минимально самостоятелен, особенно же – в выработке своего мировоззрения. Однако пути человеческой цивилизующей оснащённости и вооружённости противоречивы с самого начала, а особенно в классово-антагонистическом обществе, хотя и не только в нём, ибо цивилизация как таковая потенциально заключает в себе *логику хитрости*. Речь идёт о хитрости не в каком-то житейском или обиходно-обыденном смысле («кто-то кого-то перехитрил»), а в том философском содержании этого понятия, которое вообще состоит в системе подчинения (или систематическом подчинении) относительно более сложных и высоких реалий, взятых в качестве орудий и средств вообще, – целям или функциональным назначениям существенно более низким и менее достойным. Хитрость есть преуспевание и хорошая вооружённость средствами при отставании и недостоинстве целей. Тем самым хитрость всегда равносильна извращению и как бы перевёртыванию вверх дном объективной иерархии уровней бытия, присущей беспредельной объективной диалектике Вселенной. Возможность позиции хитрости заложена в цивилизации как таковой. Эта возможность досталась нам от всей предшествующей истории. Осуществляться же эта возможность может всякий раз там и тогда, где и когда индивиду дано просто-напросто воспользоваться в готовом виде плодами чьих-то чужих трудных и долгих усилий, мучительных поисков, трагической борьбы и вдохновенного созидания – как полезными средствами и не более того. Те материальные и духовные богатства, которые были рождены предшествующими поколениями в итоге огромной работы, порою ценой предельного напряжения всех сил – сил не только физических, а и душевно-духовных, всё то, что рождалось через страдания и ликующую радость обретения, на путях испытаний и закаляющим огнём упорного труда, самоотверженно смелых взлётов творчества, – всей жизнью, отданной созданию, всё это стало чрезмерно доступным для даже бессознательной хитрости поверхностного

присвоения – присвоения без каких-либо мук, без внутренней работы души и духа, без напряжения и закалки, без того самопреодоления, из которого только и может рождаться нечто выходящее за пределы привычного горизонта...

Когда Карел Чапек писал свой роман-гротеск «Война с саламандрами», возможности для формального, беспроблемного использования плодов и символов цивилизации были ещё не столь велики. Ныне они возросли ещё больше (телевидение, газетно-брошюрное, облегчённое, беспроблемное изложение любого вопроса массовым тиражом). Всё стало доступным: только протяни руку и бери, и считай себя уже в курсе и на уровне! При этом, естественно, разноуровневые прошлые обретения познания, художественности, нравственности – всё низводится до полезного пособия, подобного инструменту-вещи. Даже высшие ценности мировоззренческого плана обращаются в словесные формулы, в своего рода удобства реквизита, которые с таким же фанатичным упорством порой отстаиваются, с каким вдруг заменяются¹. Так происходит в обиходе того человека, который не выработал, не выстрадал мировоззренческих истин и ценностей самоотверженным, безнаградным трудом всех своих душевно-духовных сил – через поиск и страдание (и сострадание первооткрывателям), через самостоятельное решение для себя радикальнейших проблем отношения к миру, к Вселенной и каждому человеку.

3. Между крайними точками полной адекватности номинальных выражений реальной жизненной позиции (тогда, кстати, эти выражения бывают максимально скупы, сдержаны), с одной стороны, и чисто показной мимикрией, за которой – безразличие и душевная пустота, с другой, – лежит ряд промежуточных состояний, различных по степени формальности усвоенных мировоззренческих «признаков». Чем же, кроме доступности для поверхностного использования, бывает вызвано то, что индивиды или даже один и тот же индивид в различных ситуациях «застревают» на той или иной ступени, на той или иной степени расхождения номинальных форм и реалий? И, соответственно, как достигнуть в воспитании и как помочь человеку в его самовоспитании до-

¹ «Повторение заученных, но непонятых, непродуманных “лозунгов” повело к широкому распространению пустой фразы...» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 88).

работаться до совпадения между мотивацией внешне явной и мотивацией скрытой, подчас подсознательно иди неадекватно осознаваемой самим человеком? Как сделать, чтобы такое совпадение выдерживало любое «огненное» испытание – и в суровых, предельных обстоятельствах, и перед лицом парадоксально новых, совершенно неожиданных условий, истинно творческих? Ведь если в жизни намеренно не избегать, не обходить их, не заклоняться от них, то их повсюду и всегда сколько угодно!.. Как показывает Борис Можаяев на материалах «рязанского чуда», загубления приокской луговой поймы и многих других случаях подобного рода, «усердный исполнитель без собственной головы страшнее лодыря»¹, а ещё страшнее – словесно «подкованный» организатор и идеологический, со ссылками на наши принципы, «научный обоснователь» и рекомендатель подобных скороспелых и обречённых затей, наносящих огромный и экономический, и особенно, мировоззренческий ущерб.

Объяснение корней подобного рода явлений – вовсе не в чьих-то дурных намерениях, ибо намерения-то были, наверное, благие, а в существенном недостатке той мировоззренческой культуры в её целостности, без которой не может быть должной широты кругозора, дальновидности, восприимчивости к многоаспектному и многоуровневому бытию, к диалектической, творчески-проблемной сложности жизни и особенно – чуткого внимания к ценностным измерениям и качествам действительности. Конечно, некоторые очень важные, предпосылки этой целостности бывают даны нам как счастливый дар детства: искусства приятия всего в мире вокруг как близкого, родного, видение мира каждый день как бы впервые, свежим глазом, щедрость души и готовность идти навстречу, делить самого себя с другими даже в самом дорогом... Однако в современных технически многосложных и динамичных условиях и при опосредствованности почти всякого социально значимого дела многими разнородными и далеко простирающимися контекстами – и экономическими, и экологическими, и социальными, и нравственно-духовными, – в этих условиях изначальной одарённости и интуитивной зоркости недостаточно – нужна систематически, упорным трудом воспитанная целост-

1 Можаяев Б. Запах мяты и хлеб насыщенный. М., 1982. С. 149.

ность, слагаемая из культуры техно-научно-познавательной, художественной, нравственной и культуры глубинного (всем существом своим) общения. Эти сферы культуры не сводимы друг к другу и не заменимы одна другою. И только их гармонически развитое богатство может быть венчаемо вырастающей из этого богатства естественным путём – а не путём «натаскивания» и словесно-формального подражания – диалектической мировоззренческой культурой. Философия есть «живая душа культуры»¹ – всей культуры в её многогранности. Будучи таковой, а вовсе не только «общей наукой», философия способна давать человеку не просто сумму «наиболее общих знаний», не просто методологическое вооружение познавательными и эффективными средствами, но то, что превыше любых средств и полезностей – логику выработки в самом себе высших, ценностных уровней духовности, логику «вырабатывания внутреннего человека» (буквально К. Маркс говорит: «человеческого Внутреннего»²), где поистине все мировоззренческие исторически обретенные и усвоенные индивидуально содержания суть не «пособия для человека», не удобства и элементы подсобного оснащения, но верховные мотивации человека в любых обстоятельствах и испытаниях. В том-то и дело, что только тогда человек способен быть всегда и неуклонно последователен, неколебимо принципиален, неподкупен перед любыми «приманками» и бесстрашен перед любой угрозой, когда он весь целиком, всем своим существом – эмоционально-волевым, душевным и духовным – верен и предан духу диалектики, проблемности мира, его творчески-живой противоречивости, его объективным, абсолютно, свято чтимым ценностям: Истины, Добра, Красоты, Общения в его универсальной открытости.

4. Динамизм культурно-исторического социального процесса возрастает всё больше, всё интенсивнее. И через его посредство человечество всё явнее ставится перед лицом всезахватывающих тенденций и универсальных перспектив космогенеза³. Всякий антропоцентризм – индивидуальный, групповой, даже обще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 105.

² В имеющемся русском переводе – «выявление внутренней сущности» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476), как будто всё предзаложено и «преформировано» в этой готовой сущности.

³ Подробнее см.: Батищев Г. С. Диалектика творчества. М., 1984. Деп. В ИНИОН АН СССР, № 18609¹).

человеческий – оказывается коренной изменой человека своему объективному, из беспредельной объективной диалектики вытекающему космическому призванию, своему незавершенному созидательному назначению. Чтобы быть верным этому призванию и назначению, человек должен сам быть исполнен возрастающего динамизма, должен полюбить проблемную противоречивость мира вокруг себя и не «отделяваться», не защищаться от проблем, но принимать их внутрь себя. Какие бы то ни было конечные результаты и достижения – всё подлежит вовлечению в диалектический поток, подчинению новым требованиям и более высоким критериям, всё ввергается в неостановимый процесс реструктурирования, переделки, совершенствования и обогащения, ибо ничто конечное не окончательно, не самодовлеюще, не самоцельно и не должно быть самозамкнуто. Но тем более сам субъект созидательно-творческого деяния – сам человек не делается «чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹.

Что же это означает – быть в «абсолютном движении становления»? Это значит, что целостность человеческой культуры – и в частности и в особенности целостность мировоззренческой культуры – никогда не отливается в окончательные, выпадающие из дальнейшего процесса развития и совершенствования, самозамкнутые формы, никогда не достигает последнего пункта исторического восхождения, или многомерного процесса. Это значит, что впереди у человека безграничная перспектива, и в своих устремлениях он должен быть не субъективистски упрям и косен, не своемерен, притязая наложить на мир своё готовое, однажды полученное мерило, но всё более и более искусно и утонченно объективен, отвечая логике Вселенского «абсолютного движения становления». Он призван стать на служение этому окружающему его со всех сторон и породившему его самого незавершенному великому становлению, и именно в этом, в этой посвящённости своей жизни беспредельной объективной диалектике найти исток и смысл также и своего становления и обновления.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

[ВЫСТУПЛЕНИЕ НА «КРУГЛОМ СТОЛЕ» НА ТЕМУ «ЧЕЛОВЕК ДЕЛА И ДЕЛО ЧЕЛОВЕКА. ТРУД И ЛИЧНОСТЬ В ОБЩЕСТВЕ ЗРЕЛОГО СОЦИАЛИЗМА»]

Надо признать далеко не случайным, что совпали наблюдения и некоторые выводы у такого социолога, как В. Ядов, и у писателя с обострённым зрением и отзывчивостью к жизни, каков Д. Гранин. А совпали они в том, что в последние годы наблюдается в среде сравнительно молодых, да и не столь уж молодых поколений тенденция к падению или относительному снижению ценностей труда. В конце концов эта тенденция, конечно же, будет побеждена, ибо она, несомненно, временная, однако справиться с нею очень нелегко. Изменилась структура мотивации, она стала более много-составной, противоречивой, включающей в себя разнонаправленные векторы. Как у нас часто, не слишком задумываясь, говорят: «расширились интересы»... Но это самое «расширение» принесло не только обогащение, не только знакомство с новыми или с забытыми духовными ценностями: одновременно появилось множество околодуховных, недуховных и прямо чуждых духовности соблазнительных приманок. Широта покупалась сплошь да рядом *за счёт* глубины. Усваивая и впуская в свою душу пёстрое скопище разнородных и быстро меняющихся потребностей, склонностей, влечений и капризно-модных пристрастий, человек уже не мог, не умел быть сосредоточенно-собранным, неуступчиво-последовательным. Пестрота мотивации лишала его цельного и однонаправленного характера, да и сам характер, не подчинённый строгому единству, как-то расплзался на разные его «стороны». И, увы, даже ригористы неподкупно-щедрого трудолюбия, запечатлевшие в своих душах суровость ритма пятилеток, опасности и тяготы войны, познавшие пламя безоглядно-преданной веры, люди, умевшие работать изо всех сил, потом сами же и сочли, что пора остыть от перенапряжений...

Но реально этим смогли воспользоваться не столько они сами, сколько их послевоенные дети. И вот мы видим: вековечное, издревле присущее человеку трудолюбие, устремляющее к созиданию

нию, теперь застаёт себя посреди тесной толпы водворившихся в душе иных – внутрудовых, недеятельных мотивов. Многие из них едва ли совместимы. Там и долгое время гонимый прочь мотив остранённого созерцания, мотив чистый и самокритичный. Там и мотивы совсем противоположного свойства – развлекательские и потребительские: жажда псевдочтения («чтива»), псевдозрелищ, поверхностного псевдообщения. Человек дела, который, казалось, был в состоянии исчерпать собою всё человеческое существо героя деятельного бытия, вдруг оказался только односторонним выражением гораздо более широкого субъективного мира, сложного и многоликого, населённого разнородными и едва ли вступающими в гармонию друг с другом возможностями... И всё это не так-то просто оценить однозначно, раз и навсегда. Ибо значение – положительное или отрицательное – этого расширения и усложнения не может быть постоянной величиной, оно меняется.

Мне самому, как человеку, с ранних лет влюблённому (и, видимо, пожизненно) в деятельный энтузиазм, мне многое в нынешнем «расширении интересов» весьма мало симпатично. И воспроизведение этого процесса в литературе, которое – вроде бы реализма ради! – оправдывает его, ещё менее мне по вкусу. Что же касается общих рекомендаций – пойти навстречу внутрудовой мотивации труда и признать её единственно правомерной опорой и точкой отсчёта всех рассуждений на эту тему, – то против этого мне хотелось бы со всей недвусмысленностью возразить: то, что в плане экономическом и хозяйственном требует трезво-терпеливого приятия, в плане эстетическом, да и нравственном, может иметь отрицательный знак.

Однако как философ я обязан отрешиться от собственных симпатий и антипатий ради более объективного рассмотрения обсуждаемой темы. Ибо непродуманно горячее подталкивание событий и ориентация на это художественной литературы или критики может на поверку обернуться всего лишь неисторичностью и неконкретностью. Например, разве не симпатичны нам многими своими чертами юные порывы ранних коммунистических субботников? Или самодеятельность времён, описываемых в «Комиссии» Сергея Залыгина? И разве пионерия и комсомол не должны каждый раз заново проходить эту стадию тимур-гайда-

ровского энтузиазма? Да, несомненно, должны – подобно тому как ребёнок в утробе матери должен пройти, согласно биогенетическому закону, ряд предшествующих фаз эволюции... С этой точки зрения очень интересна предыстория и история утопического коммунизма – интересна тем, что он предвосхитил будущие истины всемирно-исторического масштаба.

Известно, что историческая ситуация часто определяет способ прочтения художественного произведения, она же показывает, как реализовались авторские добрые намерения. Сегодня в самой реальности пока что преобладает вполне определённая тенденция: *средненормальное дело человека* внутри структуры предприятий и иных социальных институтов *в нарастающей степени оформляется в виде социальной роли*.

Более того, хорошо заметно, что каждая из таких социальных ролей обретает с течением времени – вместе с усложнением её связей с другими ролями – всё бóльшую полноту и жёсткость предписанности, в известном смысле алгоритмизированности или формализованности. Речь здесь не идёт о карикатурной, сверх всякой меры сковывающей исполнителя, удушающей его волю и инициативу мелочной опеке, при которой и пальцем не шевельнёшь без начальственного указания. Я имею в виду действительно рациональную «усреднённость» и даже унификацию ролей. И вот такие роли делаются объективно всё более *безличными*. При их исполнении индивидуальное искусство всё больше замещается стандартными предписаниями правил, которые определяют деятельность во всём существенном, но обычном, заранее предусмотренном. *Поэтому и мотивация, труда изменяется*: на место личного, неповторимо своеобразного сочетания побуждений, интересов, ценностей приходит *безличная обязанность следовать правилу, «образцу», роли*.

Конечно, хотя бы для минимального порядка и минимального успеха работы железной дороги или почты, поликлиники или школы, конторы или института, *в пределах нетворческого содержания* труда, нужно уметь чётко выполнять ролевое поведение – с «аптечной» точностью. В этом смысле человек дела – это блестящий исполнитель, виртуоз такого безличного поведения, когда надо как бы забыть на время и спрятать в себе самом все

неролевые особенности своего характера и личности. Даже улыбка делается стандартной: не хочется, но должен быть любезен, чтобы не портить настроение клиентам и пациентам, пассажирам и визитёрам... Все ролевые навыки, вся эта ролевая дисциплина – известное общественное достижение. Без них при нынешней технологизации и урбанизации жизни просто-напросто не обойтись: началась бы нестерпимая бестолковщина и сумятица. Общая тенденция такова, что социально-ролевая формализация узкоспециализированного труда (а где он теперь остался не узкоспециализированным?) проникает всё дальше в его содержание. А тем самым всё оригинальное в человеке-созидателе, всё по строгому счёту инициативно-творческое в нём (а не то, что у нас с лёгкостью необыкновенной нередко спешат назвать «творческой активностью»...), увы, не вписывается внутрь ролевого, ритмично-правильного поведения. Сколько-нибудь радикальное творческое отношение к делу выступает уже как сверхделовое, место ему не предусмотрено – из-за плотности системы ролей. Но это факт: во всё большем числе отраслей труда происходит всё более жёсткая ролевая стандартизация и формализация всякого дела – и там, где это явно полезно и технически оправданно, и там, где этому надо бы знать меру, и даже там, где это было бы уместно лишь в самой минимальной степени. Так или иначе, дело человека становится слишком тесным, чтобы в нём уместился человек целиком, да ещё к тому же разносторонне развивающийся.

Эта экономическая реальность обрекает литературного Делового Человека на то, чтобы быть не понятым читателем. Писатель от всей души желает воспеть не знающее границ вмешательство героя в окружающую жизнь, а читатель с грустно-скептической полуулыбкой подозревает в писателе если не донкихотство (в самой поверхностно-пошлом смысле), то попытку затиснуть живого человека в рамки заведомо ограниченных функций. Человек, знай, мол, своё, ролевое место! Тебя не только «запикивают» в узкопрофессиональное дело, внутрь роли, но ещё и приукрашивают, «романтизируют» это твоё положение...

Как же выйти из этого досадного затруднения? В действительности, конечно же, каждый день люди вольно или невольно встречаются с ситуациями, которые никакими ролевыми прави-

лами не предусмотрены и никаким планированием не могут быть охвачены заранее. Начнём с того, что такие принципиально нестандартные и не поддающиеся стандартизации вторжения жизни в сложившийся распорядок дел сплошь да рядом случаются именно при исполнении человеком своей социальной *деловой* роли. Если от них сознательно не отгораживаться, не прятаться («не мешайте мне работать как положено!»), то нет им ни конца ни края! И именно в этом, собственно, ближайшее творческое поприще для всего по-настоящему личностного в человеке, живого и деятельно отзывчивого. По инструкции не обязан делать, а всё-таки берусь и работаю горячо и щедро! Вот это не сулящее непременно награду (а может быть, даже сулящее и нечто совсем обратное ей) инициативное созидание как раз и показывает, насколько человек перерос рамки своей роли, насколько он духовно богаче, мудрее, совестливее скрупулезного исполнителя правил ролевого поведения. Творческая, сугубо «внеплановая» ситуация бросает ему вызов: оставаться ли только внутри роли или же суметь стать больше её, то есть проявить способность на неролевой поступок. По сущности своей, по потенции человек как субъект не сводится ни к какой, даже самой ёмкой деловой роли. *Человек больше самого себя как человека дела*. Вспомним слова К. Маркса о бесконечности человека¹. Только вот, к сожалению, эта сущность не всегда проявляет себя... Но даже в сугубо специальном и ролевом деле личностное начало в индивиде проявляется в его способности подняться *над* логикой роли и контролировать её исполнение своей совестью, в соответствии со шкалой нравственно-духовных ценностей.

Главное богатство, жизненное содержание, заключённое в человеке (притом наименее замечаемое нами как в обыденной жизни, так и в научных исследованиях), – это скрытые глубинные слои нашего бытия – дремлющие силы², потенции. Человек по своим потенциям *неисчерпаем в глубину* – неисчерпаем в гораздо большей степени, нежели атом. И безграничного уважения заслуживает человек именно потому, что он таит внутри себя и может вместить невыразимо многое, потому что он – целый мир,

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 447.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 188.

микрокосм. Но всё это оставалось бы одной лишь философизированной фразой, если бы глубина эта (часто неявно для нас) вдруг не приоткрылась бы нам и не участвовала в деятельности нашей совести – там, где человек пока ещё не *«режет»*, но зато *«семь раз отмеривает»*.

Как же теперь, в свете сказанного, выглядят симптомы такого «расширения интересов», на фоне которого происходит относительное снижение ценностей трудолюбия? Однозначного ответа дать теперь нельзя. За негативными симптомами может быть и удручающее общее понижение ценностного уровня. Но могут за ними скрываться и превратно выраженные, и облекшиеся в негативную форму *поиски* более богатой, более многообразной шкалы ценностей, обладающих более сильным «полем тяготения». Ибо душа человеческая взыскует ценностей универсальных, объемлющих и художественную, и нравственную, и познавательную жизнь, и возможности глубинного общения, следовательно, ценностей абсолютных. Относительное снижение ценностей трудолюбия может быть переходным состоянием на путях к гораздо более полному усвоению ценностей творческого созидания, столь же абсолютных, как «абсолютное движение становления»¹. Поэтому, чтобы воистину надёжно защитить ценности трудового образа жизни в противовес потребительскому, недостаточно проповедовать *только эти* ценности, в границах идеала делового человека, – надо проповедовать также и их более глубокие основания, отвечающие универсально-космическому назначению человека – быть соратником, а став достойным того, – и со-творцом космогенеза, его неисчерпаемой, беспредельной, объективной диалектики.

Воспитание высоких нравственных ценностей надо начинать с самого раннего детства, когда не заглохла аксиологическая открытость мира ребёнка, которая позволяет ему каждый день встречать как бы впервые, доверчиво принимать всё. Именно в этом возрасте нужно воспитывать и трудолюбие.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

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 территория, 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

¹ См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 87 – 88.

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 распремечивать, 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 распремечивать 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 – распремечивание, 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 спиною» производителей. Однако указанное изменение и вообще субъектные задачи не должны оставаться «за спиною» 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 ис-

¹ Мясищев А. Н. Личность и неврозы. Л., 1960. С. 7.

чезновению 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 запредельно трудные задачи.

Для всякой данной деятельности индивида и группы существует зона посильно трудных задач, но существует также и область задач, непосильных по трудности. Иначе говоря, существует относительный *порог распределчиваемости*. И всё то,

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.

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. 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 неясным.

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 инте-

¹ Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. М., 1978. С. 49.

приоритизации 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 картину 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 экстерииоризацией, 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 неясный 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 сведения её к низшим формам активности, и она должна содержать внутри себя также и устремления ценностного уровня.

ТВОРЧЕСТВО С СОБСТВЕННО ФИЛОСОФСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ. (К вопросу о созидательном назначении человека во Вселенной)

С каких только точек зрения ни рассматривается в нынешние времена творчество? Какие только подходы к нему ни перепробованы и притом многократно в едва ли обозримом и крайне разнородном потоке литературы о нём? С каких позиций и каким способом ни подходили к этой теме, которая столь многих манит к себе и, увы, часто кажется слишком уж доступной?! Сложились весьма непохожие и вряд ли легко соединимые друг с другом направления что-то изучать и что-то истолковывать в этой теме, что-то практически рецептурно предписывать, судить и оценивать... Всё это приносило и продолжает приносить немалый и богатый уроками опыт, который включает в себя также и опыт отрицательный, далеко не всегда выявленный и проанализированный.

Бывает не просто разобраться в том, где задаёт тон вынужденная дань возрастающей специализации, а где обращение к специализации и даже смелой интеграции имеет под собою невиданную в прежние века дерзость – решимость выдать в качестве готового результата всестороннюю теорию творчества (поскольку «все» стороны удалось подвергнуть своего рода снятию и подчинению какой-то одной из них...). Но если мы станем вспоминать о том, что было в течение долгой истории человеческой мысли, то заметим такую характерность: наиболее глубокие и прозорливые философские умы, а равно и те, кто наиболее щедро обогатил нас, завещав нам плоды своего высокого творческого искания, – создатели культуры разных эпох и народов, как правило, подавали нам пример вовсе не безоглядной дерзости, а скорее наоборот, – пример самокритичной сдержанности и благоговейного уважения, а это не позволяло им вторгаться в сферу высших креативных потенций духа с какими-либо относительно более низкими мерилami, критериями или концептуализациями¹... Чем более

¹ «...Совершенно неверно *применять* более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 74).

серьёзное отношение и причастность к действительной креативности имел мыслитель, тем меньше посягал он на то, чтобы сформулировать как таковую «теорию творчества». Даже и на концепцию тут нелегко решиться.

Впрочем, в оправдание весьма многочисленных нынешних теорий подобного рода скажем, что они реально имеют дело с чем-то более доступным и уловимым: с сугубо специфическими проявлениями креативности в отдельно взятых областях культуры, даже в разных науках – от гуманитарных до технических. А ещё чаще предметом описаний и истолкований оказываются сопровождающие процессы, факторы, условия и предпосылки, результаты и последствия творчества. Но это совсем иное дело, – это своего рода «видение», которое так или иначе отвечает на вопросы типа «КАК», «КАКИМ ОБРАЗОМ» можно преуспеть в попытках творческой деятельности, с помощью каких средств, условий, благоприятствующих факторов и т. д. и т. п.

Стоит ли возражать такого рода «видению» или каким-либо его вариантам, коль скоро в ряде случаев они по-своему полезны? Возражать и предостерегать стоит только против тенденции к тому, чтобы какое-то знание указанного выше типа (то ли узкоотраслевое, то ли многоотраслевое, сводно-систематическое и сколь угодно обобщённое) неправомерно переносилось и подставлялось на место ответов на вопросы принципиально иного типа: ЧТО есть творчество по своему изначальному и, в то же время по конечному счёту, итоговому онтологическому статусу и смыслу? Что в самой объективной действительности делает творчество принципиально возможным? Что задаёт субъекту многомерные пространства осмысляемых возможностей для него? Что наиболее глубоко и сугубо объективно оправдывает собою всякую, а если не всякую, то какую же именно субъектную человеческую устремлённость к творчеству, какую же волю к креативности? Другими словами, каково же по сути своей то ценностное содержание, которое было бы в своём самом изначальном и самом конечном смысле строго объективно укоренено в беспредельной диалектике Вселенной и которое как раз в силу этого могло бы быть взятым нами в качестве как можно более высокой мотивации нашей креативности?

Главная совокупность трудностей, ко многим из которых человечество вряд ли готово даже хотя бы подступить вплотную и которые поэтому образуют собою отдалённую перспективу, заключается не просто в том, чтобы выявить и зафиксировать специфические черты субъективно-человеческого креативного процесса, т. е. особенности его диалектики, но прежде всего в том, чтобы всю диалектику вообще, во всей доступной и недоступной нам полноте её глубинного содержания, всю неисчерпаемую диалектику Вселенной понять как такую, которая есть вместе с тем также и диалектика творчества. Иначе говоря, это равносильно тому, что быть по своим глубинным потенциям креативной – таков атрибут самой объективной диалектики, и она выступает как универсально-всеобщий (во всех отношениях) «логос» творческой устремлённости, как логика самой по себе сущей проблематичности всякого бытия, его незавершённости и незавершимости, его разрешающейся и воспроизводящейся противоречивости: мир всегда есть для нас мир проблем, загадок и тайн. Именно поэтому он есть мир, в котором мы призваны возвыситься до субъектов истинно сотворческих на необозримом и неисчерпаемом поприще всех тенденций и факторов космогенеза.

Вряд ли есть необходимость оправдывать такое понимание онтологической укоренённости нашего творчества в том аспекте, что оно несколько не равносильно возврату к наивному онтологизму, – ибо оно, конечно же, предполагает в каждом существенном своём шаге свою опосредствованность многообразнейшим познавательным и – шире – культурно-историческим опытом критической и самокритической рефлексии. В особенности такое понимание предполагает критическое преодоление одновременно и обоюдно как субстанциализма, так и антисубстанциализма¹.

Очерченная выше в самом предварительном контуре онтолого-аксиологическая точка зрения на творчество обязывает разойтись с тем обывательским безмерным восхвалением и превознесением, по сути дела, культом творчества, которое, будучи многократно усиленным «эхо» ренессансного самообожествле-

¹ Подробнее см.: *Батищев Г. С.* Диалектика творчества. Критика субстанциализма и антисубстанциализма. М., 1984¹), 443 с. Рукопись представлена Ин-том философии АН СССР. Деп. В ИНИОН 1 янв. 1984, № 18609. – 84.

ния индивида-«титаниста» в качестве «творца самого себя», явно или неявно ставит и креативный процесс и его автора (Номо creator) превыше всякой ценностной критики и само-критики. К сожалению, это обывательское представление весьма влиятельно и слишком часто окрашивает понятие о творчестве, априорно придавая ему некую непогрешимость. Творчество заманчиво, творчество увлекательно, экзотично, авантюрно; творчество престижно, блистательно, взрывчато, ему всё возможно и всё можно; оно ни перед чем не склоняется почтительно... Через что угодно оно смеет нереступить, ибо оно... безнормно, а в смысле присвоенного права начинать с себя и только с себя – безначально, или, что то же самое, беспринципно¹. Обыкновенно этот культ креативности сопряжён бывает ещё и с подменой её негативной оригинальностью, которая вместо верности праистокам культуры утверждает верность лишь себе здесь и теперь, а поэтому чревата вырождением в оригинальничание.

В противовес этому далеко не безвредному представлению собственно философское понимание творчества призвано быть настаивающим на высокой (и притом тем более высокой, чем интенсивнее креативность и шире её возможности) ответственности человека – субъекта творческих деяний – и за последствия, прямые и косвенные, и за процесс, и за самый замысел, за креативный выбор воли, за первоначальные предвосхищения и ориентированность устремлений. Это, разумеется, не юридическая, а положительно-нравственная и ценностная ответственность, делающая человека максимально предусмотрительным, разборчиво-чутким ко всем далеко не очевидным сложным связям и опосредствованиям, ко всем актуальным и потенциальным смысловым полям и контекстам своего начинания. Даже в условиях безотлагательности это обязывает к нарастающему преобладанию способности «семь раз отмерить» над готовностью уже «отрезать»... Ответственное видение и отношение к себе – это видение и претворение своей креативности с точки зрения универсальной диалектики как внутри себя атрибутивно-креативной.

К сожалению, в нынешнем научном обиходе принятая дефиниция творчества – а это сказывается и в психологии, и в науко-

¹ Ср.: *Батищев Г. С.* Познание творчества // *Природа*. 1986. № 6.

ведении, и во многих иных областях знания – мало способствует утверждению диалектического, онтолого-аксиологического его понимания. Обычайшая дефиниция исходит из двух допущений, кажущихся многим само собою разумеющимися; во-первых, из подведения творчества под категорию деятельности как вида под род, а во-вторых, из отличения творческой деятельности от всякого иного её вида по определяющему и едва ли не конструирующему признаку новизны результата (творчество есть продуцирование «небывалого»!) Оба эти пункта вызывают серьёзные возражения.

Первое. Подведение творчества под деятельность было бы ещё лишь, так сказать, полбеда, если бы сама деятельность не подменялась привычным истолкованием её как по сути дела лишь объектно-вещной активности. Последняя есть вырожденная деятельность, ущербная и крайне бледная её форма, характеризующаяся сосредоточением субъекта почти исключительно на её центробежном векторе, направленном только вовне, притом на низший уровень бытия, на объекты, взятые как на аксиологически не значимые, как ценностно пустое бытие – на вещи. Отсюда проистекает принятие и критериев чисто вещного порядка. Сам процесс и даже субъект овещняются: процесс втискивается в вещные роли, субъект облачается в вещные маски, мотивация же подменяется потребностным редукционизмом – детерминацией снизу, от вещного уровня. Однако творчество отнюдь не подводимо под объектно-вещную и вообще функционально-ролевую активность и нисколько не есть её «вид» («творческая активность»).

Если же деятельность берётся во всём богатстве её многоуровневого и многомерного содержания, как деяние, в котором человек, преобразуя и изменяя внешние обстоятельства, через посредство этого преобразует и преображает самого себя, превращая себя в радикально «иного субъекта», то и даже тогда творчество далеко не вполне подводимо под эту категорию. Ибо прежде чем быть или стать деянием, опредмечивающимся одновременно и во внешних отделимых от процесса результатах, и в структуре субъектного мира (таков всякий неущербно взятый процесс опредмечивания), творчество должно быть особенного рода отношением – между субъектным отношением.

В понимании того, что творчество есть прежде всего по сути своей сотворчество, т. е. что оно есть претворение некоей глубокой взаимности человека с Универсумом, с его диалектикой, некоей сопричастности ему, конкретизирующейся в междусубъектных отношениях с другими людьми, культурами, эпохами... состоит одна из серьёзнейших трудностей всей креативной проблематики. Поэтому конституирующим подлинное творчество сущностным вектором являет себя не «акт», т. е. не действие, а прежде всего отношение, конкретнее – устремлённость креативной воли как ориентированной междусубъектно. Это означает также культуро-историзм, но только несколько не гео- и не антропоцентричный.

Правда, можно было бы заметить, что соотносённость особенного и всеобщего – не то же самое, что соотносённость вида и рода. Конечно, это так. Однако творчество как отношение есть нечто большее, нежели особенная деятельность, есть нечто более богатое, причём тем в большей степени, чем интенсивнее и выше субъектная креативность. Когда всё это принято, тогда и только тогда ставится на надлежащее место также и творчество как особенная деятельность. Тогда понятно, что в последней распрямлении существовавшего важнее опредмечивания.

Второе. «Признак» новизны результата не годится для уяснения творчества. Достаточно было бы сослаться на то, что одной из форм креативности следует признать ту, которая и в качестве отношения, и в качестве деятельности посвящена не привнесению новаций, а как раз наоборот, упорным раскопкам, расчистке скрытых, неявных слоёв и непоколебимо верному сохранению, а равно и охранению, т. е. защите глубинных содержаний традиционно-преемственных наследий от переменчивых веяний и ситуативных факторов. Это весьма интенсивное творчество, требующее непреклонного мужества и принципиальности, величайшего уважения и к иным, древним и т. п. ценностям и пристального внимания к былой первоавторской, первоисточной их жизни, нуждающейся в продлении. Без такого творчества история культуры утратила бы свой стержень, свои скрепы... А ведь для поверхностного взгляда оно – «догматично»!

Но скажем и больше. О каком, собственно говоря, новом качестве идёт речь, о какой дотоле небывалости? О свойстве результата,

изъятого из процесса и взятого в безразличии к нему? Но это всего лишь перемена в объекте-вещи, что чревато переориентацией с жизни субъектов, выражением, условием и предметным зеркалом обновлённости, которой призвана служить вещь, или объект-вещь, на саму эту последнюю безотносительно к содержанию и смыслу жизни человеческой. Это чревато впадением в калейдоскоп суетного псевдоноваторства и в погоню за мелочной внешней новизной. Это равносильно в принципе переносу удара с распремечивания на опредмечивание, с открытости субъекта миру – на детализирующие потуги оригинальничания, а также на эксплуатацию действительных открытий естественно-научного и технического уровня на бессубъектных, а может быть, и антисубъектных путях.

На самом же деле даже в опредмечивании творчества главное – субъектный адресат его. Деяние опредмечивается не только в отделимом результате, но также и в неотделимых от процесса преобразованиях и обогащениях структуры самой же креативной субъектности, личного мира человека, в его внутренней предметности. Без этого теряет смысл также и всякий отделимый вонне плод творческих усилий, он дегуманизируется. Вообще же новизна, осмотрительно и ответственно вносимая в предметный мир и в человеческий субъектный мир, есть лишь сопровождающее, часто невольное следствие истинно креативного устремления. Гораздо важнее не вносимая, а открываемая свежим взором обновлённость всего мира, всего Былого, не низведённого лишь до прошлого, – для живой субъектности.

Третье. При определении творчества через новизну отделимого результата полностью выпадает самое главное – субъект творчества, его специфически креативное состояние бытия, реальный уровень креативности и жизнь субъекта как погружённого в особенного рода проблемы или предпроблемы, предзадачи или загадки.

Можно было бы подумать, что тот же самый субъект, то же самое житейское «я» (которое на деле в существенной мере есть лишь псевдо-«я») способно к творчеству, лишь бы дерзкая решимость и упорное старание получили поддержку извне благоприятствующими условиями и факторами, всякими стимулами и т. п. Ничего подобного! Полноценное, конкретное

творчество, которое не сводимо к «эхо» чужой креативности, к транспонированию творческой жизни других, оставшихся в тени, совершимо лишь тогда, когда обывательски-жизнейское «я» уступает в человеческом личностном мире своё место гораздо более высоким началам.

Творит в человеке существенно иной субъект, контрастно отличный от «центра потребностей», – субъект, духовно раскрытый, чуждый своемерию и своецентризму. Это – так сказать, другое, лучшее «я», образованное и построенное векторами устремлённости, а не собранное вокруг внутренней точки-центра. Здесь нет возможности сколько-нибудь обстоятельно характеризовать эту самораскрытую структуру личностного мира. Отметим только, что для неё важной чертой служит распремечивание без присвоения. Да и вообще здесь следует со всей категоричностью настоять на том, что распремечивание никогда не совпадает и не коррелятивно присвоению, ибо всегда при встрече и раскрытии ценностных качеств, параметров или измерений любого бытия человек не только не втискивает в свой «багаж» и не подчиняет своему мерилу, но, напротив, утверждает их как более высокие, как задающие бесконечные перспективы вперёд и вверх – линии устремлённости. Распремечивание не обращает ценности в что бы то ни было собственность, индивидуальную или групповую (что лишь маскирует своецентризм), в нечто служебное, но, напротив, даёт каждому возможность поднять свою жизнь до уровня духовно-содержательного служения, ценностно ориентированного. Творчество как раз и призвано быть одной из высоких форм такого служения человека глубинным тенденциям объективной диалектики космогенеза.

Итак, творчество, конечно же, обновляет – животворит, обогащает и незавершимо достраивает мир. Но всякое предметное обновление всецело адресовано – сознательно или не осознанно – субъектам и в этом имеет свой смысл. Однако, гораздо важнее то, что этот двуединый¹ процесс, выводящий человека и человечество к новым горизонтам и предоставляющий ему принци-

¹ Подробнее см.: *Батищев Г. С.* Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач // *Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций.* М.: Ин-т философии АН СССР, 1984. С. 4 – 24.

пиально новые возможности, даже уровни бытия, – сам всецело коренится в процессе наследования, в открывании и приятии виртуально «сущего без бытия», дабы претворить его в бытие, опредметить. Глубинное преемствование и получение даров наследия из потенций объективной диалектики Вселенной отнюдь не закончилось с так называемым антропогенезом, потому что и вечный генезис, «абсолютное движение становления»¹ – по сути своей незавершим.

Человек непрестанно вновь и вновь продолжает своё восхождение не как окончательно ставший, а как преобразующий себя и делающий себя достойным новых сфер преемства, новых наследий. Творчество и наследование взаимопроникают друг в друга, первично же – именно наследование. Оно-то и имеет главенствующее смыслообразующее значение. Это ещё многократно усиливает нашу ответственность, поэтому наше творчество должно быть соразмерным нашему достоинству – должно быть под ориентирующим контролем объективных ценностей.

Воистину, семь раз отмерь, прежде чем один раз сотвори! Безответственное же «творчество» хуже всякого догматизма и рутинёрства. Мы обязаны ведать, что творим. Иначе мы даже и не приблизимся к уразумению своего универсального назначения во Вселенной.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

ГЛУБИННОЕ ОБЩЕНИЕ КАК ИСТОК НРАВСТВЕННОСТИ

Новейшие тенденции научного познания и проблематика понимания, трудности и парадоксы процесса воспитания и образования, глобальные экологические проблемы современности, актуальность всего многообразия истории культуры для современности, задачи художественного развития – всё это и всё более настоятельно выдвигает тему общения, и в особенности её нравственно-духовный аспект. Диалогичность наступает на всех уровнях – от семейного до планетарного, появилось понятие «диалогический человек». Однако большая часть всех этих веяний новейшего времени не переходит границ культурной парадигмы *монологического* способа отношения человека к миру и всё ещё не выходит за пределы принципиального *гео- и антропоцентризма* (индивидуального, группового, социально-коллективного, обще-земного). Это касается и этики.

При всех расхождениях и всей разноголосице в толковании культуры и её расчленении на основные сферы в общем и, как правило, принято делить её на три ведущие, главные сферы: познавательно-техническую, художественную и нравственную. Если преувеличенное и исключительное место отдаётся культуре познавательной, и именно рационально-познавательной, то из этого получается мировоззрение панлогизма, в частности – сциентизма; этому соответствует и философия панлогизма или сциентизма¹). Если предпочтение отдаётся художественности, налицо панэстетизм и соответствующая философская позиция. Если корнем всей культуры признаётся нравственность, из этого выходит панэтизм и панэтическая философия, редуцирующая все мировоззренческие категории к нравственным, а миропорядок – к моральному миропорядку. Но если названные три сферы принимаются в их самостоятельности и взаимодополнительности, в их полифонировании, то философия выступает в этих, пока всё ещё монологических пределах, как живая душа культуры²), именно *всей* культуры без каких либо редуций её сфер к другим или одной единственной.

Полифонирование трёх сфер культуры в его истинном по-

нимании предполагает не раздел мира – на познаваемый и непознаваемый, художественный бесхудожественный, нравственный и безнравственный, а напротив, универсальность и взаимопроникновение каждой из сфер, правомочность и онтологическую укоренённость каждой из этих сфер во всей действительности без каких-либо изъятий. Нравственность имеет свою онтологию.

Изнутри познавательной культуры рождается тема общения, и философское осмысление этого выражается в усмотрении также и *общительской* природы познания (а не только деятельностной). Но для этого надо продвигаться от вульгарной научности к максимально творческой. Подобным же образом и изнутри культуры художественной возникает и упрочивается тема общительской природы произведения искусства. Но для уразумения этого важно расчистить высокое искусство и отделить его от всех слоёв недоискусства и потребительского псевдоискусства. В нравственной сфере по мере того, как мы переходим от так называемой морализадним-числом, от бессильно-апологетического морализирующего сознания и поведения, проникнутого конформистской псевдонормированностью и бездуховным иждивенчеством, по сути дела беспринципного или даже анти-принципиального, утилитарного, – к нравственно-проблемной культуре решения жизнетворческих ситуаций, созидательства и выбора даже и за пределами наличных данностей, к культуре духовной верности ценностям в их восходящей иерархии, – мы всё больше входим в тему общения. Весь субъективный мир предстаёт как внутренне соотнесённый с субъективными³⁾ мирами других, самоопределение человека выступает как определение им себя через других, через доминантность на другого и других (*А. А. Ухтомский*)⁴⁾, через сущностную взаимность с ними и судьбическую сопричастность им.

Развёртыванию темы общения мешает неразличение двух принципиально неодинаковых смыслов «общения»: во-первых, это коммуникация в информационно-психологическом (широко понятом) смысле, т. е. то взаимодействие сознаний, эмоциональных сфер, знаний, обычаев и т. п., которое само по себе не имеет онтологического статуса и не затрагивает человеческих сущностей; во-вторых, общение самих человеческих сущностей, их взаимосвечение друг в друге, их взаимопредполагание и по-

лагание себя через других, их сопричастность друг другу. Назовём первое психокоммуницированием или психокоммуникативностью. Ясно, что с ним так или иначе имеет дело и обыденное, житейское сознание и ряд наук – таких, как психология, социальная психология, психолингвистика, этнография и т. п. Разумеется, реальное психокоммуницирование – в отличие от обыденного представления о нём – содержит в себе также и не осознаваемые компоненты, постоянно сопровождающие явный процесс и могущие действовать как бы «за спиной» участников коммуникативных контактов.

Все эти явные и неявные процессы вместе взятые хотя и не могут не оказывать известного влияния на каждого из общающихся субъектов, однако по природе своей суть всего лишь *соприкосновения* между субъектами, лишь поверхностные *контакты*, т. е. периферийные взаимодействия. Эти коммуникативные процессы способны иметь под собою также и нечто принципиально более глубокое, сущностно-онтологическое, но сами по себе не обязывают ни к какой внутренней, общности между психокоммуникаторами, участниками диалоговых встреч и т. п., не предполагают взаимной их сопричастности и судьбического единства. Более того, сплошь и рядом психокоммуникативное изобилие и лёгкость коммуникабельности прикрывают собой сущностную разобщённость и *нищету* общности, а порой выражают как раз и нежелание вступать в какие бы то ни было узы общности. Таковы обмены «сообщениями» или просто «потребление» средств коммуникативности со стороны независимых и безразличных, замкнутых внутри себя единиц-«атомов». Чем больше коммуникации психоинформационного уровня, тем меньше действительной общности сущностей и судеб: количество вытесняет качество, знаки коммуникативности обесцениваются. И тем не менее всегда останется важной и благородной задача этики выяснить возможности максимальной гуманизации и ценностного контроля над этими процессами психокоммуникативности.

Как бы существенны ни были проблемы нравственно-духовного очищения процессов психокоммуницирования, облагораживания их, практического противостояния инфляции средств сообщения и коммуникативных обменов, как бы значима

ни была этическая борьба за нравственную *диалогичность* и на уровне контактов, всё же принципиально более радикальны проблемы сущностной сопричастности субъектов – *глубинного общения*. Последнее может быть достаточно скупым на внешней поверхности явных и прямых контактов, более того – заочным и во многом «молчаливым», но зато оно обязывает не просто ко многому – к *абсолютной* взаимной надёжности, верности, преданности, к взаимоприятию вне мерил локальных и преходящих и поверх всех частных, исторически условных обстоятельств, к безграничному уважению своеобразия эволюционного пути *каждой* индивидуальности (ценимость «свободного развития каждого», без чего не может быть развития всех⁵⁾) и столь же *безграничному единению* этих путей. Это не просто *диалог* сознаний, это *полилог* и универсальное братство судеб в лоне беспредельной объективной диалектики Вселенной. Но до этой глубинности надо доработаться, дорастить себя в ходе исторической, поликультурной «выработки себя», выработки внутреннего человека.

Глубинное общение радикально отличается тем, что оно есть единство взаимопроникающих и взаимно предполагающих двух процессов: а) открытия предысторического единства людей, всех субъектов – потенциального единства их благодаря их онтологической укоренённости в праистоках генезиса и продолжаемого наследования *предпосылок* развития и совершенствования, единства как детей и наследников всей неисчерпаемой объективной диалектики; открытия *виртуальной* пред-общности; б) творческого установления и построения *заново* взаимной общности между собой; вновь и вновь *творимой* общности, или общности *судьбической* и сущностной встречи как процесса (встреча-процесс). Чем интенсивнее мы творчески создаем узы сущностной общности между *собой*, тем больше и богаче раскрываются нам потенции нашей виртуальной пред-общности.

Способна ли этика и, на практике, – нравственная сфера охватить собою и исчерпать логику глубинного общения? Или же последнее есть нечто большее и более содержательное, превышающее возможности нашей нравственности в обычном смысле? (обычный смысл – не онтологически-космический). Ответ на этот вопрос проясняется пониманием исторической ограничен-

ности тех объективных содержаний, которые поддаются деятельностному распредмечиванию на каждой относительной ступени истории: всегда существуют *пороги* распредмечиваемости и всегда остаются также и относительно недоступные, *запороговые* содержания.

Между тем глубинное общение отличается тем, что по сути своей оно есть включение субъекта в узы общности также и (если не в первую очередь) именно запороговыми содержаниями своего бытия – и притом по отношению к запороговым же содержаниям иных субъектов. Вот как раз этой своей проблематикой глубинное общение и выходит за пределы обычной сферы этики, образуя собою особенную, четвёртую сферу культуры: культуру глубинного общения. Это со всей остротой требует анализа типологии общностей – органической, атомистической, гармонической⁶⁾.

Однако по своему онтологическому статусу культура глубинного общения такова, что призвана служить питающим духовно-ценностным истоком для нравственности, как, впрочем, и для остальных сфер человеческой культуры. Ибо поистине прав М. М. Бахтин, утверждавший, что для субъекта-человека *быть* значит прежде всего *общаться*⁷⁾. Субъектное бытие – в отличие от объектно-вещного⁸⁾, а отчасти даже и от произведенческого⁹⁾ – есть бытие всецело адресованное, самоустремлённое («векторное», а не скалярное) и притом именно субъектно адресованное. Именно это и позволяет верно ставить все вопросы, касающиеся смысло-жизненной ориентации человека, его космического созидательного назначения. Для этики важно быть в тесном содружестве с культурой глубинного общения, на началах не-антропоцентризма.

КАК ВОЗМОЖНО АДЕКВАТНОЕ ПОНИМАНИЕ

Когда искусство оказывается непонятым, тогда приходит бедствие для всех нас – бедствие из-за невыполнения им своей великой всеисторической миссии. Это поистине настоящая беда, когда человеческие жизни и пути художественные остаются сторонними друг для друга. Приходит время – и едва ли не пришло уже, – когда судьба человека не может состояться без явного приятия им общечеловеческих духовных ценностей как чего-то неотложно насущного. Неуслышанность голоса искусства оставляет индивида в культурном вакууме, а ещё хуже бывает при заполнении этой пустоты такими недо-художественными произведениями, которые легко доступны в их бессодержательности: там и понимать-то по большому счёту нечего! Ныне культурный вакуум и ценностная глухота, а ещё хуже – псевдозаполненность душевной пустоты тем, что дается легко и просто, обрекают на грозно опасную неспособность справиться с глобальными проблемами, требующими всеобщего нашего отзывчивого участия и сопричастности перед лицом вопроса: быть или не быть человечеству, быть или не быть планетарной жизни вообще. Ныне в такой степени, в какой никогда ещё прежде, стало невозможным для каждого стать в подлинном смысле *современником* сегодняшнего нашего бытия без приобщения к тем универсальным богатствам культурной истории человечества, которые оно выработало или продолжает ещё вырабатывать и – в инаковой форме – открывать для себя. Сегодня уже совсем невозможно быть современником лишь через факт материального присутствия и взаимодействия, то есть без ценностной сопричастности, без претворения миссии искусства как человекообразующей духовной силы.

Миссия театра по сути дела та же самая всеисторическая культурная миссия: воскресить многовековой исторический опыт всех не напрасно пережитых перипетий жизненных исканий и трагических судеб – воскресить *былое* и инаковое, чтобы оно не осталось лишь мёртвым *прошлым* или далёким и чуждым до степени «потусторонности»... Но как выношенное веками смысловое содержание вместить в нынешнее быстротекущее, торопливое время? Как повторить неповторимое? Как событийно встре-

титься с Сократом и Жанной д'Арк, персонажами и по-дантовски «божественной...» и «человеческой комедии», с князем Серебряным и с князем Мышкиным?.. Как дать инородным культурным эпохам прийти и вшагнуть в плотную тесноту нашей ситуации? Как добиться максимальной включённости произведенческого, сценического хронотопа в смысловое пространство личностного мира тех, кого мы по традиции называем всего лишь «зрителями»... Короче: как возможно адекватное понимание?

Подлинным образом способны встречаться друг с другом лишь подобное с подобным. Ценности же могут быть общечеловечны главным образом не количественно (не по численности тех, кто вроде бы «за» них), а по степени широты души и глубины духа у приобщившегося к ним каждого... Но чтобы суметь докопаться до такой глубинности к первоисточности в хронотопе произведения, надо к этому произведению подойти, уже имея в себе многомерную душевно-духовную восприимчивость, раскрытость. Не круг ли получается? Если да, то как разомкнуть его или войти в него? Было бы печальной иллюзией думать, будто это зависит только от театра, приёмов драматургии и влиятельности артистизма. Нет, никакая изошрённость, никакие хитрости и уж тем более никакая «инженерия» воздействия никогда не заменит той свободно и самостоятельно выработанной предуготованности к пониманию, которая может пробудиться только в более ёмком, всежизненном контексте: до театра! вне театра! Именно оттуда, из конкретного жизненного контекста может быть принесён «зрителем» *ключ* к пониманию адекватному, со-творческому.

Однако сначала присмотримся к тому, что зависит от самого театрального искусства, от концепции (именно *художнической* концепции, без тени подмены её специфически научным теоретизмом), от парадигмы, от исходных художественно-методологических принципов и ориентаций, определяющих собою всю направленность и весь способ построения сценического произведения в его отношении к адресату – человеку. До сих пор в искусстве вообще и театре в частности почти безраздельно преобладает *монологическая* парадигма. Последняя отличается яовсе не тем, что исключает диалог, более или менее неявный, между автором и воспринимающим произведение субъектом, их подспуд-

ный спор при сопоставлении их возможностей, позиций героев-персонажей и адресата. Такая подспудная диалектика и именно диалогика встречи всегда неискоренимо присуща искусству даже при максимальной монологизации его. Да и не в том монологизм заключается, что он будто бы отвергает драматизацию и межперсонажные диалоги, которые – как специфический приём – возможны и далеко за пределами театра. Монологическая парадигма по сути своей отличается тем, что изначально *задаёт* торжество авторской позиции как однозначно предопределённый конечный *итог*, или итоговое решение, которому как цели подчинены и вся атмосфера и весь способ организации произведения, его архитектурника – следовательно, и все персонажи. При всей относительной их самостоятельности, при всей опосредствованности конечного решения через судьбы персонажей и их «голоса», они тем не менее априори лишены какого-либо права голоса, кроме как в качестве *средства* – то ли позитивно-выразительного, то ли негативно-контрастного, – именно средства для утверждения однозначно заданного авторского решения. Никому из них не дано и в принципе не может быть дано стать *рядом* с самим автором, логически симметрично с ним. Отсюда и другая особенность монологической парадигмы: *однолинейность*, или одномерность, всех допустимых альтернатив и всех вариаций или модификаций их между полюсами добра и зла, между прекрасным и безобразным – к этой одной-единственной оси в конечном счёте тяготеют все возможные различия, вокруг неё вращаются. И это ещё по-своему хорошо, если автору удаётся последовательно провести через посредство монологизма свою идейную принципиальность. Хорошо, когда иначе он делать это ещё не умеет, то есть не умеет быть принципиальным не монологически.

Междусубъектная, или полифоническая, парадигма, напротив, отличается *незаданностью* итогового авторского решения. Это не следует смешивать с отсутствием вообще такого решения, с неясностью для автора его же собственной концепции, непрояснённой идеала, двусмысленностью его позиции. Нет! Авторское решение обязано быть, и притом быть максимально, самому автору ясным, духовно осмысленным, художественно-концептуально выношенным, вызревшим, отработанным. Однако эта ав-

торская ясность не может и не должна здесь быть вложенной или вкладываемой в сознание каждого персонажа или претворяемой через фатальность действия как через средства своего торжества. И дело вовсе не только в избегании вербальной декларативности (ибо она всегда просто-напросто нехудожественна) и хитроумной отсроченности фатального итога не в замаскированности неотвратимого конца, который задан изначально. Дело в том, чтобы главным персонажам предоставить возможности саморазвёртывания их субъектного поиска, принципиально *не сводимые к всего лишь средству* демонстрации заданного решения. Персонажи принимаются и как бы приглашаются не к вербальному только диалогу или взаимодействию, выражающему заранее заданную правоту автора, но к судьбическому «диалогу», к встрече всем богатством своей сущности и с *правом на правоту* каждого, как бы сильно каждый из них ни ошибался, как глубоко ни погрязал во зле или преступлениях. Отсюда и другая особенность полифонической парадигмы: многомерность смыслового пространства, многомерность альтернатив или их модификаций, их вариаций. Положительное в одном измерении – этого надо ещё добиться, это ещё особенная проблема, это ещё под вопросом, требующим ответа, ничем не предопределённого, не заданного. Поэтому здесь не единствен тип положительного героя. Наконец, и сама авторская позиция, которая и здесь, конечно же, должна получить своё честное, недвусмысленное выражение, не ставится как заранее наделённая преимуществом обеспеченной правоты *над всеми иными* точками зрения, в том числе и зрительскими, поскольку они могут найти себе корреляты в «голосах» персонажей, но сохраняется в уважительно (не по корректности и вежливости!) *взаимном*, обратимом соотношении – в *междусубъектном* отношении к другим. Обратимом – это значит: с правом поменяться местами!

Однако отнюдь не следует толковать полифонизм даже с малейшим оттенком уступки плюрализации или беспринципному плюрализму, где каждый по-своему и в безразличии ко всем остальным сам по себе прав и где релятивизированы сами ценности: это, собственно, уже не ценности, а лишь «собственнические», своемерные номинальные их знаки. Тогда как полифонизм

– это гармония высшей принципиальности в её многомерном развёртывании, плюрализм – это анархия беспринципности, хаос отвергательства чего бы то ни было абсолютного, объемлющего собою всё и вся. Этот плюрализм и релятивизм ведёт к нравственному нигилизму: каждый сам себе человечество, каждый сам себе субстанция и абсолют. К сожалению, известная у нас концепция М. М. Бахтина, трактующая полифонизм Ф. М. Достоевского в ложном противопоставлении его диалектике и идее вечного становления, отчасти даёт повод для уступок плюралистской версии¹.

Тем не менее даже при максимальной полифонизации театрального искусства нельзя сделать то, что требует совсем иной деятельности и иного опыта, а именно – дающих зрителю *ключ* к пониманию глубинного, общечеловечески ценностного смысла произведений. Всякое произведение имеет лишь условный, относительно обратимый и столь же относительно выключённый рамками произведения из непосредственного бытия свой собственный хронотоп. А в непосредственном бытии всё безусловно, в каком-то смысле непоправимо – всё построено на прямых, необратимых поступках, которые тоже по-своему суть произведения, только без их условности и тиражируемости (как правило)... Понимание есть перевод произведенческого смыслового «заряда» с языка условно-косвенного на язык прямых, необратимых поступков.

В человеке же есть принципиально различные смысловые поля, или уровни. Есть уровень потребностный, или поле *своемерия*, где человек обо всём судит с позиции своего неоспоримого мерил потребности, интересов и т. п. Есть поле *ценностных устремлённостей*, где ему дороже всего вовсе не «свое», каким бы добрым или научным оно ни было, но то иное, более высокое, к чему он устремлён и что свято чтит. Наконец, есть ещё удивительно мало признанное и концептуально почти невыразимое поле созидания и открытия субъектом беспредельных устремлённостей, или поле со-творчества. Так спросим себя: как возможно

¹ Подробнее об этом см. в работе автора данных строк «Диалектика творчества», 443 стр.; депонирована в ИНИОН АН СССР под № 18609 от 1 ноября 1894 г.

адекватное понимание, если автор адресовался к нам на уровне поля устремлённостей или даже созидания их, их открытия, а мы с вами, зрители и критики, пришли судить автора в поле своего корыстного видения и функциональной предвзятости (что мне это даёт?), то есть как *свомеры*? Даже если мы образованны в области диалектики, но мыслим лишь органическими системами, то мы в таком случае прикрываем и оправдываем свою корысть и предвзятость, своемерие своего подхода.

Наиболее обострено различие между монологизмом и полифоничностью выражения в способе подачи положительного героя. Сможет ли он действительно персонифицировать и заразительно «вочеловечить» собою те ценности, которым посвящены все драматургические усилия? Если сама положительность героя подаётся – пусть с замаскированной, но едва ли не разгадываемой заданностью, с беспроблемной гарантированностью его правоты и правильности, если на нём проступает печать несомненной эталонности и классицистской назидательности, то это отнюдь не помогает вышедшему из наивности зрителю внутренне сблизиться с ним, сродниться, отождествить его состояния со своими собственными, а, наоборот, отдаляет. Даже если герой максимально подкупает зрителя мягким обаянием, или своей нечуждостью «человеческим слабостям», или вызывающими сочувствие промахами и т. п., но при всём при том его итоговая правота и её торжество заранее (хотя бы скрыто) обеспечены, если его положительность фатализирована, то всё-таки он тем самым императивен. Ибо он *дан без выбора*, вопреки самой способности к ничем не предопределённому поиску, к смысложизненному выбору каждым своей судьбы, к ничем не вынуждённому – ни посулами, ни угрозами – избранию своего долга и бремени тревог («своего креста»). Такая категоричность без выбора, такая однозначность и императивность соблазнительны либо для наивно-иждивенческого состояния души, либо для конформистского приспособленчества: тогда под приятием заданного «эталона» таится либо непробуждённая самостоятельная совесть и разборчивого самосознания, либо решимость рьяно подражать и внешне формально копировать авторитетного героя ради своей корысти (лукаво-адаптивная псевдоверность ему). Пьедестал надпроблемной

положительности оставляет героя лишь *третьим лицом*, то есть поставленным вне жизненной междусубъектности¹⁾, посторонним объектом, хотя бы и важным, значимым и т. п. Чтобы стать *вторым лицом*, герой должен быть *открыт*, ничем не задан, не гарантирован и проблематичен. Именно будучи незавершённым и незавершимым, он и приглашает к тому, чтобы избрать его собеседником – по типу «собеседника для всех» (А. А. Ухтомский), чтобы сомкнуть с ним диалог судеб, а не только мнений и суждений, мало обязательных для жизни. Ведь только второму лицу мы способны открыть, насколько можем, глубины нашей подлинной сущности. Значит, только при полифонической ненавязчивости к неимперативности героя в нас пробуждается не только интерес к нему, более или менее своеобразный, а и глубинное тяготение, зовущее нас поверх всякого своемерия. Передать герою дар притягательности сугубо духовной – вот что нужно, чтобы не пропал зря его положительный потенциал. Только через полифонизм возможно явить героя, олицетворяющего *творческое отношение* ко всему миру и к самому себе. А это так важно в наше переломное время.

Трудность понимания весьма велика из-за чрезвычайного нарастания факторов техно-научной прикладной цивилизации, действием которых непомерно и часто непосильно для индивида его жизнь загромаждается средствами и ролевыми оснащениями *вместо* внутренней культуры. Тогда начинает казаться, будто и искусство – это какое-то полезное средство, инструмент для чего-то. Но выход есть – он в буквальном *выхождении* нашем за пределы условно-произведенческие, в ту сферу бытия людей в их поступках, когда они ещё не слишком затвердели, сложились, закоснели, когда инертность их опыта минимальна. Таково – *детство*. Именно дитя с его доверчиво раскрытым навстречу чему-то, возможно, более высокому щедро-отзывчивым душевным миром, с его предельно свежим глазом, удивляющеся всей Вселенной, каждый день открывающейся ему как бы впервые, с его несвоемерной готовностью жить не по-своему, а по-инаковому и идти навстречу самому нежданному-негаданному, без всяких условий самозащиты своей корысти, – именно дитя есть тот, кому с наибольшей ненапрасной надеждой можно и должно дать

ключ к адекватному пониманию. Художники призваны для этого *идти в дети* – идти, смело совлекая с себя условный мундир ролевого и престижного своего положения во взрослом обществе и обращаясь к становящимся душам с величайшим, никакими заслугами не измеримым уважением. С глубочайшей верой в них, в детей, и в их чистое со-творчество (хотя бы и без внешней продуктивности), а равно и с надеждой на свою способность не снискать до них, – нет! – подняться до их со-творческой открытости. Лучшее и духовно первоочередное дать детям – вот задача огромной и спасительной важности.

ИСТИНА И ЦЕННОСТИ

1. Чтобы более верно понять все значение актуально наличного социального контекста для познания, важно иметь в виду не только этот контекст, но и все те унаследованные субъектом и отложившиеся в его личностном мире типы социальности, все иные культурно-исторические парадигмы, которые он несёт в себе как потенции, которые нередко резко отличны и не находятся ни в каком соответствии с актуальным, нынешним контекстом. Человек более многомерен, нежели наличный тип социальности, его ныне окружающий, именно потому, что он наследует всё богатство былого культурной истории и её объективно-диалектических предпосылок. Существенным претворением этой многомерности человека является то, что он выступает как носитель ценностей – безусловных и общечеловеческих, абсолютно для него значимых ценностных принципов, которые отнюдь не сводятся ко всего лишь тем из них, которые приняты в ближайшем социальном окружении – социальной группе, социуме, – к тому приняты обычно в более или менее релятивизированной и частной форме.

2. Хотя истина обретается не только в научном познании, но господствующей формой культивирования истинности явилась наука – детище, порождённое преимущественно в послетрадиционном, буржуазном обществе, так что прогресс познания истины главным образом обязан условиям, возникшим в результате разрыва традиционных, локальных уз и утверждения универсальной системы полезности, внутри которой всё есть только средство и сама наука и способность человека к постижению истины, даже сама личность – всё выступает как лишь более или менее эффективный полезностный фактор. Расцвет науки исторически совпал с невиданным упадком ценностного отношения человека к миру и к самому себе, с вытеснением аксиологических отношений – отношениями утилизации и безразличия, отношениями стяжательства и погони за успехом действий безотносительно к чему бы то ни было, не сводимому к средствам такого успеха. Поэтому сама наука выступает как особого рода *хитрость* и как орудие господства над ценностно нейтральным и опустошённым миром

– миром-кладовой полезностей, миром, в котором допускаются только аксиологически пустые, мёртвые достояния – объекты-вещи. Наука совершает свою экспансию рука об руку с *овещнением* и даже обращается в фактор, усиливающий и насаждающий вещные формы и структуры. Однако это отнюдь не значит, что сущность постижения истины вполне утрачивается: нет, заслоняемая превратными формами осуществления, эта сущность остаётся всегда и вопреки засилию полезностного и потребностного редуccionизма глубоко родственной ценностному отношению человека к миру. Сама истина по сути своей есть нечто принципиально большее, нежели средство господства, средство в мире полезностей и хитрости, гораздо большее, нежели хитрость, – она сама есть одна из ведущих безусловных ценностей, только не в качестве уже обрётённой, нашей, данной нам в распоряжение, – но в качестве всегда предстоящей нам в бесконечной перспективе восхождения и устремлённости к ней, в качестве идеала эпической верности *объективности* Универсума, его объективной диалектике. Школа познания истины есть жизненная *школа объективности*.

3. Только превратные формы и скованное ими, недостаточно развитое научное познание с его вещным редуccionизмом и преобладанием примитивных упрощающих парадигм несут ответственность за конфликт между «истиной» и ценностями. Это по сути дела лишь превратный конфликт – между искажённым и извращённым обликом истины и ущербным обликом ценностей. Напротив, подлинное устремление к истине и служение ей неизбежно испытывает притяжение к безусловным ценностным богатствам всех иных сфер культуры и вступает в полифонически-гармонические взаимодействия с ними. Однако не всякий социальный контекст одинаково благоприятен для таких взаимодействий. Здесь должны быть исключены не только антагонистические социумы, но и негативная зависимость от них как факторы, которым позволено формировать атмосферу познавательных предприятий и начинаний, оформлять и мотивировать научный поиск, давать ему институциональное осуществление и т. п.

4. Какие бы благоприятные внешние для постижения истины условия ни были созданы, они сами по себе не гарантируют ниче-

го и не обеспечивают решения тех трудностей, которые коренятся в структуре самого субъектного мира, внутри которого всегда наличествует и поле полезностей, для которого и в котором истина выступает как средство, и поле ценностных устремлённостей, в котором истина предстаёт как принципиально над-полезностное, над-функциональное содержание, и даже поле открытия и созидания самих бесконечных устремлённостей, где в наибольшей степени утверждается атмосфера полифонически-гармонических взаимодействий по логике со-творчества. Кардинально важно уяснить и практически претворить иерархическую соподчинённость этих существенно разнородных уровней в человеческом субъектном бытии. Такова задача уже не просто произведенческой философской мысли, но опыта выполнения философом-субъектом на самом себе, – лишь в таком опыте, сугубо личностном, – достигается подлинная гармония между истиной как ценностью и всеми иными безусловными ценностями, лишь при верности которым человек и всё человечество может быть выполняющим своё универсальное созидательное назначение во Вселенной.

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 «захоронить» 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 вер-

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.

шин, которые издревле почитались за символические образцы всеобщей 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, объемлющего 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 всей Вселенной. Эта сугубо антропоцентристская идея²,

¹ Моисеев Н. Н. Человек, среда, общество. М., 1982. С. 215.

² К сожалению, термин «антропоцентризм» всё ещё иногда употребляется в некотором переносном или метафорическом смысле. Иногда, например, хотя 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 – овецинённое бытие). Да, конечно, человек, его индивидуальность и личностные качества – в противовес процессу овецинения – заслуживают занимать положение категорически выше вещей любого рода, телесных

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 монополю человека, 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.

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

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, служащему ему средством, материалом и т. д. Однако это опять-таки некоторое локальное отношение и некоторая лишь относительная центрированность вокруг людей, их достояний, 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) своецентризм, 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⁾.

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 проблематике 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 попражнения 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, антиэциентистская 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.

Весьма противоречиво значение группы концепций, которые объединяет требование установить те или иные «пределы роста» человеческой цивилизации, особенно же – по различным параметрам собственно материального пропзводства, по всем измерениям хозяйственно-экономической сферы. Главный недостаток

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 и след.).

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... выработать новые шкалы ценностей, научиться смотреть на планету как на бесценный дар человечеству от природы. Я верю, что человечеству хватит для этого мудрости»³. В чрезвычайно резкой

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.

³ *Моисеев Н. Н.* Человек, среда, общество. С. 229.

форме выдвигает альтернативу обретения новых ценностных качеств Аурелио Печчеи: «Измениться или исчезнуть»¹. 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»². 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 потенциям.

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 цепи³. 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 планетарных масштабов⁴. Степень дерзости этой идеи столь велика, что едва ли поддаётся предварительной оценке та поистине громадная ответ-

¹ 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.

² Режабек Е. Я. Предисловие // Экология и культура: методологические аспекты. С. 11.

³ См.: Фёдоров Е. К. От описания к проектированию природы // Вопросы философии. 1978. № 1.

⁴ См.: Фаддеев Е. Т. Проблема экологического производства // Философские проблемы глобальной экологии. М., 1973. С. 325 – 326.

ственность, 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 больших, космических «дров». Значит, философский, универсальный и необратимый редукционизм, сопряжённый с невозполнимыми 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 выбора стратегий и векторов прогресса¹.

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

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 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.

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, первоистоков.

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 предопределены спецификой системы.

Справедливо ли утверждать, что органическая система как таковая в принципе способна поглощать внутри себя сколь угодно

но сложные элементы, т. е. способна к беспредельному самоуложнению, 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 сущее 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 объективно-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 субъектных* и ценностно пустых измерениях бытия. Эта цена – признание и укрепление монопольного положения системообразующего принципа как *субъекта* саморазвития – единственного и ни с чём 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. Полустёртая индивидуальность подсистем допускается, но никогда не может быть допущена *соразмерная* и паритетная самому 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* «клик», и других обликов или ликов наряду с ним и в дополнение к нему она ни принять в себя, ни породить изнутри себя по природе своей не способна. Она изначально задаёт 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 даёт внутри своей логики снятия вполне законные основания рассматривать все предыдущие ступени пройденной истории не как в чём-то уникальные или принёсшие непреходящие плоды,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 43.

но как навсегда и во всём отодвинутые назад, в прошлое (былое редуцируется к прошлому), в невозвратимое и не восстанавливаемое *небытие*, поскольку снятие категорически *дезактуализует* всё то, что она сменяет собой самою как единственно ныне актуально сущей. Прошлые ступени истории поэтому видятся и толкуются только как ступени, ведущие для неё к ней само́й 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* мерила 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 мерила.

Частный и типичный случай органической системы, как не

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).

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 практически 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

¹ См.: Там же. С. 387.

к апологии противоборства, позиции завоевания и покорения в не меньшей мере, чем точка зрения аксиологического монополизма и якобы изначально данному 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.

Здесь не рассматривается требующий особо пристального и серьёзного внимания вопрос о том, что человек призван своими до-деятельностными слоями бытия, лежащими за порогом распредмечиваемости, 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 за-

¹ См.: *Батищев Г. С.* Диалектика творчества. Гл. V⁵).

конное 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.

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 пред-установленного 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 содержания 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 каж-

¹ Там же. С. 476.

дый) 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 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

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 447.

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 своеобразие 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.

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 – между субъектны: 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 созидателем 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 «уловлены» 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 гео- или гелио- (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 требовать 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 первоисток), 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 вы-

растает 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 существ, 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

¹ См.: Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973. С. 384 и далее.

известен у нас главным образом через работы М. М. Бахтина и в его интерпретации. Ценность его исследований по Ф. М. Достоевскому¹ несомненна, и они получили заслуженное признание у нас. Особенно важны его сочинения, собранные в книге «Эстетика словесного творчества»². 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 противопоставил 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 редуccionистской 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

¹ См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4. М., 1979 (1-е изд. – 1929 г.)⁷.

² См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979⁸).

его атрибутом, тогда он непоправимо *монолоизируется*. 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 большую 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 сугубо 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 насущно 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 разума. 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 братья...

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 культу-

ры, 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 нечего*, 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 формобразов. 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 нарастающим 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 инородны, будучи именно *разными измерениями* многомерной культуры, и поэтому обретать действительный приоритет и преобладание в каждой из этих сфер может только не-

что 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 отеснение и замещение собою иных сфер способна лишь некая заведомо неполноценная в себе самой, узкоограниченная и грубая, претерпевающая извращение и овещнение, *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 про-

возглашалось «единственно научным методом». Сколько их было – этих «единственно научных методов»! Сколько раз нужно было приходиться к печальному концу универсалистских притязаний, чтобы теперь наконец началось складываться признание *принципиальной разнородности* и *полипарадигмальности* познания!

Однако, если в познании нет и не может быть никакой одной найденной и навсегда незабываемой привилегированной парадигмы, 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*, *взаимосоотнесения* и *гармонически-полифонического* единения всех возможных парадигм без ущерба для каждой – к культуре глубинного общения, как к чему-то гораздо большему, нежели психо-лингвистические контакты... Ибо необходимо 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 пре-

вращению познавательной деятельности во всё более частичную, лишённую стратегического смысла, нивелированную и стандартизированную, овещнённую 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, отвлечённых предметах, к превращению таких предпосылок в важные рабочие ориентиры исследований, к их гуманитаризации, к установлению необходимого содружества с художественностью и нравственностью, к экологизации, космоизации 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 прямоотой 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, во все 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

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).

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 овещняющего технизма, преодолевая шоры объективистских редукций и универсалистского самодовольства, на путях вбирания в себя всё более богатых самокритически-гуманитарных, экологически отзывчивых 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 между-субъектности (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 *зависящим* от между-субъектности 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* вовсе 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 неперменной 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 по сравнению со всяким производением. 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») многообразие имеет тенденцию к полному разбеганию друг от друга прочь, в дисгармонию, в некую безотносительность к какому бы то ни было гармонизирующему единому пра- или прообразному 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 исклю-

¹ «Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает её долженствование, этот момент.. невыводим оттуда; он может быть только извне привнесён...» (*Бахтин М. М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* М., 1986. С. 85).

чение из привычного правила. Поэтому художественная многоликость не выступает – в противовес познанию – как взывающая 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 выражать его как нечто окончательное и последнее – выражать и служить его самоутверждению. В крайнем случае эти пределы самодовления расширяются до общечеловеческих, но с тем бóльшим основанием консолидируется *свое*-центризм земного бытия: коллективный *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

¹ См.: Хамидов А. А. Становление //Диалектическая логика. Общие проблемы. Алма-Ата, 1986. С. 386 и далее (критика *социумо*-центризма).

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 вызывает: „Вникни, почувствуй!“//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 эта даль нас вновь соединит»². Так Анаксагорово «Всё во всём» (В 5) конкретно оживает в Тютчевом: «Всё во мне и я во всём»³, – 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: «Были ты природою забыт?// Благостной земле шепни: “Я – вечен”// Быстрой влаге вымолви: “Я – тут”»⁴. 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 прибор и я!»⁵

¹ См.: Рильке Р. М. Созерцание //Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 271.

² Там же. С. 313. *Он же*. Лирика. М.; Л., 1965. С. 227, 233.

³ Тютчев Ф. И. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1980. С. 81.

⁴ Рильке Р. М. Сонеты к Орфею //Он же. Новые стихотворения. С. 308. Ср.: Свасьян К. А. Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 287.

⁵ Балтрушайтис Ю. Дерево в огне. Вильнюс, 1969. С. 415. Ср.: Орехов В. Сотвори мир, документальный фильм о художнике В. Т. Черноволенко.

Но едва ли превзойдѣнным 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»¹.

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, олицетворѣнно, с более явным выражением напряжѣнной адресованности смысла произведенческого – смыслу поступка конкретного человека. Эта обращѣнность к полноте бытия каждого, правда, присуща и познанию в его высших, духовно-насыщенных содержаниях, однако обращѣнность через художественный вкус и заразительную образность художественного хронотопа оказывается более «близкодействующей», 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 – псевдопривание 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 Унамуно 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 от-

¹ Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. М., 1965. С. 5.

даю 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):

«Удел наш – музыке людских творений
И музыке миров внимать любовно,
Сзывать умы далёких поколений
Для братской трапезы духовной»².

Такое разыгрывающее себя самого культуролобивое 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

¹ Унамуно М. де. Избранное. В 2-х т. Т. 2. Л., 1981. С. 234, 235 – 326.

² Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 429.

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-бессубъектно, 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 отрешённо от обязательной именно *его* причастности Универсуму и от его уникальной ответственности в нём. Но так же 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, точно 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 способности 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 по-

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 93.

ступков 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.

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 совершению поступка?

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 неморальные 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 привести 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, псевдопроступок 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 притяза-

ет 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 проступать абсолютность и универсальность этического адресата, которая должна была бы иметь своё представительство каждым строго *над-ситуативное*, а лишь отправляясь от этого – также и применительно к ситуации любого конечного масштаба и протяжения, иерархически: сверху вниз. Хтоническая локализация и релятивизация не позволяют построить эту иерархическую лестницу доверху, до беспредельности диалектики.

При ущербном адресате наше нравственно культурное самоопределение и саморегуляция также оказываются ущербными: 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 не-исправимо 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 изощрённости 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 исключительной 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

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.

этики как таковой *достаточно* 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 познавательный 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 фило-

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*).

софского мышления, а и приводит к различению, которое ещё гораздо важнее. Таково различие, 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 философом, их прямого претворения в самом себе, их выверки на самом себе и выделывания 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, несколько не востимым в неё и ею не подменимым. 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 вообще².

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 99.

² См.: Там же. С. 102, 122, 124.

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*¹, *общий* тому, кто устремился его обрести, с другими, творчески наследуемый и наследующе-со-творяемый 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 полифонирующее 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?

Вся «обычная» наша культура – познавательная, художественная, нравственная вкуче с венчающей их собою философией – живёт и развивается на каждой исторической ступени лишь внутри пределов тех содержаний, которые на этой ступени до-

¹ 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.

ступны людям для распределмечивания, – в пределах предметной зоны, очерченной со всех сторон относительно не переходимой границей: *порогом распределмечиваемости*. 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 распределмечиваемости, 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 – «рисунку» 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-произведенческого 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 отказать 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 «насквозь промериванию», но которая сможет гораздо щедрее

одарять нас, если мы настроим себя открыто-полифонически. Прежде всего опытно, 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-событие. 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 узлы в нечто вторичное, производное, в средство для «частных интересов» и где реально не приемлется существенная 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 вмняет даже и уста-

¹ Некоторые ссылки на литературу, здесь уже не нужные, см. во Введении¹⁾.

навливаемые заново узы – предустановленному единству, субстанциально предопределённому, диктующему несвободную принадлежность его вместе с другими этому сверхчеловеческому единству – конечному или бесконечному¹... 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 проницании 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, «предначинательно» выбираемая каждым и как вводимая, а тем самым до-страивающая собою виртуальную пред-общность. Это – единство противоположностей *пред-общности* и *вновь-общности*, осуществляемое как незавершимое становление. Так должно бы уже проясниться 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

¹ Подробнее об этом см.: *Батищев Г. С. Социальные связи в культуре // Культура, человек, картина мира. М., 1987.*

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*.

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 глубокой 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 ни-

когда 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 произведенчески-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 *отделиться* от ответственной со-причастности, загородить, заслонить, загроздить 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 умерщвля-

ет себя душевно и духовно – при физической видимости жизни. Абсентеизм к другим опустошает.

Особенно отягчающий случай такого неприятия, 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 обращён-

¹ Цит. по: *Свасьян К. А.* Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 287.

ность: здесь адресуется не нечто от себя и вместо себя, но *человек всего себя адресует*: сознающего, мыслящего, бытийствующего, виртуального – вѣдомого и неведомого, ставшего и становящегося, и даже могущего быть инаковым! Суть дела в том, что эту онто-коммуникативную обращѣнность к другим невозможно создать на уровне средств речевой самовыразительности или мышления, её нельзя сотворить ни вербально, ни идейно-производственно, 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 *всѣ целиком проникнуто самоадресованностью*: 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, всѣ в себе привести в состояние смыслового «короткого замыкания», стягивая и собирая себя в нём. «И таким поступком должно быть всѣ 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 выпадает тогда как единый «сложный поступок»¹.

Онтологической полноте обращѣнности отвечает полнота адресата. Онто-коммуникация предельно далека от отчаяния фатальной непонятности, напротив, она вся проникнута радикальной устремлѣнностью 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 остаѣтся для каждого лишь чем-

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.

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. Швейцером¹⁾).

Наконец, онто-коммуникация не только радикально непохожа и во многом несопоставима с психо-лингво-коммуникацией, 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 – неперемное 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 пленяющие сети эмоционального своемерия. Искренний «голос» в онто-коммуникативности обретается человеком лишь постольку, поскольку ему удаётся лишить 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 неожиданно. Здесь, в глубинном общении, человеческое слово выступает в редкой для нынешних времён и непривычной функции – *гóлоса самогó 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 непрошенно 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 всём.

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 превосхождении 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 свечи 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 незавершённое выхождение субъекта за границы самого себя, понимала жизнь как уходящую вглубь², разве это касалось только лишь проблем лингво-психо-коммуникации? Когда выдвигался тезис: «Само бытие человека... *есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться*»³, – 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 изощрился, как в удержании себя повёрнутым спиной к этой *сердцевинной* 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...

¹ Рильке Р. М. Новые стихотворения. С. 271.

² См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 366, 377, 344, 281.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 312.

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 познавательном, 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 всякую 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.

¹ *Марцинкявичюс Ю.* //Цит. по: Литературная газета. 1981. № 45. 4 ноября. С. 7.

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.

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* отношения²⁾ 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 сопричастности всем в нём требует от нас также и ценностной верности, ценностной принципиальности.

4. *Доминантность на всех Других*¹, устремлённость человека каждым поступком и всю жизнь *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 воз-

¹ См.: Ухтомский А. А. Доминанта. М.; Л., 1966; Он же. Письма // Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973.

² «Для человека другой человек – мерило...» (Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 338).

водит 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 бытие¹. 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 со-причастностью 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.

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, мирооткрыва- тельски*. Именно глубинное общение делает возможным творчество как *сдвиг самогó порога распредемчиваемости*. 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 бóльшие силы-способности у него, т. е. когда у него есть *чему и кому* посвятить своё творчество.

1 На всякий случай напомним лишний раз: речь идёт не о способах казаться (лицедействе), но о способах быть на самом деле.

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.

БЕЗУСЛОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ТВОРЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К МИРУ: ТВОРЧЕСТВО В ИССЛЕДОВАНИИ И ТВОРЧЕСТВО В ДУХОВНОМ ИСКАНИИ

Вступление в сферу собственно философского исследования или поиска, в сферу собственно философского мышления, естественно, предполагает предварительную очистку наших представлений от того, что может подсказать или навязать нам превратное видение, в т[ом] ч[исле] от того, что в обыденно-жизненных стереотипах отложилось под влиянием сбивающих с толку превращённых форм самой реальности. В представлениях о ценностях самое вредное, самое пагубное – это изображение их как чего-то производного и функционально зависимого от потребностей, как бы последние широко ни толковались: «ценным» оказывается то, что чрезвычайно сильно надобно, выгодно и полезно или что неким образом санкционирует потребительные и утилитарные аппетиты в качестве обобщённого выражения этих аппетитов, причём как в области собственно вещественных благ, так и касательно «потребимой культуры...» Этому взгляду приходится со всею категоричностью противопоставить принципиальную независимость ценностных критериев от каких бы то ни было потребностей, ибо именно таковые критерии и суть исходные основания для суда над потребностями и над гедонизмом любого толка и сорта, включая и самые его хитро замаскированные под культурные формы и в них облаченные варианты.

В тематике творчества препятствие составляет прежде всего та плотно окутывающая его атмосфера обывательского превознесения чего бы то ни было, слывущего «творческим», т. е. своего рода суеверного культа креативности, который тем не менее ничуть не мешает весьма дерзко притязать на рассудочное вторжение якобы в самую суть творчества... Последнее наделяется такой степенью экзотичности и экстравагантности, что предстаёт как якобы по природе своей вненормное, не подлежащее никаким ценностям, никаким принципам. Уровень творческого состояния выглядит некоей реально достижимой и всякому доступной

«телемской обителью»¹⁾, где осуществимо тёмное вождление о вседозволенности и где облекаются даже в престижные формы инстинкты самоутверждения, самонавязывания другим (под именем «самовыражения»), «авторского» собственности, исключительной «оригинальности» и самопревознесения. Некоторые писавшие о творчестве всерьёз придавали значение проводившейся ими аналогии между способностью к творчеству и готовностью к преступлению... В созвучии с этим, хотя бы и неявном, нередко говорят о творчестве как о чём-то «наивысшем» в человеке, «вершинном». В противовес этому даже подступиться к диалектике совершенствования невозможно, если не признать начальной истины, что пределов совершенству нет и что для всякого, сколь угодно высокого достижения всегда найдётся *более высокое*, а, следовательно, высшее для нас всегда – *впереди*. То, что мы находим у себя самих, заведомо есть ещё далеко не самое высшее. В особенности это касается *человеческой* креативности. Радикальная же альтернатива самокритичному видению себя – это сознательный и несознательный антропотеизм, самообожествление.

Далее, творчество определяют через небывалость результатов, т. е. через «оригинальную продуктивность» как необходимый и достаточный признак и критерий творческой, креативности. Такое представление очень широко распространено и считается вполне научным... Между тем оно несёт на себе последствия глубочайшего неуважения к культурно-историческому (да и внечеловеческому) Былому, к его ценностям и неисчерпанным потенциалам, к его дарам, наследованию которых мы столь многим обязаны. Оно несёт на себе ещё влияние того отвращения взора от субъектности, того перенесения внимания на сами по себе взятые отделимые от жизни субъектов вещные и вещьподобные результаты, которое вызвано *овещнением*. Последнее есть редукция всех уровней действительности к аксиологическому пустому, безразличному уровню объектов-вещей, редукция практически реальная или воспроизводимая в мыслительных формах.

Напротив, уважительное и благодарное признание великого достоинства Былого как отнюдь не канувшего в прошлое, но живущего в нас опыта, позволило бы увидеть, как сильно мы

исказили даже семантику слова «оригинальный»: когда-то оно означало – «верный первоисточному смыслу», а ныне подразумевает неверность ничему, кроме собственного своеобразия, *своеоригинальность!* Самая новизна ныне представляется *негативно* – как продукт отталкивания, забракования и переступания через труп былого как совокупности «старого», а не как благодарное возобновление и обновлённое продление вечных ценностных устремлённостей к Истине и Красоте, Добру и Взаимообщительности... Это тесно связано также с подразумеванием под творческим состоянием субъекта чего-то резко альтернативного и даже противоположного состоянию благодарной верности наследию, состоянию преемствования: творить – это будто бы значит быть обязанным только своим собственным усилиям – *вопреки* миру, *наперекор* всей якобы некреативной или даже антикреативной действительности. Это – чрезвычайно опасное самоослепление.

Наконец, редко ставится под сомнение подвоимость творчества под категорию деятельности. Считается, как правило, общим местом, что творчество есть разновидность, особый частный случай деятельности вообще, под которой слишком часто к тому [же] имеют фактически в виду не что иное, как объектно-вещную активность. «Творческая деятельность» и даже «творческая активность» как привычные выражения не вызывают к себе почти никакого критического отношения. Из-за этого совершенно заслоняется возможность увидеть в творчестве прежде всего особенное *отношение* субъекта к миру и к самому себе, отношение, в которое вступают не только деятельностные, до-пороговые и поддающиеся распредмечиванию, но так же и вне-деятельностные, за-пороговые и не поддающиеся распредмечиванию содержания и жизни самого субъекта, и мира вне его.

Как возможно человеческое творчество не вопреки миру, как чему-то якобы лишь некреативному и враждебному креативности, а в лучшем случае – безразлично-фоновому, что можно и должно «взять в скобки»? Как возможно творчество вместе с тем и под давлением каких-то факторов, каких-то детерминаций, вынуждающих делать так, а не иначе, не из-за подкупленности и рабской привязанности или негативной зависимости от чего-то ставшего, – как не вынужденное и неподкупное? Или, резюмируя,

как возможно творчество в равной степени далёкое и от «вопрекизма», от сопротивления диалектике Вселенной, и от рабской зависимости от какого-то ставшего бытия в мире, но по ту сторону и того, и другого (а по сути дела «вопрекизм» и «рабство» взаимопереходят друг в друга и в конечном счёте эквивалентны друг другу) – как сгармонизированное, как сопричастное тенденциям самой объективной беспредельной диалектики Вселенной? Как находящееся в смысловом родстве с нею? И как устремлённое расширять и углублять это родство? Это – вопрос об *онтологическом* – хотя и без тени онтологизма – статусе человеческой креативности и глубинном *онтологически-аксиологическом* смысле её, как отвечающем универсальному назначению и призванию человека – созидательному назначению и призванию во Вселенной. С этого именно вопроса и начинается собственно философское рассмотрение творчества.

Из самой постановки этого вопроса видно, что она предполагает критическое преодоление и снятие двух больших историко-философских и общекультурных тенденций в истории человечества: с одной стороны – *субстанциализма*, вкладывающего все атрибуты человеческой субъективности в субстанцию, или в Субстанцию-Субъект, под которым или в котором человек – всего лишь его самообнаружение и манифестация как монологического, всё в себе преформирующего Начала и Конца, самозамкнутого и самозавершённого; с другой же стороны – *антисубстанциализма*, утверждающего человеческую субъектность вопреки или якобы безотносительно к миру вне человека, к дарам-одарённостям, к преемству, уходящему своими корнями в неисчерпаемые глубины объективной диалектики Вселенной. Почему же даже постановка проблематики креативности требует преодоления этих двух тенденций, причём не только и не столько в их литературном выражении, а также и в качестве реализуемых субъектами бытийственных первоотношений к миру и себе самим, в качестве *способов быть*? Субстанциалистское мироотношение редуцирует творчество к не-творчеству: всё, что выступает как креативное, подпадает для него под подозрение, что на самом деле это лишь нечто кажущееся, лишь якобы креативность, ибо для последней в принципе не оставляется никакой логически или концептуально

правомерной *возможности* быть. Человек в конечном счёте просто не может, не способен к творчеству в силу замкнутости его бытия внутри сферы Субстанции-Субъекта, внутри её заранее предуготованных предустановленных, логически преформированных содержаний, – человек может самое большее послужить самопроявлению через него этих предуготованных содержаний. Субстанциалистский мир акреативен и даже противокреативен, но ответственность за это на деле несёт лишь онтологизированная ограниченность социоморфного, коллективно-антропоцентристского представления о предельном, изначальном и окончательном Миропорядке, явленном в своей неисправимой монологичности. Антисубстанциалистское мироотношение, напротив, более всего утверждает именно всё человеческое, в особенности креативное, но столь же неисправимо монологизированное его противопоставленностью какой бы то ни было субстанциальности мира внечеловеческого, нигилизмом к последнему. Даже самый термин «онтология» в антисубстанциалистском истолковании обрёл исключительно антропологический смысл – смысл только одного лишь человеческого бытия, изъятого из всей остальной действительности и якобы вполне самодовлеющего внутри себя. Тем самым антисубстанциализм подрывает самую суть креативности – делает невозможным и безадресным творчество как первичное *отношение*. Более того, он разрушает всякие объективно-универсальные основания для ценностной устремлённости и духовного конт-роля над креативностью.

Диалектика творчества открывается по ту сторону всякого антропоцентризма, всякой онтологизации и накладывания на Вселенскую действительность наших земных и социоморфных мерил, – как диалектика процесса незавершённой встречи с неожиданно инаковым внечеловеческим миром, каков он есть сам по себе не только на объектно-вещном уровне (это мы ещё кое-как умеем), но и *на всех* более высоких и сколь угодно более высоких уровнях – уровнях ценностного порядка, выраженных в объективных тенденциях космогенеза. Кажется антропоцентристу-человеку, будто цели и ценности не из мира взяты, от мира независимы, будто они – дело монополюбно земное и человеческое, монологическое, без сущностной взаимности и сопричастности

нашей всей неисчерпаемой диалектике Вселенной. На самом же деле *ещё гораздо важнее быть объективными*, верными диалектике именно на более высоких уровнях. И чем выше, тем важнее. Творчество отнюдь аксиологически не безразлично и не самодостаточно, не самодовлеюще, – оно более всего нуждается в осмотрительной внимательности нашей к тому, оправдано ли оно, уместно ли, адекватно ли. Прежде чем решаться творчески изменять и преобразовывать мир вокруг себя, надо хорошенько уяснить, каким должно быть это творческое изменение и преобразование объективно, не-антропоцентристски, исходя из самого мира, его диалектических тенденций и потенциалов. Надо вслушаться в эти объективные тенденции и именно *им послужить* и дать им осуществиться через нашу деятельность, а не навязывать им себя, своё коллективное гео- и антропоцентрическое мерило. Надо себя померить Мерилем объективной диалектики космогенеза, а не мир – собою и тем, что нам нужно.

Объективность начинается с ближайшего, с отношения к себе, причём это отношение предстаёт как весьма далёкое от непосредственности и простоты, – как многоуровневое, многослойное.

Первый уровень образуют собою все те феномены, которыми субъект даже и спонтанно дан самому себе, т. е. в виде совокупности которых он застаёт себя самого непосредственно доступным, явленным себе. Назовём его поэтому уровнем *феноменалистским*. Хотя на самом деле даже и на этом уровне нет и не может быть ровным счётом ничего такого, что было исключительным достоянием индивида в его выключенности из всемирных связей, т. е. чем-то совершенно безотносительным ко всей остальной действительности и самодовлеющим в себе, тем не менее *кажется*, будто здесь – чистая непосредственность. Кажется именно в силу автоматической стихийной доступности этого потока сознания, потока актов сознания и воления, хотений, предпочтений и избеганий, т. е. избирательности, потребностей, влечений и т. п. Не нужна никакая особая работа, никакая деятельность, никакое решение особенных задач, чтобы этот поток сам по себе не явился субъекту и чтобы субъект не застал себя в нём непроизвольно, «естественно». Это-то и послужило поводом к тому, чтобы здесь счастье обрётённым последнее прибежите человека у самого себя,

прибежище, которое надо ещё больше «очистить» (как если бы это было возможно!) от соотнесённости с миром, взять весь остальной мир «в скобки», окончательно отвернуться от него. Здесь кажется наличным царство безраздельного наличия (якобы бытия!) субъекта – таким, какого никто не касается и до кого никому нет и не должно быть дела, а соответственно и кому ни до кого нет дела: индивидуальный «домен», исключительная собственность на самого себя, абсолютная изъятость из сущностной взаимности и судьбической сопричастности другим, всем другим. Универсуму в целом. Это, так сказать, без-мирное бытие, отсекающее себя от Универсума, от его диалектики.

Однако на самом деле весь этот стихийно-спонтанный поток сознания со всеми его векторами и избирательностями как раз в максимальной степени и является подверженным всем ветрам и поветриям, «за спиной» индивида налагающим поле своего влияния на него. То, что кажется индивиду наличным в качестве его собственного точечного «я», будучи взято как центр его актов сознавания, потребностей, влечений и т. п., есть именно его *псевдо-я*, фиктивная личность, «двойник», говоря словами Ф. М. Достоевского и А. А. Ухтомского¹.

В противоположность *феноменализму* любого толка и ранга, философскому или обыденному, человек *объективный* находит в феноменалистском слое не больше, чем просто-папросто совокупность внешних симптомов, проявлений, эпифеноменов, *за которыми или под которыми* надо ещё разыскать всё то, что сквозь них проявляется. Главное же – произвольно-свободно *подчинить* феноменалистический слой тому, что существует *вне и независимо* от него: объективному содержанию. Дело в том, что феноменалистски данное вообще не обладает само по себе определённостью категориального порядка: оно не истинно и не ложно, не доброе и не злое, не прекрасное и не безобразное: оно не категоризовано. Напротив, лежащий под ним и способный сквозь него – как сквозь *прозрачный* – проявиться уровень мышления с самого начала определён категориально: в измерениях познавательном, художественном, нравственном (и даже общительском).

Второй слой, или уровень мышления во всех названных его

¹ См. также: *Флоренская Т. А.* Я против «я». М., 1985.

измерениях весь развёртывается только в деятельности, решающей задачи-проблемы, только во взаимоотношениях. Здесь всё опосредственно социокультурно и исторически: ибо каждая категория предстаёт субъекту не просто как *его собственная*, но как общечеловеческая, как вобравшая в себя *опыт человечества, наследие истории*. Здесь и констатируется *мыслящее Я* человека: нравственное, художественное, познающее. Оно уже здесь предстаёт не как простая точка-центр, но как единение и синтез векторов – каждый из которых определён степенью его культурной предметной содержательности, а не просто принадлежностью к «я» Важно не то, что нечто выступает как желание *моё*, а то, справедливо ли оно, оправдано ли, отвечает ли категориальным критериям-принципам. Весь этот уровень *объективен* по отношению к феноменистскому, существует независимо от него и лишь через него «проявляется», «сказывается».

Однако на втором уровне решение задач мышлением происходит как созидание *условных*, вернее, относительно условных и относительно обратимых произведений-поступков, в которых всегда есть некая степень неокончательной включённости в необратимую действительность, некая степень наряду с нею бытия «в рамках» (произведенческих, сценических и т. п.). Серьёзное не беспочвенное утопическое заблуждение профессионалов – создателей произведений (хотя оно возможно и не у них, и без всякой тиражируемости) состоит в надеянии их на то, что можно внутри произведений выполненные идеалы истины, добра и красоты просто-напросто продолжить во вне, за рамки условных границ – в жизнь внешнюю им. Таков своего рода не-гносеологический идеализм авторствования... В нём лишь более ярко обнаруживается то, что свойственно всем людям вообще: принимать мыслящее Я за исчерпывающее.

На самом деле объективно по отношению к этому мыслящему уровню существует уровень *третий* – действительного бытия субъекта, субъекта в его поступках-отношениях, в его сущностной взаимности и судьбической сопричастности другим. Это действительное бытие обладает, следовательно, *дважды объективностью* по отношению к феноменистскому уровню! Но что же оно есть такое? Оно, в свою очередь, образовано *тремя полями*.

Первое поле – поле полезностей и потребностного детерминизма, в котором что бы то ни было значимо только по заранее заданным критериям полезных эффектов, социально-групповым или более или менее индивидуализованным. Здесь действует известное своемерие человека: как Мерило всем вещам он предъявляет свои требования к миру. Он субъект своих интересов. Он может быть и исследователем – во имя заранее заданных интересов, так что изучение вооружает его полезными знаниями, даёт ему совокупность *средств*. В этом смысле даже и творческий поиск – путешествие в неведомые содержания за открытиями – совершается лишь ради своих потребностей-интересов, т. е. пускаясь в исследование как в путь идеальный, субъект остаётся, насколько это возможно, тождественным самому себе: – он константа, постоянная величина, изменению же и ради этого – разведке и исследованию подлежит весь остальной мир *как мир средств* для себя постоянного. Исследование лишь *усиливает* возможности его своецентризма и «ценностного» своемерия, лишь делает его более способным навязывать миру своё собственное мерило...

Вообще говоря, чисто объектное и «вооружающее» исследование может – при всей собственной бездуховности – помогать, предшествовать или быть ступенью к исканию подлинно духовному. Но может оно, превращаясь в нечто самодовлеющее, вытеснить собою духовное искание и утверждаться вместо него:

Стремленью не предался и устал.
Судьбы порог переступить не смог.
Искателем так и не стал.
Вместо этого ты – исследователь:
Чужого изучатель и ведатель²⁾.

Второе поле радикально отличается тем, что в нём субъект не предаётся своемерному присвоению-освоению ради себя (или своей группы), а, напротив, себя самого устремляет к объективно бесконечно значимым ценностным содержаниям. Всего себя, всю свою сущность он ввергает в этот беспредельный процесс самоустремлённости – к ценностям истинности, добра, красоты, общительства глубинного. Само его подлинное я выступает уже

не как точка и даже не просто синтез векторов, но как констелляция *бесконечно продлённых векторов*, вернее – беспредельных... Тогда как объектный исследователь даже при максимуме пространственной подвижности всегда остаётся аксиологически *тем же самым* и *там же*, где и был, духовный искатель, напротив, сам отправляется в незавершимый *путь* – путь разыскания и обретения самого себя *иного*, обновлённого, креативно преобразованного и преображённого. Тогда как логика исследования была логикой *интереса* для себя, по которой важно у себя, каким субъект был и там, где он аксиологически был, вооружиться интересным предметом или моделью его как средством, логика духовного искания, совсем наоборот, обяывает самого субъекта отправиться всем своим существом и своей сущностью – по логике *притягательности* – навстречу притягательному содержанию, войти в его предметность и, отвечая *его* ценностным требованиям, преобразовать себя, самому стать иным, обновлённым. В этом смысле вектор притягательности противоположен вектору интереса: не к себе, а от себя прежнего – к инаковому содержанию, к его ничем не заданным своеобразием – ничем, *кроме* избранных и принятых субъектом ценностей.

Указанное ограничение («кроме») преодолевается в *третьем поле*: таково поле открытия и созидания самих беспредельных устремлённостей. Здесь ещё больше возрастает готовность субъекта быть объективным: не только в области признания и использования природных законов, не только в средствах, в объектах-вещах, но и на любых более высоких, на сколь угодно более сложных уровнях действительности, по мере их доступности и возрастания достоинства субъекта. Главное – ранее уже принятые ценностные ориентации не заслоняют собою иных, не преграждают пути к открытию и обогащению ценностной сферы. Субъект обретает возможность становиться всё более и более верным неявным измерением диалектики Вселенной через всё лучшее и более глубокое раскрытие и усугубление, смысловое насыщение своего универсального созидательного назначения. Это третье поле и есть поле собственно креативности – творчества на его собственной основе. Но творчество это, конечно, уходит своими корнями в объективную диалектику Вселенной и лишь постоль-

ку, по мере наследования её потенций, её даров, по мере продления сущностного генезиса субъекта совершается принципиально не своецентристки – как со-творчество.

Вместе с переходом от первого поля ко второму и от него к третьему, собственно креативному, мы можем усматривать такое возрастание объективности субъекта-человека, для которого и делается открытым не только нормативные приложения ценностей, не только какие-то фрагменты их содержания, но именно безусловность, категорическая их нерелятивистичность – истинная гарантия от любого, самого хитроумно замаскированного релятивизма и нигилизма. Человек – дитя диалектики Вселенной во всём: и в средствах, и в целях, и в ценностях, в жизнесмысленных принципах своего созидательного назначения или универсального призвания – как со-творца, со-работника космогенеза. Чтобы оправданно изменять мир, человек должен, изменяя самого себя, делаться достойным этого, приемля и становясь верным своему созидательному назначению. Дух *объективности* – тому порукой.

ЦЕННОСТНЫЕ УРОКИ ГЛОБАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ (К формированию со-творческого типа личности)

Глобально-экологическое состояние и положение дел ныне называют то «крайне тревожной ситуацией», то «всезахватывающим кризисом», то «длящейся катастрофой», то «тотальной угрозой»... Но, увы, даже, прибегая к наиболее резким терминологическим и эмоционально напряжённым средствам выразительности, далеко не всегда идут последовательно и до конца по пути осмысления глубины и *проблематизирующей* силы этой ситуации – к тому, чтобы осмыслить степень её радикальности в практически-*обязывающих* категориях и вполне терпеливо, мужаящимся сердцем и мышлением, принять её в себя. Оказывается, возможно взывать ко всем прочим землянам как будто максимально встревоженно, набатно-призывным тоном, но в то же время, увы, пока ещё не подвигнуться к переосмыслению и отказу от ответственных за эту тревожную ситуацию установок человеческой жизни и мысли установок *своецентризма*. Речь не идёт здесь о феномене непробиваемой толстокожести, ко всему безразличия, плотно заслоняющегося от мира своими собственными, сугубо частными заботами – бытовыми, ролевыми, профессиональными, включая и утверждение *лишь своей* правоты в концептуализованной форме. Речь не идёт о тех похитителях самих себя из взаимности бытия с другими, о тех абсентеистах, которые ухищряются ко всем четырём сторонам света оставаться повернувшимися спиной, да ещё к тому же нередко защищённой теоретическим или идеологическим панцирем доктринального превосходства над миром, и которые, что бы ни произошло, – продолжают отсиживаться в своём бункере непричастности, в присвоенном себе универсальном алиби. Нет, речь идёт о ранимых и отзывчивых душах и умах. Однако, увы, также и такие умы ещё слишком часто изливают энергию своего беспокойства и встревоженности экологической ситуацией в более или менее условные произведения, – вписанные в рамки научных парадигм или публицистические, – а там, в условных хронотопах обсуждений, эта энергия претерпевает своего рода энтропию и рассеивается по всё более изо-

бильным жанрам и отраслям экологической ведомственной литературы, делаясь принадлежностью особого ремесла, особого круга обращения, подобного театрално-сценическому представлению, разыгрываемому для самих же театралов, – для *своего же* ведомства: гром гремит, но молния в землю не бьёт! Вот это-то и печально: даже те, кто испытывает искреннюю встревоженность и озабоченность, тем не менее далеко не настолько радикальны и неотступны в следовании логике проблем, чтобы додумывать *до конца самокритичные* для всего человечества выводы и уроки из экологического положения. Большой редкостью является понимание того, что это последнее заключает в себе потенциал *безусловных* проблематизирующих требований – требований, направленных на переосмысление не каких-то отобранных «козлов отпущения», не каких-то локализуемых в заранее установленных безопасных границах – «от и до» – предпосылок и принципов, но именно *всех без исключения* предпосылок и принципов жизни человечества, *всей его истории в целом*, всех его идей, идеалов, установок и т. п. Проблематизирующая сила экологической ситуации рассекает всё человеческое бытие *до его «последних» оснований*, всю судьбу людей на планете, заставляет нас взвесить вновь строго критически и принять на себя всю глубину действительности свидетельств экологической несостоятельности и даже экологической неуместности человечества в окружающем контексте космической действительности вообще, в земной биосфере, в особенности. Ибо тот приговор, который биосфера Земли выносит нам всем – приговор о назревающей невозможности и дальше терпеть нас, с нашими покорительно-господскими и даже завоевательскими, экспансионистскими замашками, – есть вердикт не только от имени собственно биосферы, но также и от имени стоящей за нею всей остальной воеленной действительности, в которую мы такими, каковы мы ныне, отнюдь не вписываемся. Не гармонизируя себя с нашей земной биосферой и идя по путям цивилизации, которые угрожают биосфере гибелью, мы тем самым не гармонизируем себя со всею Вселенной, со всею беспредельной и неисчерпаемой диалектикой, которая не сводима ни к какому бытию ни одного из возможных «миров», – мы не вписываемся в эту всеохватывающую диалектику и фактически

уже давно избрали для себя не путь гармонизации себя с нею, но путь *сопротивления ей*.

Сегодня никоим образом не может быть удовлетворительной такая позиция, которая позволяет ограничиться либо сугубо специализированной «деятельностью»-функцией, где некоторый фиксированно узкий аспект сделался такой же «спокойной» профессией, заработком и престижным местом преуспевания, как и иные прочие, либо литературным выражением критической востроженности в экологической публицистике, если такое «спокойное» ремесленничество специалиста и беспокойное, но в условных рамках, неспециальное обращение к широкой публике литератора *в равной степени не доходят до вопроса всех вопросов*, не вменяемого ни в какие спец-рамки и ни в какие условности: *ищем ли мы для себя, для всего земного человечества способ или возможность возвратиться к бытию в гармонии с диалектикой Вселенной?* Или же, напротив, ничего радикального не поняв и ничему всерьёз на научившись даже из столь грозной ситуации, мы пытаемся по-прежнему удерживаться в своём односторонне-человеческом, монологически-своевольном образе жизни *ради самих себя*, вознося и почитая самих себя за некий центр-вершину мироздания (позиция *гео- и антропоцентризма*)? Видим ли мы в экологической ситуации её главный смысл: напоминание нам, всему земному человечеству, о нашем абсолютном, универсальном призвании – созидательно служить всеобщему космогенезу через ценностную посвящённость объективной диалектике, т. е. напоминание о долге, которому мы изменили и именно *поэтому*-то и поставили себя под угрозу тотальной гибели? Или же она для нас вполне бессмысленна и целиком сводится к внешним, «случайным» и отнюдь не заслуженным нами, вдруг откуда-то свалившимся на нас неприятностям и скверным обстоятельствам, от которых надо отделаться, уйти от них, избежать их угрозы, иначе говоря, и на сей раз победить препятствия *по логике хитрости*, по логике *своемерия* и служения *своим* интересам как принятым за «высшие ценности», по логике корысти и господства? Приемлем ли *смысл* всей глобально-экологической ситуации? Или же отвергаем его с порога, не желая допустить его и отказываясь предстать этому смыслу, а тем самым и *осмысли-*

вать ситуацию? Но ответ на этот вопрос целиком зависит от нашего выбора одной из двух следующих альтернатив, которые всегда стоят перед нами даже и безотносительно к экологической ситуации: *Что чему мы предпочитаем* – весь остальной беспредельный Универсум, весь Магамир миров с его объективной, неисчерпаемой диалектикой – себе? Или же, напротив, предпочитаем *себя* – Универсуму? Посвящаем ли мы себя всему тому, что бесконечно больше нас, бесконечно важнее нас, достойнее нас и богаче возможностями развития и совершенствования – объективной диалектике Универсума? Или же, напротив, посвящаем себя самим же себе и замыкаемся в себе как «самоценных» для себя? Открыты ли мы и верны ли явным и неявным для нас безусловным ценностям смысла всякого развития и совершенствования? Или же весь остальной мир, весь Универсум для нас аксиологически *пуст* и обратим для нас лишь в средства, в «окружающую среду», в кладовую полезностей?..

Конечно, поскольку нет на свете ничего такого, что мы не умудрились бы извратить или облечь в превратные формы, постольку даже и устремление к гармонизации может стать жертвой подмены. Ибо с точки зрения своемерия и своецентризма возможно представлять себе «гармонию» в виде некоего порядка, который мы бы сами навязали «окружающей среде» посредством чего-то вроде «экологического производства». Это тоже своего рода «гармония» – псевдо-гармония, желаемая между нами и *продуктом* наложения на мир нашей же мироустроющей воли, некое царство коллективного человеческого аутизма... Вряд ли, однако, внечеловеческий мир, попираемый столь долго нашим коллективным своеволием, и впредь будет оставаться лишь безропотно пластичным и молчаливо податливым. Похоже на то, что больше не будет!

Почему же мы столь часто, казалось бы, уже прикасаясь к симптоматике, говорящей нам о забытом нами смысле, тем не менее проходим мимо него, не доходим до него? Почему мы оказываемся глухи и слепы к остроте главного вопроса?.. Но задумаемся: разве сотни и тысячи лет не складывалась и не укреплялась, разве не культивировалась *привычка к обесмысливанию и неприятию*, более того – активному отвержению от себя любого

досаждающего нам, неприятного, наносящего ущерб, напоминающего нам о наших ошибках и преступлениях, вообще всякого *отрицательного* события или обстоятельства. Да, конечно, всякая боль и всякая неудача, всякая беда и всякое горе, даже возможность чего-то сорбного и печального наталкивается в нас на полнейшее неприятие и отказ *войти внутрь*, или принять в себя внутренне боль и неудачу, беду и горе, чтобы раскрыть для себя его смысл, насколько мы своей прежней жизнью заслужили это. Мы отталкиваем от себя всё отрицательное с превеликим нетерпением и мобилизуем себя на тотальную войну против его проявлений, лишь бы избежать его обвиняющего смысла, лишь бы не заглянуть в его корни в нас самих. Боль и неудачи для нас есть только нечто такое, что надо гнать от себя всеми силами, но никоим образом не повод или причина для самокритики, для *вменения себе* этой боли и неудачи. Позиция противоборства против всего негативно значимого – это позиция нравственно-ценностной невменяемости, не-самокритичности, самозащиты и самоутверждения в своей правоте любой ценой. Это не та естественно-данная патология психики, при которой с человека и спроса нет: невменяемый, – но искусственная, сознательно приобретенная квази-невменяемость, *симулированная* прежде и ныне симулируемая нами ради неприятия ответственности. Не приходится ныне удивляться тому, что также и при встрече с глобально-экологической проблематикой срабатывает старая, глубоко засевшая во всех нас привычка к облачению в такую псевдо-невменяемость, к неприятию смысла негативных событий и факторов. Даже специалисты-экологи, казалось бы, посвятившие себя «алармистской проповеди» и изучению ситуации, тем не менее часто остаются в плену этой привычки. Складывается международное сообщество экологов, предпринимается множество и планируется ещё больше вояческих мероприятий, растёт литература и влияние её на народное сознание, но слишком ещё часто свою задачу даже экологи видят вовсе не в том, чтобы извлечь самые радикальные уроки из ситуации и побудить *всех оборотиться на себя как на виновников её*, но, напротив, в том, чтобы отделаться от таких уроков и такого оборачивания на себя, от беспощадной самокритики и самоукорения, от его обязательности всежизненной. Часто

дело сводится к тому, чтобы, как и всегда прежде, при любых трудностях, воспринять их как внешние, извне приходящие и чтобы опять *позаботиться о самих себе*, разве лишь несколько по-существеннее: позаботиться о *своём* выживании на планете, о своей защите от угроз, о своём благополучии. Дело идёт о том, чтобы кое-чем сравнительно несущественным поступиться, но лишь ради сохранения самого существенного своего порока – *своецентризма и своемерия*, права смотреть на мир сверху вниз. Такова половинчатая, заведомо непоследовательная, *компромисс-экология*. задача которой – подлечить симптомы болезни, уменьшить тревожащие боли, но сохранить нетронутыми самые корни болезни – наш общечеловеческий ценностный нигилизм к внечеловеческой Вселенной, к её диалектике, избежать встречи лицом к лицу с нашей общей *виной* за сложившуюся ситуацию, выйти из неё путём хитрости.

Есть только один способ быть вполне последовательным, честным и до конца радикальным – отречься от логики хитрости. Отречься, ибо только всецело *бесхитростно* возможно принять беопредельную диалектику Вселенной уже не в качестве трупа, не чего-то низведённого до фона и кладовой для нас, до суммы объектов, нейтральных и аксиологически пустых, но в качестве первоисточка и интегрального итога наших человеческих, конечно, всякий раз исторически опосредствованных устремлённостей, вокруг которых строится вся наша созидательная наследующе-творческая жизнь. Как же это возможно? Не иначе, как через *ценностное участие* во всеобщей эволюции, во всех тенденциях космогенеза. Но такое участие не может быть условной сделкой, приспособлением или уступкой, неким «учётом», т. е. коррекцией к нашему неучастливому бытию, которое безразлично к космогенезу. Нет! Подлинное участие немислимо без полноты принципиальной верности всей нашей жизни (без проникнутости ею), без бескомпромиссной посвящённости тому, что мы приняли за безусловные для нас ценности: на каждый миг, на каждый шаг поступка и каждое движение мысли. Вот такую участливость, такую верность мы и должны обрести, отчасти вернуть её как утраченное былое состояние, отчасти заново открыть. И именно в этом заключается *главнейший из всех уроков*, извлекаемых

из глобально-экологической ситуации – *урок аксиологический*, касающийся *безусловных* ценностных измерений универсального диалектического процесса совершенствования. Высшим, безусловным ценностям призваны отвечать и быть соподчинёнными и все иные ценности и принципы, мерила и нормы – сообразно иерархии: *нижнее* должно служить *высшему*, грубое – тонкому, нетворческое – творческому.

Быть всею жизнью своею – верным избранным ценностям, это значит быть не пассивным квиетистом, а субъектом, *изменяющим мир* – созидательно, конструктивно-обновительно, творчески. Но только после признания справедливости общей формулировки – «*изменять мир*» – обнаруживаются в корне различные, даже противоположные друг другу истолкования её. Всё дело – в *мере* изменения мира нами, в *мере* глубины, в ценностной содержательности этой меры. Должны ли мы изменять мир лишь настолько, насколько он сам, всеми своими существующими в нём субстанциальными детерминациями *вынуждает* нас изменять его, да и самих себя? Являемся ли мы всего лишь опосредствующим звеном в таком самоизменении мира по имманентным его законам, лишь орудиями в выполнении требований естественно-природных необходимостей? Если да, то мы имеем призвание быть всего лишь предельно послушными в следовании сценарию, который предуготован и преформирован в недрах Субстанции. Таково *субстанциалистское* решение проблемы об изменении мира человечеством: мера этого изменения изначально строго ограничена выражающими субстанциальную предопределённость законами природы, культурная же история может быть не более, чем лишь процессом погружения в субстанциальность и самоподчинения ей всё более или более полного, процессом отказа и изживания нами в самих себе всего того, что превышает границы «нормального» бытия – бытия в качестве акциденций внутри субстанциального Миропорядка. Экологическим коррелятом этой субстанциалистской программы является натуралистская идея растворения человечества в природе, *возврата* к ней, отречения от субъектно-культурных атрибутов – свободы, творчества и т. п., – ради утверждения себя в качестве в конечном счёте *природного* существа среди прочих природных фе-

номенов, на равных с ними началах и согласно равно единых для всех естественных закономерностей. Но в таком истолковании и претворении от формулы «изменять мир» не остаётся никакого сверх-природного содержания, и для осуществления её не нужно сколько-нибудь развитой способности к ценностной саморегуляции или самоопределению: следовать сознательно субстанциалистской необходимости Миропорядка возможно и без «излишней» для него аксиологической сферы в духовном мире человека или вне его. Так субстанциализм завершается ценностным нигилизмом.

Альтернативным и кажущимся радикально противоположным предстаёт *анти-субстанциалистская* позиция, которая присваивает человечеству право решающего голоса, если не монополию в решении об изменении мира, в установлении *меры* этого изменения. В конечном счёте эта мера расширяется до *безмерности*, и природа оказывается лишь жертвой, которая лишена права на самостоятельную аксиологическую значимость, на то, чтобы «представлять» принципиально независимую другую сторону, к которой надо всерьёз прислушиваться... Экологическим коррелятом этой анти-субстанциалистской программы является идея пан-социологизма, идея полного снятия всего природного и подчинения его социумо-центристским и даже непосредственно индивидуалистским, явно антропоцентристским интересам и аппетитам. Здесь экологизация может быть только в рамках «косметического» ремонта анти-экологической жизненной программы. Ценности же, которые могли бы быть *отношением* между человеком и внечеловеческим миром и его диалектикой, здесь низводятся до внутреннего самоотношения, до внутреннего достоинства, или собственности человека или социальной группы или человечества. Тем самым непоправимо *субъективизируются*: из объективных безусловных начал для человеческой самокритики они превращаются в оправдание сугубо не-самокритичной позиции. В ценностях высшего порядка вытравляется самое главное – их безусловность, их над-ситуативный, над-релятивный характер, их принципиальная неприисовоимость, их неисчерпаемая виртуальная содержательность, которая никогда не может быть выявлена и актуализована до конца, но может лишь шаг за ша-

гом раскрываться нами по мере возрастания нашего достоинства, т. е. практического претворения их ранее выявленного смысла.

Чтобы верно осмыслить аксиологические уроки из экологической ситуации, надо обрести радикально *третью* «позицию», равно отличную и от субстанциалистской, и от анти-субстанциалистской, т. е. такую, которая открывается лишь вместе с преодолением гео- и антропоцентризма как такового, во всех его формах. Прежде чем браться изменять мир, надо преодолеть в себе равно и детерминистски-субстанциалистскую «привязанность» к нему, и притязание на безотносительную к нему монополию на принятие решений о мере изменений. Прежде чем изменять мир достойным образом, надо принять девиз: «Не порти!» и исправить вокруг нас всё то, что мы неоправданно изменили, т. е. вернуть миру лучший его облик, нами нарушенный и искажённый. Прежде чем изменять мир, нам надо самих себя ещё настолько изменить, чтобы мы выработались в достойных вносить в картину мирового бытия нечто достойное и ценностно оправданное. Прежде чем изменить мир, надо до конца перейти от «логики» хитрости к логике бесхитростной мудрости, к всеобъемлющей полифонирующей гармонизации, более того – научиться побеждать дисгармонии – внесением гармонизирующих начал. Прежде чем изменять мир, надо воспитать в себе искусство самотверженно любящего приятия задач-трудностей (энигм) – равно и тогда, когда условия кажутся беспроблемными, и тогда, когда они представляются нам отталкивающими, неприемлемыми, враждебными. Прежде чем изменять мир, надо всецело посвятить себя своему универсальному наследующе-творческому призванию во Вселенной, которое нигде в готовом виде не предзаложено, но зависит от нашего отношения к нему: убывает и разрушается нашими отрицаниями, либо, наоборот, возрастает и обогащается дарованиями по мере нашего открытого приятия. Изменять мир ценностно оправдано мы научимся не раньше, нежели укореним себя во всей беспредельной и не исчерпаемой никаким конечным бытием объективной диалектике Вселенной и сделаемся в ней со-работниками тенденций коомогенеза. Только тогда мы сумеем распознавать гораздо лучше, что нам *должно*, а что вовсе и *не должно* изменять в мире, т. е. научимся распознавать *меру* разде-

ляющую то и другое, следовательно, также и бережно сохранять и восстанавливать то, что заслуживает над-исторического пребывания.

Свободное от всякого своецентризма – собственного или чужого – мироотношение, т. е. мироотношение истинно верное диалектическому характеру креативности и наследования вовсе не есть ни уповающее на бытие мира как на единственно возможное, т. е. «привязанное» к нему и отдавшее себя детерминированности им, с установкой на сообразность ему, ни – в равной мере – уповающее на своё сопротивление этому миру, на мятежное противостояние ему, с установкой быть во всём вопреки ему. Наследующе-творческое мироотношение не «привязано» к миру ни позитивно, ни узами негативной зависимости от него же, но, напротив, есть отношение к миру *как к могущему быть также и радикально инаковым*, как полностью проблемному, энигматизированному и именно поэтому – как к поприщу для сохраняюще-преобразующей жизни, деятельности, созидания. Такое мироотношение есть «позиция» *суда над миром* по ценностным критериям – по безусловным аксиологическим виртуальным смыслам, или долженствованиям, согласно объективной диалектике Универсума. Стало быть, это – отнюдь не своемерный суд согласно *своим* потребностям или предпочтениям, но суд сугубо объективный – по ту сторону всякого овоемерия. И начинается он отнюдь не с самопревознесения, а, напротив, с самой беспощадной самокритики и со строжайшего суда над своими потребностями.

В каждом человеке, на всех стадиях исторического процесса существуют одновременно возможности типологически очень различных мироотношений: социал-органические связи существуют с социал-автомистическими, причём каждый из этих типов подразделяется на закрытый и раскрытый подтип, а кроме того есть ещё связи со-творчества. Для понимания последних важно продумать и проработать концептуально и духовно-опытно некоторые из связей органического и атомистического типа.

Готовность наша принять на себя уроки из глобально-экологической ситуации становится подлинной лишь вместе с нашей решимостью самим преобразовать и преобразить себя – сделать свой субъектно-личностный тип *адекватным* высшим

ценностям. Ибо полифонирующее со-творчество возможно лишь для именно *со-творческого типа личности*. Особенности последнего следующие: 1) Не себя, но всего Универсума и её объективной диалектики утверждение (универсальное «ДА» всей действительности), следовательно, – мироутверждающий образ жизни и мысли; 2) Полная, пронизывающая и охватывающая вою жизнь со-причастность другим; 3) Верность аксиологической иерархии, всегда подчинение низшего – более высокому и высшему; 4) Всегда неотступно претворяемая *доминантность на других*, что вообще имеет ключевое значение для решения всей экологической проблематики; 5) Искусство всегда неограниченно и безотносительно к заслугам уважать других, адресоваться к скрытым возможностям их существа, уважать и ценить своеобразиие каждого субъектно-личностного мира, с его достоинствами и недостатками, стремление не подменять голос совести всякого другого; 6) Креативность как способ жить, относиться ко всему миру и самому себе, креативность как дар встречи с другими; 7) Со-творческая стратегема жизни. Все эти особенности вместе с тем являются универсалиями культуры *глубинного общения*, или онто-коммуникации, которая образует собою сердцевину духовной конституции этого типа личности.

Итак, чтобы адекватно и полно извлечь надлежащие уроки из глобально-экологической ситуации, важно нам самим воспитать себя, выработать себя в со-творческий тип личности.

ВЫДЕЛЫВАНИЕ СЕБЯ В ЧЕЛОВЕКА

1. «Болевые точки» нравственной жизни ныне – требующая безотлагательных и притом самых радикальных усилий и пере-строения всей жизни ответственность каждого, буквально каждо-го жителя Земли за современную катастрофическую *глобально-экологическую ситуацию*. Это включает: (а) ответственность за состояние предельной угрозы существованию человечества и всей жизни на планете. угрозы со стороны сверхвооружённости и со стороны *милитарного*, «старого», веками складывавшегося милитарного, несамокритичного, всегда ищущего виновников в других, айти-креативного мышления, – в противовес ему тре-буется новое, креативное. всецело озадачивающееся мышление, принципиально немилитарное, никогда не подменяющее задачи-трудности обвинением и карательством в адрес других; (б) ответ-ственность за складывавшуюся веками и дошедшую до крайней черты экологическую неадекватность всей жизни человечества, экологическую неуместность его в биосфере из-за того, что че-ловечество вместо миссии «садовника тенденций космогенеза» стало расхитителем и уничтожителем живого; (в) ответствен-ность за деградационные процессы, за подмену личностного субъектного мира в индивиде поверхностными имитациями, за «энтропию души и духа», за вытеснение высокой культуры псев-докультурностью и цивилизационной вооружённостью. В нашей нравственной жизни упущены в совершенно нетерпимой степени специфические проблемы *детства*. Упущены и предоставлены либо грубым, лишь вызывающим обратный эффект воздействи-ям, либо стихии и анархии *отрочество и юность*¹⁾. Упущена *типология* нравственной жизни, с её радикально различными образами жизни и структурой отношений. Упущено моральное состояние различных социально-ролевых групп.

2. В этическом знании – неразличение нравственной онтоло-гии и морального сознания, отрицание и даже нигилизм к онто-логическим корням человеческой нравственной культуры и со-знания – корням, уходящим вглубь объективной диалектики Все-ленной и могущим питать собою как нашу, так и любую внезем-ную культуру. Неразличение нравственности и морали. Неразли-

чение философско-аксиологической этики, специальной этики и социологии и психологии морального поведения. Одновременно мы лишаем себя поистине строго и бескомпромиссно очерченного и принятого идеала – деонтологии абсолютных ценностных посвящённостей (ибо снижаем идеал до чего-то более земного, приземлённого, уплощённо-«практичного» и портим его), и трезвой, неприкрашенной, сурово-объективной картины реального состояния, чудовищно далёкого не только от предельных идеалов, но и от минимальной верности нормам (ибо закрываем глаза на правду и приукрашиваем реальность). Есть половинчатые исследования, нет искания, а если и есть начатки искания, то нет проповеди – нравственно-духовной проповеди ценностей, их защиты. Да и некому проповедовать, ибо это искусство только тогда правдиво, когда есть откровенное выражение лично выстраданного *опыта* подвижнической жизни, а не теоретическое холодное наблюдение извне и со стороны.

3. Гносеологический идеал – максимальное освобождение от объективистской парадигмы, от редукций бытия к объектно-вещному или естественно-природному или подобному ему; утверждение ориентации на специфику не только социального, но и гуманитарного уровней, на специфику бытия произведенческого и особенно – субъектного, душевности и духовности, т. е. креативного, междусубъектного бытия. Для этого нужна *иная*, принципиально негегелевская диалектика: не логика органических целостностей, но логика гармонизаций и полифонизирующих сопричастностей, логика гармонических целостностей, которые могут терпеть внутри себя даже относительно неконструктивные элементы и перевоспитывать их своим ненавязчивым влиянием. Но мало гносеологичности: нужен союз этики с опытной философией – с логикой работы над собою, «вырабатывания в себе внутреннего человека», «выделывания себя в человека».

Предварительные идеи: (а) утвердить монополию человечества на нравственную культуру и отвергнуть безумие коллективного аутизма, считающего весь внечеловеческий мир лишь нейтральным фоном и кладовой полезностей, т. е. весь мир аксиологически незначимым в себе или ценностно пустым, ценности же якобы бывают только у нас, людей; в противовес этому

– только тогда человечество выйдет из глобальной катастрофической ситуации, когда свои земные ценности вынесет на встречу с абсолютными, безусловными ценностными измерениями всей диалектики Вселенной и впишет первые во вторые, следовательно, нужна *онтология* нравственной культуры; (б) преодолеть редукцию нравственной жизни к лишь отражающему сознанию и низведение этой жизни к функции от лишённой нравственных измерений и качеств субстанции, как бы последняя ни трактовалась: натуралистически, утилитаристски или вульгарно-экономистически; нравственность никогда не сводилась к надстройке, к функции, служебной по отношению к «базисной» корысти определённого класса, напротив, таковой бывала лишь идеологическая и более или менее анти-культурная превратная форма, психология и концептуальная апология её, собственно же нравственная культура всегда коренилась и коренится в *нравственной практике*, которая в свою очередь отнюдь не беспочвенна, но имеет универсально-диалектические первоисточки далеко за пределами узко земных условий.

Актуальные идеи: (в) установить теснейший концептуальный союз между специальной этикой и философской, аксиологической этикой, имманентной диалектике; (г) такой же союз между этикой и психологией, равно и педагогикой, добиваться этизации педагогики и педагогизации и психологизации этического поведения, учиться грамотному владению собой и азбуке работы над собою.

Перспективные идеи: (д) перестроить этику на началах полифонической диалектики и безусловного ценностного служения, помня всегда и неотступно: безусловно-ценностное служение равно неподвластно и кнуту, и прянику, ибо равно бесстрашно и неподкупно, и начинается оно по ту сторону всякой функциональной зависимости – положительной, заманивающей и отрицательной, через сопротивление; (е) соотнести этику с культурой глубинного общения и показать значение последней в качестве животворящего истока нравственности и действенности её в личностном мире; утвердить этическое значение «категорий»-универсалий культуры глубинного общения: мироутверждения. т. е. не себя, но всей остальной действительности и её диалектики

утверждение; универсальная сопричастность и ответственность; в частности – ответственность за заразительность любого, сколь угодно внутреннего, не выявленного состояния – для других, его влияние на судьбы всех других; соблюдение иерархии ценностей при подчинении низшего высшему, т. е. следование мудрости, а не хитрости; доминантность на других; предвосхищающее уважение к другим; сотворчество как дар встречи; стратегия жизни как сотворческое служение.

5. То же, что и в пункте 4, плюс обязательность для всякого этика не просто исследовать и сообщать о результатах, но делиться от своего опыта, в котором истины этики *выполняются на самом себе*, делиться от жизни, претворения, трагизма и радости, утрат, раскаяния и обретения, повествовать и проповедовать от всей своей судьбы, от всего сердца. Моралеведение тоже нужно, но оно – не этика.

6. Необходимо утвердить максимум неформальных способов общения, именно общения, а не коммуникации, максимум самодеятельных институтов.

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 другодоминантностью, сотворчеством.

Правда, что перестройка вызывает 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 различение должного и не-должного во всех этих де-

лах. Когда говорят: «перестройка ждёт от нас и требует...», тогда рассуждают всё ещё локально-ситуативно, функционально. Ибо перестройка обстоятельств, углублённая 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* вносить 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*, самовос-

питательно 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 вовне 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 путничестве*, 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 произведенческому бытию, а произведенческого – к объектному. Не хватает методологически проработанной иерархической, *многоуровневой* ориентации, включая и хорошо продуманное и очень осмотнительное, осторожное, пожалуй, даже небестрепетное отношение к душевно-духовному миру личности. Только раскрытие специфичности личностного нравственного мира в каждом человеке, без тени редуционизма, 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 присутща

самой этой его жизни, самому этому *бытию человека в его поступках*. Она – атрибут собственно человеческой деятельностной жизни, его *субъектного бытия*. Отрицание же этого первично практического характера нравственности всегда отвечает дезонтологизации самого человека, изгнанию его и исключению из социальной действительности, а именно – обезчелоченной, 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 обезчелочение 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 необходимостью 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 субъек-

ект 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 полному 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 таятся потенции 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 «Цен-

тром 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*, сугубо *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 выдвижение 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.

**ТВОРЧЕСТВО И НОВОЕ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ:
от диалектики междусубъектности к проекту
«Система обновления воспитательных процессов»**

1. Дело идёт не о том, чтобы применить известную и наличную концепцию диалектики к особой сфере, заранее ограниченной и взятой в качестве частной, – творчеству в педагогике и к воспитанию самих творческих способностей, самих субъектов с такими способностями. Дело идёт о гораздо большем в двояком отношении. Во-первых, наличной концепции диалектики недостаточно, и поэтому предстоит не просто применить то, что имеется, но совершить существенное переустройство внутри самой диалектики – такое, которое позволило бы достигнуть большей адекватности душевно-духовному миру, его незавериимому становлению при доминантности на других, на весь Универсум, безусловно-ценностным самоустремлённостям. Во-вторых, воспитание креативности – это не какое-то поддающееся ограничению заранее, локальное явление, замкнутое в его частном бытии, – это творчество самих творцов, сотворцов Космогенеза, а значит принадлежащие сюда проблемы затрагивают всю философско-диалектическую проблематику без изъятия. Тогда-то и оказывается, что нашей философии в целом очень сильно не хватает духа самовоспитания и что она вся существенно транспонируется, выступая как *философия педагогики*, как опытническая философия работы субъектов над самими собой. В такой работе выполняются все главные философемы сугубо практически и непосредственно и при этом в ней достигает своей кульминации креативное отношение человека к миру и к самому себе.

2. Детство, взятое в самом чистом его виде, – как становление, как «абсолютное движение становления», – сегодня бросает вызов диалектике. Детство есть сокровищница всякого развития, совершенствования и творчества. Не естествознание, не техника, не межпланетные полёты, а именно *детство как наиболее интенсивное креативное становление* – таков сегодня истинно пробный камень для диалектической философии. Сокровенным, непреходящим детством, как чистым становлением, питается

творчество вообще. Через путешествие в полуневедомую страну детства человечество заново откроет многие истины о самом себе и своих несбывшихся потенциях.

3. Всякий тип общества далеко не сразу выявляет свои потенции, а некоторые из них могут так и остаться не обнаружившими себя, не осуществившимися. Социализм тоже ещё не выявил всех присущих ему возможностей, многие из них ни в малейшей мере не могли пробиться сквозь наслоения отчуждённой от личности каждого человека тяжкой власти административно-государственной системы, с её унификаторством и механизмом подавления. Такие, до сих пор ещё не реализованные возможности, ныне нам предстоит выявить и реализовать. Можно сказать и гораздо большее: предстоит реализовать как раз самые лучшие, самые замечательные и *самые значимые* потенции социализма – значимые как для нашей страны, так и для всего остального человечества. Однако эти самые лучшие стороны и потенции социализма не могут выявиться и оказаться введёнными в обычную реальность нашей жизни через постепенное видоизменение тех тенденций, которые уже сложились и которые задают тон в нынешней обстановке. Лишь продлевая такие наличные тенденции или пытаясь найти новые возможности *изнутри старых*, как нечто непосредственно доступное и обретаемое как естественный продукт естественного, прежде сложившегося хода вещей и прежнего порядка вещей, хотя бы и при максимальном давлении на него каких-то новых мощных факторов. Нет! Эти потенции реализуемы и даже выявимы только через радикальное социальное *экспериментирование*, через *состязание* инновационных начинаний, путей, образов, моделей, через их ничем не скованную вариативность и динамизм, выходящий подчас парадоксально далеко за пределы горизонта сложившихся тенденций. Но где, в какой сфере может быть наиболее радикальным, наиболее многомерным, наиболее глубоким и богатым по своему спектру социальное экспериментирование? Не там, где создаются или преобразуются объекты-вещи – вещества, энергия и информация. Не там, где хотя и весьма существенное творчество и поиск результируются произведенческими плодами как чем-то достаточным, не там, где дело идёт о предметных воплощениях культуры самих по

себе. Наиболее радикально экспериментирование может и должно быть там, где искание и творчество обращены на самого их будущего субъекта – где дело идёт об *искании самого искателя*, о созидании самого созидателя, о *сотворении самого со-творца* культуры. Следовательно, дело идёт о максимуме интенсивности экспериментирования в воспитательно-образовательной сфере, в незавершённом духовном, субъектно-личностном и социально-гражданском *становлении человека*. Именно на эту сферу, на смелое и бескомпромиссное социальное экспериментирование в ней и через неё – над всеми общественными измерениями и сферами – должен быть перенесён центр тяжести, именно этой сфере должен быть оказан безусловный *приоритет* над всеми другими.

4. Все предшествующие формации, все общественные организации, все типы социальности, если не брать в расчёт микро-масштабных исключений, как правило, включали в себя индивидуального человека и обращались с ним, *только беря его как средство* для себя, как материал, носителя, персонификатора экономических, политических, этно-мифологических и иных категорий, как функцию, как свой *óрган и инструмент*. Соответственно этому и вся подготовка новых поколений, вся общая стратегия воспитания и образования была веками подчинена конечной задаче – сделать из каждого воспитанника удовлетворяющего заранее налагаемым на него требованиям группы, класса, социума, социально-ролевого статуса персонажа, носителя и персонификатора, обработать и приспособить, навязать ему и вложить в него, привить и закрепить *функционально-ролевые* свойства и надлежащие качества, одним словом, *сформировать* соответственно запросам социума. Социальный порядок вещей выступал как высший заказчик и авторитет, как изначальный обладатель эталона воспитанности. Человек в конечном счёте всегда выступал как *слуга вещей и вещных порядков*, вещей-структур, вещей-институтов: вещи первичны, человек – вторичен, произведен, зависим, вещи ведут человека, сам человек – ведомый вещами, вещи и вещная среда вкладываются в человека, запечатлеваются на нём и в нём своими формирующими воздействиями, вещная среда «интериоризируется» в человеке, он же сам – в конечном счёте лишь *продукт* такой «интериоризации». Отсюда – более или менее

выраженная в старой школе, в старой педагогике, в старом педагогическом мышлении общая над-парадигма формируемости человека социальными вещами или вещными порядками, над-парадигма и стратегия воспитания как формирования и подгонки человека под роль слуги вещей. Над всей педагогикой очень долго тяготело представление, согласно которому важнее всего в воспитании *подчинить* человека становящегося – вполне локальным, ставшим или лишь ограниченно переменным условиям и нормам, вписать его в социально-ролевые функции и статусы, всячески и всесторонне *подогнать* его под них. Более того, важно привить человеку, внушить ему, приучить его к такому подчинению, к такой подгонке и локализации, сделать его в принципе *регулируемым извне* или через механизмы потребностей-интересов, равно тесно привязывающих *его* к внешним регулятивам через подкуп-приманку, дополняя кнут пряником. Поэтому горизонт старой школы и старой педагогики – это горизонт *вещеуподобления* и служения социальным вещным порядкам. Как необходимое следствие (из этой вторичности человека сравнительно с социальными вещами) старой педагогике присущ тот редукционизм сложного к простому, творческого к нетворческому, высшего к низшему, который нигилистичен по отношению к субъектно-личностному миру человека, к его душевной культуре и духовному миру, к его собственной, ничем и никем не заменимой и не заместимой совести как внутреннего суда над всем окружающим без изъятия. Старая авторитарная школа и старое педагогическое мышление по природе их *бездушны и бездуховны*, они построены на *непризнании* в человеке и особенно – в человеке становящемся его душевно-духовного мира и совести, *на отказе* ему обладать ими независимо и до формирующих и подчиняющих его себе воздействиях и регуляциях извне. Чтобы спасти детей от ныне сохранившихся традиций и правил, от всей многовековой инерции бездушной и бездуховной педагогики, надо прежде всего *преодолеть* концептуально закреплённый и оформленный в виде догматов *нигилизм* к душе и духу, к потенциям совести, вообще – к изначальным и скрытым, а не из внешней среды «интериоризируемым» потенциям *субъектности* в ребёнке, к изначальному праву и *презумпции субъектности* становящегося человека на любой

стадии его становления и не зависимо от уровня зрелости, заслуг или результатов.

Особенно следует подчеркнуть, что также и лево-анархистская, бунтарски-педоцентристская, проповедующая или оправдывающая самоутвержденство и индивидуализм, бесконтрольную стихийность и т. п. педагогика – при всём её анти-авторитарном пафосе – предстаёт равным образом как несущая аксиологический нигилизм. Будучи повязана с отрицаемой позицией авторитаризма, с «педагогикой воздействия» (и вещеуподобления) узами негативной зависимости, эта лево-анархистская струя тем самым и делает себя неспособной дать позитивную альтернативу критикуемой позиции. Она сопровождает, как негативная тень, отрицаемую и ниспровергаемую ею тенденцию авторитаризма, подчас даже довершая разрушительную работу последней. Как две стороны одного и того же зла или заблуждения они равно подлежат преодолению ради утверждения подлинно нового педагогического мышления и отвечающей ей практики воспитания. Тогда как авторитарная тенденция непосредственно и сравнительно грубо противостоит творческому самостоянию душевно-духовного мира личности, сковывая, не оставляя места для этого мира в становящемся человеке, даже подавляя его через подчинение человека социальным вещам и через вещеуподобление его самогó, – самоутвержденческий анархизм и левый педоцентризм, с их культом «творческой активности» и превознесением индивидуальной самости и *свое*-оригинальности, подрывают творчество тем, что подрывают креативное глубинное и незавершимое наследование, подрывают корни и истоки для обогащения человеческих творческих дарований. Педоцентризм, как и всякий свое-центризм, фактически утверждает не подлинное, доминирующее человеческое Я, но лишь своедоминантное, псевдо-я, чуждое беспредельной объективной диалектике, диалектике между субъектностью.

5. Историческая миссия социализма – постепенно совершить перенесение центра тяжести всей социальной жизни с объекто-преобразующих задач на задачи субъекто-образующие. Социализм призван утвердить *объективные* воспитывающие отношения, т. е. такие производственные отношения, которые уже не

суть экономические – наряду с последними и при первенстве над последними. Речь идёт о наиболее адекватном претворении того, что и было заложено в идею производственных отношений, – о производстве и выработке самого человека, выработке внутреннего человека, о его незавершённом¹⁾, «абсолютном движении становления». Объективные воспитывающие отношения – это такие независимые от их осознания и степени адекватности осознания отношения, в которые люди вступают в общественном созидании своей жизни, но уже не подчиняя эту жизнь её вещным и вещеподобным условиям, уже не заслоня внешнепредметным результатом – человеческий результат и значимый для человеческого становления плод всякой деятельности. Это такие объективные отношения, в которых люди уже не низводят самих себя до средств для производства своих средств – веществ, энергии и информации, до объектных средств, но, напротив, подчиняют изменение мира объектов – процессу явно совершаемого процесса своего собственного изменения, развития и совершенствования – своему «самоизменению» (К. Маркс). Это такие отношения, внутри которых *субъекто-образующие* задачи получают безусловное первенство (приоритетность) над задачами *объекто-преобразующими*. Это уже не вещно-производственные и даже не производственно-производственные, но человечески-производственные отношения. Они могут и должны быть утверждаемы и воспроизводимы уже не в качестве скрытой потенции внутри экономических форм, но вне и независимо от маскирующих их подобных форм. Это возможно сначала не во всём обществе в целом, но внутри множества или системы относительно автономных, самостоятельных *очагов воспитательной социальности*.

Взращивая и утверждая такие очаги, социализм и сам выявит свою миссию быть *воспитательным обществом*. И именно в этом наиболее полно и глубоко скажется и сконцентрируется его гуманизм – не гуманизм антропоцентризма, но гуманизм верности человеческому неограниченному становлению и призванию человечества во Вселенной – созидательному, наследующе-творческому призванию. Социализм есть в потенции воспитательное общество в двояком смысле: во-первых, само общество воспитывает себя и перестраивает так, чтобы быть в максимальной сте-

пени адекватным человеческому смыслу – быть возвращающим каждого человека ради всех остальных и всех – ради совершенствования каждого; во-вторых, общество это предоставляет всё большее и большее место и значение объективным воспитывающим отношениям, складывающимся внутри их очагов, так что такие очаги постепенно получают всё большее и большее влияние и распространение в теле социальной ткани.

6. Чрезвычайно существенное место в диалектике обретает концепция *человека становящегося, человека совершенствующегося, человека творческого* в его отношении ко всему миру и к самому себе. Суть креативности заключается в том, что она – прежде чем быть осуществляемой посредством деятельности – есть сверхдеятельное универсальное отношение, глубинно-общительское отношение, аксиологически ориентированное и объективное; внутренне и нераздельно единое с наследованием:

в со-творчестве наследуем и в наследовании со-творим.

По сути своей очаги воспитательной социальности и суть очаги наследующей креативности и креативного, непрестанно обогащаемого наследования, непрерывного и незавершимого процесса, в котором человек продлевает свой генезис из объективной, неисчерпаемой диалектики Универсума. «Абсолютное движение становления» лишь потому и постольку абсолютно, что имеет абсолютный, нерелятивизируемый исток и адресат, обретаемый по ту сторону всякого – индивидуального, группового и общечеловеческого своецентризма и своемерия. В своей самозамкнутости оно может обладать лишь иллюзией абсолютности, лишь бесосновательным притязанием – из превознесения и возвеличивания самих себя в качестве якобы вершины Вселенной.

7. Социальное экспериментирование, которое наиболее глубоко и интенсивно именно в педагогической сфере, есть тем самым реализация наиболее последовательных и незавершимых перестроенных процессов – идущих всё дальше, дальше, дальше – в бесконечную перспективу, задаваемую безусловными ценностными смыслами. Это уже не просто перестройка обстоятельств, это – нечто большее: это *переустройство* человеком самого себя посредством своих исторически-социальных обстоятельств, это

– творчески-перестроечные процессы. *Именно в переустройении и претворяется максимальная креативность человека.*

Будущее перестройки – *в человеке перестройки*, в выработке того особенного *типа человека*, который неограниченно углубляет и продолжает все перестроечные процессы как процессы переустройства субъектного мира человека – каждого ради всех и всех ради каждого. Этот тип человека отличается тем, что органично соединяет в себе последовательно динамичный, творчески *открытый* образ жизни и мысли с непоколебимой верностью и преданностью универсальным, безусловным *ценностям*, их восходящей иерархии, никогда не подменяя высшее – низшим, над-ситуативное – ситуативным. Это – человек, живущий и умеющий жить по совести передним числом, по совести, внемлящей всему бытию, всей беспредельной действительности и её неисчерпаемой диалектике. Именно о нём с наибольшим основанием можно было бы повторить слова: «ни слова не возьмёт на веру, ни слова не скажет против совести» и «не побоится никаких трудностей» (*В. И. Ленин*). Это – человек одинаково бесстрашный и неподкупный, т. е. не приемлющий внутрь своей мотивации ни угроз или лишений, ни лестных посулов и соображения удобства, выгоды и удовольствия, – человек аксиологически принципиальный. Отсюда – постоянное и неуклонное соблюдение им *меры* во всяком поступке и особенно – в творчестве. Для такого человека чётко различны, с одной стороны, собственно *креативное отношение* к миру, с другой – творческая *деятельность*, которая такое отношение осуществляет. Креативное *отношение* обращено или адресовано ко всей действительности без изъятий; в единстве и взаимопроникании с наследованием оно глубинно и не имеет границ, и в него вступает человек, всем своим бытием, доступным для распремечивания и недоступным, равно как и всякое встречающееся содержание предмета – допороговое и запороговое. Напротив, творческая *деятельность* не только не имеет дела с тем, с чем она *не может* его иметь, но, главное, – *не должна* вторгаться за пределы своей меры, т. е. даже и в том, что она в принципе *может*, есть также и *недолжное*, ценностно не оправданное, лежащее по ту сторону каждый раз неповторимо своеобразной

меры. Великое чувство меры придаёт творческой деятельности мудрую сдержанность. Соблюдение меры по абсолютным критериям уместности и своевременности – это не вопрос о чём-то, не касающемся «грубой» сути дела, не какая-то пренебрежимая тонкость, не нечто привходящее или от роскоши привносимое, нет! – это то, что важнее самой сути всякого дела. Нарушение меры нередко извращало и превращало дело в карикатуру на него, в нечто хуже, чем противоположное ему, – и это бывало из-за, казалось бы, малого нарушения меры. Попраание меры и упование на то, что «чем больше, тем лучше», «чем сильнее, тем прогрессивнее», упование на безмерную активность, рьяность и лихость уже принесли в истории былого невероятные страдания всему человечеству и явились истоком многих страшных трагедий. Безмерность, как и глупость, поистине демоническая сила...

Творческую деятельность, развитие способностей вообще и творческих в особенности следует поставить под ценностный контроль. Воспитание прежде всего призвано быть возвращением ориентации на Мэру, внемлемости Мэре, постоянного чувства мерности и уместности.

8. Старое педагогическое мышление – одно из существеннейших препятствий на путях перестройки вообще, духовно-личностного переустройства человеком самого себя в особенности. Старое педагогическое мышление мешает осмыслить даже постановку перестроечных задач, не говоря уж о их решении, оно – воплощённая сила инерции, торможения, косности.

Его основные черты: а) оно ставит социальные вещи, вещи-структуры, вещи-институты *выше* живого человека, предпочитает их ему, а в нём самом видит нечто, не большее, нежели «фактор» посреди прочих вещных факторов, «элемент», скажем, производительных сил, согласно краткосрочной печально знаменитой дефиниции, или «элемент» системы функций и подфункций, «место» в системе разделения труда и разных безличных «деятельностей». Старое педагогическое мышление замкнуто в горизонте вещеуподобления, оно в принципе не способно разглядеть и признать в субъекте иерархию, включающую, кроме психосоматики и ролей, ещё и душевный и духовный миры. Оно

подчиняет человека вещам и вещным порядкам, оно подчиняет задачи формирования людей задачам производства вещей. Оно ориентирует на навязывание человеку бытия слугой вещей.

б) Оно социально ситуативно, функционально, оно может исходить лишь из наличного социального заказа или его слабых экстраполяций и тенденций, оно имеет своим высшим критерием требования вещного порядка и нормы социально ситуативные, локальные, заведомо релятивные. Оно не способно быть к ним критичным, ибо не имеет никакой более высокой позиции.

в) Оно соответствует лишь такой воспитательно-образовательной системе (школе), которая есть и остаётся лишь придатком или органом существующего порядка вещей. Для старого педагогического мышления весь душевно-духовный мир, мир креативности и глубинного наследования, мир ценностей – за семью печатями. Это – недоступные для него сюжеты. Отсюда и нигилизм к совести человека, подмена совестного суда – ситуативными корыстными псевдомотивами.

9. Новое педагогическое мышление отличается тем, что

а) оно ставит живого человека с его душевно-духовным миром *превыше* любых вещей и вечных порядков, вещей-структур, вещей-институтов, выше любых даже самых сложных произведений культуры. Оно подчиняет все объекто- и произведенчески преобразовательные задачи – задачам субъекто-образовательным, а главное – воспитанию *безусловно ценностной посвящённости*. Поэтому оно:

б) принципиально над-ситуативно, критично, ибо обладает в ценностном потенциале всегда более высокой позицией, и только абсолютные, универсальные ценности Истины, Добра, Красоты и Общительства принимает за свои высшие критерии и мотивы. Поэтому оно способно различать и вести суд, отделяющий должное и не-должное в любых социальных интересах, заказах, запросах и требованиях среды. Оно не зависит от них, но относится к ним с точки зрения принципиальной перспективы их преодолимости и замещения иными, более отвечающими высоким критериям.

в) Оно соответствует школе – живому организму, всецело построенному на над-функциональных началах *опережения* запро-

сов и заказов, т. е. не по логике отвечания на уже предъявленные требования ситуации, а по логике творческого переустройства человеческого бытия, по логике исходящего из грядущего, а не из настоящего и прошлого. Только через суд над настоящим с точки зрения грядущего и реализует первенство человеческого над вещным, субъектного над объектным, более высокого над низшим, творческого над нетворческим.

Только новое педагогическое мышление последовательно и бескомпромиссно решает великую альтернативу воспитания – альтернативу между *самоутвержденчеством* любого индивидуального или социального, всеземного – и безусловно-ценностной *посвящённостью* человека своему созидательному креативно-наследующему *призванию* во Вселенной, посвящённостью во всей открытости и бескорыстии; между возведением себя или своих, своей группы, класса, человечества – на Вершину мироздания и тем самым низведением всего остального мира до кладовой средств, до сферы своего покорительства и господства, поприща для своей исключительности, для *своецентризма* – и недопустимостью для кого бы ни было возводить себя в Центр и на Вершину; между служением корыстно своим интересам и наложением на весь мир лишь своего Мерила всем вещам – и самокритичным отношением к любым своим интересам и предпочтениям, объективным, несвоемерным отношением, которое верно объективной диалектике Универсума.

Отсюда: *приоритет воспитания над обучением*, становления посвящённости – над овладением любыми достижениями;

приоритет мировоззренческой культуры, культуры душевно-духовного мира, культуры «во имя чего» – над развитием всех способностей, включая и творческие в особенности;

приоритет развития способностей над «багажом» знаний, умений, навыков, форм социально-ролевой социализации.

10. Новое педагогическое мышление единственно адекватно раскрытию креативности в её²⁾ единстве с наследованием, но креативности не безмерной и бесценностной, но аксиологически посвящённой – по принципу *другодоминантности* в смысле А. А. Ухтомского.

ЧЕЛОВЕК СОВЕРШЕНСТВУЮЩИЙСЯ

Концепция формирования человека перестройки – человека надёжного, ценностно-принципиального, верного, нравственно-ответственного, с универсально-отзывчивой совестью, с творческим отношением к миру и к самому себе – предмет нашего разговора.

Новое педагогическое мышление необходимо сегодня далеко не только педагогам, но и всем членам нашего социалистического общества. Оно необходимо, чтобы всем нам наиболее верно и глубоко понять и претворить гуманистическую миссию социализма, требующую ставить на первое место становление и расцвет человека.

Социализму присущи такие потенции, такие возможности, которые до сих пор ещё не раскрыты. Чтобы они обнаружили себя и были претворены, нужно смелое социальное экспериментирование. Именно так будет выявлено самое лучшее, замечательное и самое значимое для всего человечества – самое ценное в исторической миссии социализма.

Сферой наиболее глубокого и интенсивного экспериментирования должна стать сфера воспитательно-образовательная. Ведь именно эта сфера может и должна утвердить в нашем обществе первенство задач человечески-образовательных над задачами вещно-преобразовательными.

Человек превыше верей! Человеческое безграничное становление превыше всех его условий, предпосылок и порядков! Душевно-духовный мир личности превыше всех веществ, энергий и информации! Именно это первенство и призван осуществить социализм в процессе перестройки. Или, другими словами: призвана осуществить перестройка, высвобождающая ещё не раскрытые потенции социализма.

Через обновляемую школу, через обновление воспитательно-образовательной сферы социализм ещё скажет своё главное слово. Переноса центр тяжести с формирования вещей на формирование людей-личностей социализм обнаружит и докажет свои самые сильные преимущества, свой самый последовательный и глубокий гуманизм.

И даже с чисто экономической точки зрения выгоднее отдать первенство «вложениям в человека». Ибо формируемый не как рабочая сила, не как винтик, рабочая деталь, средство, в системе вещей, в механизме социальных учреждений, – но как личность, как обладатель душевно-духовного мира, несравненно дееспособнее, производительнее. Всё для человека – это значит всё для становления, развития и совершенствования человека! Всё для человека – это значит всё для воспитательно-образовательных задач, всё для школы!

Но какова та Школа, которая способна быть средоточием социального экспериментирования и выявительницей лучших потенций социализма? Существующая ныне? Вряд ли. Нам нужна радикально иная школа.

Нам нужна не школа-анахронизм, не школа-бастион застоя, но, напротив, школа – передовой отряд, пролагающий пути в грядущее, самый динамичный из всех возможных социальных организмов, средоточие инициативности и творчества.

Нам нужна не школа – придаток к другим сферам, плетущийся у них в хвосте и вынужденный их обслуживать согласно их частным запросам, но школа, которой обеспечена возможность и дано право далеко опережать все ситуативные запросы общества и более того – задавать тон, создавать атмосферу поиска для всех существующих и иных, возможных в будущем сфер или звеньев социального целого, готова и выращивая инициативно-творческий тип личности.

Нам нужна не школа грубой педагогической инженерии, не система одностороннего воздействия на воспитуемых по аналогии с объектами-вещами, но школа педагогического общения, как логики взаимной сопричастности, полифонического взаимного влияния и глубинного уважения душевно-духовного мира каждого.

Нам нужна не командно-административная система бюрократического распорядительства и подчинения-послушания, которая отслеживает и отбрасывает всё новаторское в педагогике, всякий нестандартный опыт, всякий нетривиальный поиск, но школа полноправности учителя, школа самоуправления, школа, поощряющая всякое новаторство.

Нам нужно не выдающее себя за школу казённое учреждение, холодное и бездушное в его единообразно-унылых запретительных правилах и порядках, в его формализме показателей, но школа – дом для детей и юношей, школа – родное, согревающее душу и высветляющее творческий дух, притягательное обиталище, куда приходят не для отбывания повинности, называемой «учёба», но жить – дышать полной грудью, присутствовать всей душой, воспламеняться самым чистым, самым чтимым смыслом, то есть жить сáмой полнокровной смысловой жизнью.

Нам нужна не та школа, которая способна иметь дело только с односторонним, сугубо частичным обликом ученика и не может даже притязать на полноту влиятельности. Нужна не та школа, которая имеет дело лишь с внешними социальными ролями, готовыми знаниями и нормами, но школа, способная и достойная войти своим целостным влиянием в глубь душевно-духовного мира каждого, в мир его способностей и, главное, смысловых устремлений, в мир внутренних процессов жизнестроения. Нужна школа, искусная научать не просто готовым результатам и нормам, но прежде всего путям и способам их открытия, вариативным процессам их нахождения и самостоятельного обретения.

Нам нужна не школа учёбы-зубрёжки, но школа, построенная на первенстве воспитания над обучением, не школа односторонне интеллектуалистского развития, школа рассудочности и техницизма, выдаваемых порой за самое разумное, но школа целостно-культурного становления: мировоззренческого, нравственного, художественного и познавательно-технического в дружеской полифонической гармонии друг с другом.

Ключ ко всякому прогрессу в любой области, к достижениям и новациям, к любым социальным, техническим и культурным успехам – в диалектике безграничного омообновления самого человека. Ключ ко всякому творчеству и любому его применению – в воспитательно-образовательном творчестве самого творца – живого соавтора исторической драмы, живой творческой личности. Сможем ли мы осмыслить всю важность этого и отдать ему первенство на деле без достаточно высокой и отвечающей этой цели методологии? Без культуры педагогического мышления? Нет, не сможем. Поэтому мы должны проникнуться

тонким диалектическим искусством гуманитарно и педагогически мыслить.

Карлу Марксу принадлежит чрезвычайно важный тезис: «общественные отношения между людьми возможны лишь в той мере, в какой люди мыслят». Что же касается объективных отношений, необходимых для неограниченного становления личности, то они возможны между людьми, в особенности между воспитателями и воспитанниками лишь в той мере, в какой сами воспитатели непрестанно воспитывают себя. Каким образом? Посредством обновления своей педагогической сферы – воспитывают себя и совершенствуют как мыслящих гуманитарно и педагогически.

Без такой культуры мышления обновление педагогической сферы – невозможно. Ныне огромный, трудно оценимый ущерб всей педагогической сфере в широком смысле, включая и семью, наносят тем, что о человеке судят, к человеку относятся, к человеку подходят так, как если бы он был вполне уподобляем бездушным и бездуховным объектам – вещам.

Всякий педагогический авторитаризм – от самого откровенного в его грубости и до самого хитро маскирующегося под демократичность, «панибратствующего» – по самой сути своей всегда сопряжён с уподоблением человека чему-то простому, вещеподобному. Обратная сторона авторитарного культа порядка и формы – бунт против всякого порядка и бесформенность, детский и особенно юношеский анархизм, жажда вседозволенности. Авторитаризм порождает анархизм. И реакция на анархические замашки вынужденно авторитарна. И то и другое одинаково далеко от подлинной диалектики воспитательно-образовательного общения.

Принципиально важно положить конец уподоблению человеческого душевно-духовного мира, его живой совести, его личностных измерений и ценностных устремлённостей каким бы то ни было относительно более простым явлениям. Но это осуществимо отнюдь не посредством запретов или призывов, но только лишь подъёмом культуры мышления.

1. *Принцип предварающего уважения* имеет в виду нечто гораздо более ёмкое и глубокое, нежели то, что подразумевается

под уважением в привычном нам обиходе. Истинно педагогически всякий человек всегда и изначально достоин уважения к нему сверх и независимо от любых его социальных ролей, жизненных результатов и заслуг, уровня развития и сознания, возраста и тому подобного. Это – уважение к нему как к обладателю уникального душевно-духовного мира. Это – не признание по каким-то заслугам или качествам, имеющимся налицо, но именно до любых заслуг и качеств, что как раз и открывает с максимальной степенью путь к их последующему обретению. Это – уважение не задним числом, но авансом, по презумпции.

2. *Принцип предвосхищающего ожидания* есть конкретизация предыдущего, но уже развёрнутого во времени – не только в «зоне ближайшего развития», но в стратегической незавершённой перспективе становления человека – в перспективе творческого становления. Такое предвосхищение ориентирует не на простое продление имеющихся тенденций любого типа, а на то, что может произойти вопреки всякой инерции. Дело не в том, каков человек уже есть, а в том, что он самым неожиданным образом может выйти за пределы самого себя, каков он есть и был, перестать быть в плену прежних зависимостей, связей и вступить в иные. Человек способен перестать быть таким, каков он есть, и стать непредсказуемо иным; непохожим, даже резко противостоящим самому себе, преодолевающим и преодолевшим самого себя прежнего.

Человек и вообще никогда не тождествен самому себе, не равен себе, не совпадает с собою – не только в своём совершенствовании, но даже и в своих падениях или срывах.

Тождественны сами себе только объекты-вещи. Воспитатель, как носитель предвосхищающего ожидания, должен быть всегда готов к тому, что у любого воспитанника вдруг наступит сдвиг к самообновлению. Он должен быть в открытом полифоническом диалоге со скрытыми, но могущими вдруг выйти наружу потенциальными. Он призван и адресовываться к таким скрытым потенциалам с надеждой и доверием, часто вопреки всей наличной картине.

3. *Принцип соотносимости душевно-духовного мира человеком со всем объективным миром*, со всем Универсумом, с его неисчерпаемой объективной диалектикой. Человек открыт всему Универсуму, он не замкнут на себе и в себе, не предпочитает себя

и своё, поэтому для становления человека более всего существенна универсально открытая посвящённость.

Нельзя воспитать настоящего гражданина, если формировать только гражданина, но не личность во всех иных измерениях. Нельзя воспитать доброго семьянина, если формировать только семьянина. Точно так же – труженика, правовое лицо, коллективиста, душевного человека, научно или художественно образованного. Единственно верный путь – это синтез всех измерений, гармония всех типов связей, целостность человеческого личностного мира.

4. Принцип общения или взаимной сопричастности. Воспитатели призваны находиться между самими собой и с воспитанниками не просто во внешних ролевых, функциональных и им подобных связях и не извне вступать во взаимодействие с воспитанниками, но именно в общности глубинной, сущностной, не исчерпаемой никакими ситуативными рамками, никакими социальными ролями.

Они должны обладать искусством позвать каждого – и жизненным ненавязчивым примером заразить их тяготением к такой общности.

Вся стратегия и тактика образовательно-воспитательного процесса, вся его методология, методики и приёмы, все педагогические меры и умения, всё мастерство и искусство должны претворять логику общения, дух общительства, дух полифонического взаимного сотрудничества друг с другом.

Культура нового педагогического мышления соединит в гармоничное содружество всё многообразие новаторских инициатив, школьных экспериментов, начинаний, синтезирует опыты разного типа. Оно позволит наилучшим образом осмыслить и претворить то, что получило название «педагогика сотрудничества».

Всякое подлинное изменение в человеке, всякое его обретение, всякий его шаг на пути его развития и совершенствования осуществимы только через внутреннее, его собственное самоизменение, самообретение, самоопределение и выбор им своего шага.

Это обязывает каждого педагога строить всю систему отношений и все методы воспитания и образования на возможности и

искусстве ставить себя на место каждого другого и предоставлять каждому другому делать то же самое.

5. *Принцип вызывания подобного подобным*, или равенства уровней. В своё время К. Маркс писал: «...совершенно неверно применять более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы»¹⁾. Точно так же нельзя применять более низкую сферу для того, чтобы вызвать к бытию сферу более высокую. Это значит, что уровнево заниженное влияние формирует лишь псевдоспособности и псевдоценности, псевдоразвитость и псевдокачества, некие поддельные формы.

Развитие может воспитываться лишь развитием же, становление – становлением, духовность – духовностью, искание и творчество – только жизненными шагами искания и творчества рядом стоящей и близкой, живой личности, только её живым повседневным и повсечастным примером. Вот таким и должен быть воспитатель: заразительным и тончайшим своим влиянием – увлекающим.

Только тогда он и способен действительно позвать за собою столь же ищущие, творчески открытые души и обрести в них верных, до конца принципиальных, преданных и надёжных защитников и поборников культурных и особенно нравственных ценностей, высоко гражданственных людей.

6. *Принцип представительства или ответственности воспитателя* за включённость воспитанников во все связи с миром. Чтобы воспитатель оправдал своё высокое назначение, он должен быть для всех своих воспитанников не только тем, кто принёс им свою собственную жизнь во всей её полноте, но вместе с тем быть для них олицетворением и представителем общества и всего рода людского.

Настоящий педагог должен быть как бы шире и богаче самого себя как индивидуальности. Это означает, [что] воспитатель-педагог должен быть достаточно профессионально компетентным и преданным проводником-гидом по всей истории культуры и по самым новейшим, современным её достижениям.

Это означает, [что] воспитатель-педагог должен быть носителем экологического мышления, экологической этики.

7. *Принцип мировоззренческой принципиальности* или вер-

ности вертикальной шкале (иерархии) ценностей – от универсальных смыслов диалектики до ближайших, социально-условных норм и предписаний.

Духовное, личностное и гражданское становление может основываться только на абсолютной преданности и верности принципам, безусловноценностным смыслам, которые ставятся человеком превыше любой выгоды и успеха, любых удобств или удач.

Мировоззренческая принципиальность в противовес цинизму и нигилизму требует последовательного соблюдения иерархии ценностных смыслов, требует, чтобы преобладающим в мотивах человеческой личности были именно высшие, безусловные смыслы.

«...*Кажется* человеку, что его цели вне мира взяты, от мира не зависимы...» И точно так же кажется, будто ценности вне мира взяты, от него независимы, будто они – только субъективно-человеческое достояние. Но на деле ценности, как и цели... «порождены объективным миром и предполагают его...»²⁾ (*В. И. Ленин*). Воспитатель-педагог призван заражать своих воспитанников теми ценностями, которые он сам чтит и которые присутствуют в каждом шаге его жизни.

Высшее искусство воспитателя как раз и состоит в том, чтобы сделать для воспитанников притягательными высшие ценностные смыслы, так, чтобы каждый смог самостоятельно открыть их как свои собственные, бескомпромиссно дорожить ими и приучить себя оставаться верным им при любых невзгодах, трудностях и испытаниях, в любой парадоксальной неожиданной ситуации быть неподкупным и бесстрашным.

Практическое осуществление этих принципов может, должно и будет делом отнюдь не утопическим тогда, и только тогда, когда оно шаг за шагом будет обретать конкретную социальную почву – реальные воспитательно-образовательные отношения, складывающиеся в инновационных очагах – то есть тех воспитательных коллективах, которые пошли по пути педагогического обновления. Такие очаги и образуют вместе взятые систему обновления воспитательных процессов, причём тут предполагается некоторая автономия по отношению к среде.

Трудностей и проблем на таком пути – великое множество.

Но надо немедленно браться за их решение с максимальным энтузиазмом, начиная с самих себя, с беспощадной самокритики, с работы над самим собой. Наша перспектива, наша стратегия замечательна и прекрасна: растить не самоутвержденцев и своемеров, но тех, кто будет до конца верен всем сердцем и душою творчески-созидательному призванию человека. Тех, кто всегда будет поступать по отзывчивой ко всему миру совести.

НАЧИНАТЬ С СЕБЯ

Разве мы не переживаем с болью и горечью то, что в нашей нынешней школе много, очень много застойного, заскорузлого, инертного и прямо-таки анахроничного? Школу надо перестраивать коренным образом – сознание этого уже глубоко вошло в общественное мнение.

Нужно браться за дело, но как? Можем ли мы понадеяться на то, что труднейшие проблемы школы удастся решить, скажем, так: сначала учреждаются все социально-структурные условия, создаётся весь практический порядок вещей обновлённой школы, ну, а потом – как следствие – и мы сами постараемся подтянуться до уровня уже введённых замечательных порядков. Можно ли полагаться на то, что порядок вещей явится первичным, а мы сами – вторичными?

Если конкретнее, то вот в первой после пленумной передовице по проблемам школы от 24 февраля «Правда» пишет: «Необходимо уже сегодня создать широкий межведомственный временный исследовательский коллектив для разработки конкретной программы обновления школы и педагогики...» Спросим же самих себя: готовы ли мы уже сегодня включиться, если не в этот, то в какой-то из подобных временных коллективов, чтобы непосредственно взяться за всю громаду задач переустройства и построения обновлённой школы? Вполне ли мы годимся в такие переустроители и строители?

Если хорошенько вдуматься и – без тени кавалерийского натиска – дать взвешенный ответ, то он таков: все мы несём на себе печать ограниченностей и недостойнств. А перед лицом сверхобычно трудных и диалектически тонких, во многом парадоксальных задач даже и те, кто – наши лучшие творческие силы, кто – наша надежда, даже и те не идеальны. Без интенсивнейшего преобразования самих себя каждый из нас, да и все вместе мы сегодня недостаточны, *не готовы*. От каждого из нас требуется заведомо *гораздо большее и лучшее*, чем то, что мы в себе уже имеем в готовом виде. И будет требоваться в нарастающей степени завтра.

Но ни в коем случае это не означает, что можно отложить

практическую работу, посвящённую решению названных задач. Браться за них надо совершенно безотлагательно. Спасать детей от действия тормозящих их развитие, сковывающих и деградиционных факторов, спасать их от количественного псевдоразвития, не ведущего к совершенствованию, спасать от бездушия и казённости, от безразличия к ним и от самоутвержденчества – как же в этом промедлить?!

Спасать учителя от удушающего всё живое формализма инструкций и инспекций, опеки и бесправия, от мертвящих догм старого педагогического мышления – как же в этом позволить себе отсрочку?! Нет никаких оправданий промедлениям, даже под самыми благороднейшими предложениями!

Однако именно поэтому ещё безотлагательнее всем нам обязательно надо взяться за самих себя. Взяться и повести неустанную *работу каждому над собою*. Повести эту работу так, чтобы шаг за шагом, преодолевая свою ограниченность и свои недостатки и очищая себя от них, *развивать и усовершенствовать себя до уровня* представших нам задач. В эти сложнейшие и тончайшие задачи нельзя вторгаться со своей напористой, псевдотворческой активностью, со своим готовым мериллом, нельзя измерять их смысл собою, нельзя подгонять их под себя. Напротив, надо себя померить мериллом этих задач, и притом семь раз померить! Тогда-то и начнёт подлинно проясняться, что делать. Тогда и откроется возможность педагогического творчества без всяких кавычек, творчества, чуждого всякой грубой напористости и примитива...

Прежде всего наша ограниченность в том, что мы слишком привыкли уповать на логику «от внешнего к внутреннему». Мы привыкли считать себя вторичными, а вещи и порядок вещей – первичными. Ведущую роль мы возлагаем на вещи-структуры, вещи-учреждения: они-де ведут человека, а человек – ведом. Человек – следствие, продукт порядка вещей, их слуга и функция, их воспитанник. Самый первичный, исходный воспитатель человека – это всемогущий порядок вещей... Однако против этой старой логики возражал категорически резко ещё Карл Маркс: обстоятельства изменяются только самими же людьми. Более того, *должным* образом обстоятельства и порядки изменяются людьми

только тогда, когда сами люди преобразуют и преображают себя, сбрасывая с себя «старую мерзость». Когда люди изменяют себя не ради вещей, но так, чтоб каждый вырабатывал в себе «внутреннего человека». Ключевое слово здесь – *самоизменение!*

Так перестанем же перелagать ответственность за принятие и решение всех задач с самих себя – на общество, на порядок вещей, на условия... Не будем делать из общества некоего Левиафана. Общество есть не что иное, как «продукт взаимодействия людей» (*К. Маркс*).

Ссылаясь на Ленина, учившего интересы *всех* ставить выше интересов *своих*, М. С. Горбачёв так характеризует суть нового политического мышления: «Ядром нового мышления является признание приоритета общечеловеческих ценностей...» Но если даже в политической сфере новое мышление ставит над групповыми, классовыми, региональными интересами, и нормами ценности высшего порядка, то тем более эта восходящая иерархия должна быть соблюдаема там, где от её приятия зависит устройство душевно-духовного мира человека, – в воспитании.

Педагогическое новое мышление исходит из первенства безусловных ценностных смыслов истины, добра, красоты, общительности: их универсальность есть образующее начало и питающий исток для каждой уникальной души становящегося человека. В безусловном – мера для всего условного, в абсолютном – для всего относительного. Что же касается ценностей нашего, социалистического общества, то они могут быть верно поняты вовсе не в противопоставлении универсальным и общечеловеческим, а их конкретизацией, их наиболее полным применением к нашим особенным историческим условиям. Быть верным социализму – значит служить благу и совершенствованию всего человечества. Каковы люди, таково и их общество, складывающееся из их взаимодействия.

Однако именно в начавшейся у нас перестройке насущнейшим зовом к каждому из нас звучит: человек должен поверить в свою первичность и главенство над вещами! Никогда ещё до такой степени не выходила на первый план тонкая диалектика творческого отношения человека к миру и к самому себе. Человек – созидатель, человек – конструктивный участник общественного

и вселенского бытия. И никогда ещё не была столь велика и трагически остра ответственность человека за то, чтобы изменять мир не ради себя, но *должным* образом. Человек призван выработать себя в того, кто станет *достойн* изменять мир должным образом. Значит, ключ к универсальному призванию человека – быть созидателем – опять-таки в человеческом *самоизменении!* В выработывании себя!

Из всех перестроечных процессов самый глубокий, самый интенсивный – это переустройство нами самих себя. Без такого внутреннего переустройства никакой дальнейшей общественной перестройки и не может быть – её просто-напросто некому будет осуществлять. Человек, способный её продолжить, *человек перестройки* – это тот, о ком могут быть повторены ленинские слова: «можно ручаться, что ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести». И не побоятся «признаться ни в какой трудности», не побоятся «никакой борьбы за достижение серьёзно поставленной себе цели».

Это – человек до конца надёжный в его бесстрашии и неподкупности, до конца верный универсальным ценностям и их конкретному претворению в условиях социализма, всегда динамичный, ответственно-участливый, отзывчивый на все проблемные смыслы, на все зовы бытия. Но ведь такой человек отнюдь не возникает как пассивное следствие или функция от готовых обстоятельств, условий, извне или лишь сверху спущенных. Он возникает, он формируется в самом процессе перестроечных усилий, в самокритичном борении, в решении трудностей, в переделке самого себя. Человек перестройки первичен – он *ведущая, а не ведомая сила!* Ведущей силой он становится не иначе как по мере своего собственного самоизменения.

Все социальные процессы перестройки и всякое творчество имеют своим живым истоком воспитательно-образовательное переустройство.

Вряд ли нужно ещё раз доказывать, что существующая школа в целом не является таким живым истоком. Наше нынешнее образование *не образует* тонких и высоких ярусов душевно-духовного мира личности. Наше нынешнее просвещение настолько скудно ценностными содержаниями – пищей для души и духа, что его

самого́ надо хорошенечко просветить. В школу неотложно нужно принести *больше света*. Лучами этого света надо просветить все затхлые уголки, все нагромождения и завалы, все рутинные механизмы и формалистические, казённые распорядки. И пробудить энергию преобразования...

Что делать? – этого невозможно понять старым педагогическим мышлением. Ибо старое мышление подразумевает догму: человек *средство* для вещных порядков, он – рабочая сила, исполнительский контингент. Высшие критерии для такого мышления – не высоки, они берутся из запросов и норм, диктуемых существующим порядком вещей. Оно потому-то и не способно отнестись к ним критически и творчески. Оно ограничено горизонтом реагирования на «заказ», оно не способно опережать его. Оно обрекает школу быть лишь придатком других сфер и звеньев общества.

Напротив, новое педагогическое мышление берёт за свои высшие критерии то, что стоит гораздо выше всех частных и ведомственных, ситуативных запросов и норм – универсальные ценности в их конкретизации применительно к социализму, к перестройке. Поэтому и только поэтому оно обретает ту *высоту позиции*, с которой возможно критическое видение и взвешивание всех запросов и потребностей. Более того, оно исходит из *приоритета* воспитания человека как личности над производством вещей, энергии и информации. Оно исходит из приоритета становления душевно-духовного мира каждого человека над всеми задачами, касающимися вещных порядков, структур, прочих условий. Оправданность последних только в том, насколько они способствуют становлению и расцвету самого человека. Поэтому такое мышление далеко от того, чтобы лишь смазывать колёса в старом механизме, лишь снабжать школу-придаток «теоретическими» красителями для её подновления и ремонта, для подделки под перестройку. Для нового мышления школа – не обслуживающая казённая контора, подчинённая порядку вещей, но живой организм, *опережающий* все и всякие запросы всех и всяких сфер и звеньев социальной системы, опережающий в стратегической перспективе развития и совершенствования человека. Более того – пролегающий пути в грядущее через смелое экспери-

ментирование, через вариативность, через неугасимый динамизм, через критическое взвешивание и выяснение того, что в нынешней ситуации годится для будущего и что не годится. Новое педагогическое мышление судит все вещи ради призвания человека.

Только благодаря принятию универсальных ценностей за критерии всех дел и всех решений новое педагогическое мышление способно внести дух бескорыстного служения совершенствованию всех: *каждого ради всех и всех ради каждого*. Только в этом – радикальная альтернатива всякому амбициозному самоутвержденчеству – индивидуальному, групповому, коллективному. Только так воспитывается человек в его *созидательном призвании*, чуждом корысти и самоутвержденчеству любого рода.

Воспитанник входит в большой мир *через* личный мир педагога-воспитателя! Так будем же неуклонно верны категорическому императиву воспитания: **НАЧИНАТЬ ВСЕГДА ТОЛЬКО С САМИХ СЕБЯ!**

ВОСПИТАНИЕ В ОБЩЕНИИ

Сколь заманчива, сколь желанна для многих из нас влияние наша на детей и юношество! И в школе, и в семье, и повсюду в обществе нам свойственно искать как можно бóльшую степень формирующего воздействия на новые поколения. Кажется: чем больше влияние, тем лучше – для всех. Слабый учитель – который не тянет, сильный – которому всё подвластно. Выходит, будто вообще нет никакой *меры*, никакого предела этому стремлению лепить воспитуемый материал. Когда же печально-тревожные реальности нашей жизни говорят о педагогическом неуспехе, тогда мы даже ещё охотнее предаёмся мечте о безмерной влиятельности. В педагогике мы ищем удовлетворения этой своей мечты.

Однако подумаем: не скрывается ли здесь опасная догма старого педагогического мышления? Догма об *изначальной пустоте* ребёнка, как будто бы он – первоначально лишь «белый лист». И вместе с тем догма о столь же *изначальной*, данной нам *воспитательной полноте*: дитя – ничто, воспитание – всё, воспитание всемогуще и в принципе безмерно, лишь бы овладеть его механизмом, освоить его рычаги – методы педагогической *инженерии*.

Такая инженерия далеко не безобидна, и это, пожалуй, даже хорошо, что в её руки так и не попали сколько-нибудь эффективные «рычаги»... Она небезобидна в её уповании на количественную силу влиятельности, ибо за таким упованием стоит пренебрежение и даже нигилизм к *качеству* влияния, к его ценностному достоинству, к тому, отвечает ли оно или не отвечает природе и своеобразию личностного, душевно-духовного мира воспитанника. Сила влиятельности есть – души не надо! Сила бездуховного воздействия есть – духовности не надо! Не надо никаких таких тонкостей, вроде надежды, верности, доверия, сердечной посвящённости, внемлющей совести...

Старая догма о всемогуществе педагогического воздействия, уподобляя ребёнка белому пустому сосуду, отрицает в нём «нерукотворную» душу и духовный личностный мир. Именно это отрицание творчески оформляется представлением: воспитатель

– субъект, а воспитуемый – объект. Поэтому всё воспитание и образование изображается как идущее только в одном направлении – от воспитателя, так что для воспитуемого оно только *извне* – *внутри*.

Оно есть внесение, вкладывание, отпечатывание на воспитуемом материале воздействий воспитующего. К этой формуле прибавляют лишь маскирующую «поправку»: воспитуемый впоследствии делается отчасти тоже субъектом. Делается же он, поскольку и сам становится исполняющим заданное извне. Такая внесённая извне субъективность – чужая, подменяющая подлинную.

Подумаем: какое может быть взаимное общение между субъектом и объектом, между инженеристом-манипулятором и сырым материалом?

Возможна только коммуникация – сообщение информации, обмен знаками, жестами. Но невозможно событие встречи неповторимых судеб, душ и духовных миров, личностных потенций, совестей. Настоящее, не поверхностно-коммуникативное, глубинное общение возможно только между теми, кто имеет свою душу живую, притом не отрицаемую другим в *праве быть, в её достоинстве по презумции*.

Догма о всемогуществе педагогической инженерии отказывает ребёнку в его душевно-духовном мире, в его скрытых потенциях до воспитания. Поэтому она исключает всю атмосферу общительности, где каждый может быть на месте каждого другого. Может и должен. А ведь если глубинного общения не было с самого начала, его уже не будет – такого! – никогда, будут только подделки под него.

Разрушая взаимность и равную сопричастность между воспитуемым и воспитателем, догма о педагогическом всемогуществе вредоносна ещё и тем, что ориентирует на *подмену* собственных поступков воспитуемого и его внутренней работы – манипуляторной активностью, вторгающейся извне. Об опасности такой подмены предупреждал один из самых крупных психологов нашей страны С. Рубинштейн. «Ум... и характер детей складывается и формируется в... поступках и в той внутренней работе, которая... в них вплетается». Педагогический процесс совершается долж-

ным образом тогда, когда «педагог руководит деятельностью ребёнка, а не подменяет её». «Всякая попытка воспитателя-учителя “внести” в ребёнка познание и нравственные нормы, минуя собственную деятельность ребёнка по овладению ими, подрывает, как это отлично понимал ещё Ушинский, самые основы здорового умственного и нравственного развития...»

Каково же то влияние на воспитуемого, которое ничего в нём самом не подменяет, ни в чём не покушается на его самостоятельность, но вызывает его собственную деятельность и его собственное отношение? Таково во всех случаях на всех уровнях *влияние «озадачивающее»* – ненавязчиво передающее ему *задачу на поступок, задачу на внутреннюю работу души и духа, на внутренний выбор по собственной совести*. Всё остальное – сравнительно менее существенно.

Но принятие задач на поступки может совершаться не иначе, как *внутри* глубинной общности, внутри взаимной сопричастности друг другу. Другими словами: не силой воздействия извне, но силой душевной, духовной *притягательности* для воспитуемого, открытостью его личного мира навстречу личностному миру педагога, доверием к нему, несущему свет истины, добра и красоты.

Значит, только через мотивацию изнутри! Только ради взаимно принятого смысла – ценностного чистого смысла задачи, – не запятнанного ни выгодами, ни преимуществами, ни ущербом. Поэтому общий девиз и критерий для *меры* влияния воспитателя на воспитуемого: *не ВМЕСТО, но всегда и во всём ВМЕСТЕ с ним!* В глубинной общности с ним! Мудрость воспитания в том, чтобы каждый раз соблюсти меру своего влияния, почерпывая её из логики общности, из логики взаимной сопричастности.

Однако спрашивают: совместимо ли воспитание в общении – с методом наград и наказаний?

Давайте присмотримся сначала к наказанию. Как ведущий приём, наказание – это карающий бич, толкающий к педагогической цели через ущерб, боль или унижение. Висящий над головой даже и без применения, он угрожает, создаёт атмосферу страха, устанавливает дисциплину устрашения.

И это вовсе не тот благородный страх и скорбь за других, ко-

торый порождается предпочтением других себе, состраданием к ним. Нет, это низкий страх за себя, который ничем не питает душу, но вынуждает, вымогает извне. Устрашаемая душа замыкается в недоверие. Хуже того, обрастает защитной маской и пристраивается к ней, сростается с нею.

Награда, как ведущий приём, если она есть отплата заслуги, всегда обманчиво хитра. Ибо она – та же самая сила принуждения и подавления, но только кривым путём, «кривдой»: через приманку удовольствием, через разжигание жажды удобств, преимуществ и похвал. Она завлекает душу в сеть зависимостей, чтобы получилось, что «меня насилуют... мои собственные потребности..., мой интерес» (*К. Маркс*). Она создаёт атмосферу и дисциплину подкупленности, она завлекает душу по правилам сделки. И тогда душа тоже обрастает маской, ещё более фальшивой.

Награда-отплата и наказание-кара по их сути неразлучны, как пряник и кнут. Угроза кнутом гонит к прянику, а пряник влечёт туда, куда указано кнутом. Сам кнут – это отнимаемый пряник, а сам пряник – лишь прилипчиво-сладкий кнут. Оба равно основаны на недоверии к совести, на отвержении её, на уподоблении человека «сознательной вещи». Вместо суда совести они приносят плату и расплату – цену заслуги и мзду за незаслугу.

Оба равно попирают логику бескорыстной сопричастности. Поэтому ни развитие способностей, ни тем более воспитание ценностной посвящённости в принципе недоступно методу наград и наказаний, и этот метод вовсе не пригоден для возвращивания душевно-духовного мира личности. Пригодны же для этого нравственное *поощрение* и нравственное *со-наказание*.

Нравственное поощрение отличается от награды-отплаты тем, что никогда не сводится к внешнему результату, и даже, когда выражается через даримый предмет, не разъединяет, а соединяет в искреннем сорадовании. Воспитатель не отделяется от благодарения, не рассчитывается с заслужившим раз и навсегда, но, напротив, через непреходящую и ничем не оплатную благодарность входит навсегда в большую взаимность с воспитанником. Он дарит ему *не нечто вместо себя, но именно самого себя признательного и со-радующегося*. Так поощрение адресуется к самой

душе живой и к духовному миру воспитанника, а не к его безличной заслуге. Тогда как награда пренебрегает сопричастностью, поощрение её растит и углубляет.

И наказание в атмосфере сопричастности и ради неё из карающей расплаты за зло из холодного возмездия или ожесточенной мести превращается в нечто совсем иное – в проникнутое взаимностью со-наказание. Воспитатель всегда начинает его с самого себя, а виноватому воспитаннику приносит его не как участь, отделяющую от себя, но как *общую с ним беду и вину*. Тем самым не отторгает наказуемого от себя прочь, но остаётся полностью и до конца с ним, более того – ещё больше и глубже единит себя с ним через готовность к прощению.

Готовность не условную, а безусловную, предваряющую всякий проступок и всякую вину. Так через великодушие воспитатель страдает виноватому. И ещё больше, ещё теснее единит и роднит его с собою узами глубинной общности.

Однако подвергнутый здесь критике метод наказаний и наград, увы, не может быть просто-напросто отменён, как нельзя просто отменить ни одно явление, имеющее свои корни.

Этот метод ещё будет сохранять значение до тех пор, пока корни его не будут преодолены. До тех пор, пока не укрепится достаточно культура глубинного общения, а вместе с нею и способность вести воспитание по его логике и в его атмосфере.

Тем не менее уже сейчас внутри очагов системы обновления с её инновационным Центром можно и должно начать строить школу, реализующую безотлагательно и в максимальной чистоте формирование детей в том подлинном, сопричастном общении, в котором каждый совершенствуется ради всех и все – ради каждого.

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 принаравливаться 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 поосторожнее отдадим себе отчёт: каков для нас исток педагогического самовоспитания? Признаём ли мы его? Или не признаём как независимый, объективно сущий? 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 – познавательное, 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» отпечаток 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 *óрган* 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 «либера-

лизации» 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 воспитуемому. 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 мерила, 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 втому – через высшую ценностную мотивацию: не интерес, а преданность, самопожертвование. 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 внедряющий свою 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 *доминантиюсть 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.

ПОЛЮСЫ ДУШИ

Во внутреннем мире каждого есть очень разные неявные возможности. Есть и резко противоположные. На одном полюсе – его светлые достоинства, чистые родники. На другом – недостатки, семена падений...

У детской души тоже есть свои полюсы-крайности. Первоначально для нас то, чем богат именно светлый полюс, средоточие достоинств, безусловно-ценностных дарований. Конечно, обречено на бессилие воспитание, которое не ведает всей разнородности детской души. Но всё же важнее всего – высшие возможности. Разглядеть их может только добрый глаз, сердечная проницаемость.

Ценностные дарования могут быть пробуждены, а могут быть и подавлены, замурованы непризнанием и забвением. Сказать, что их вовсе и нет у кого-то из детей, нельзя. Они есть всегда, но лишь как таящиеся возможности, тонкие и хрупкие, так что воплощение их в жизни всегда под вопросом и под угрозой.

Порвать эти невидимые струны души грубостью легко, убедить и взлелеять так трудно! Эти ценности детства остро нуждаются в том, чтобы мы, родители и воспитатели, *заранее* понадеялись на них и поверили в них, и с предельной бережностью, с неутомимым терпением проращивали их из «спящих почек». Чтобы мы смогли предпочесть и полюбить ценности детской души любовью ненавязчивой и небестрепетной, бескорыстно-мудрой, без тени взрослого *своемерия*. Тогда-то они пробудятся!

Но кто же будет их пробуждать?

Обратимся на самих себя придирчиво... Неужели мы так уж твёрдо уверены в своей зрелости? В том, что каждый из нас есть именно тот, кем вообще мог бы быть? И что мы уже достигли последней своей вершины? ...Если так, то мы – в решительном разладе – с устремлённостью детской души к совершенствованию. В разладе с бесхитростным умением вновь и вновь вступать в мир со свежою душою. Взрослое притязание на окончательную зрелость есть симптом как раз утраты нами свежести души, симптом её омертвлённости...

Восприимчивость обострена до предела. Всё для него своео-

бразно, всё неповторимо настолько, что даже повторы не скучны. Это рождает чистую радость: а не удовольствие потратить и истратить. Такова присущая миру детства максимальная безынертность – при интенсивнейшем впитывании мира в себя, накоплении многомерного опыта.

За первые семь лет ребёнок запечатлевает больше, чем за всю остальную жизнь. Но в это время громадность потока впечатлений не ведёт к «насыщению», к зашориванию ума, вкуса и совести, к свёртыванию пытливого внимания, отзывчивой и участливой *открытости*. Самая детская совесть открыта всем возможным мирам, всему сущему вокруг. Всё *озадачивает* ребёнка собою, и он с радостью весь идёт этому навстречу. А в этом – источник творчества как универсального отношения.

«Мы можем забраться на небо и открыть немало небесных тел, – предрекал Г. Честертон в 1901 году, – но одно из них мы ещё не открыли – то, на котором мы родились». Однако дети – вот кто открывает его каждый день заново. В этом нам предстоит не снизойти до детей, но подняться до них.

Вспомним о детской обидчивости. Она – на полюсе слабостей. Противостоит же ей безынертность.

Обида всегда заслоняет мир, обиженность – это закрытость.

Безынертность раскрывает мир, входит в него как бы впервые, это – свежесть души.

Умеем ли мы чтить эту великую ценность детства? И сколько храним её в себе самих?

ДОВЕРЧИВОСТЬ

Откуда удивительная готовность детей прощать нам наши пороки, всё отвратительное, отталкивающее в нас? Откуда способность ожидать от нас только самого справедливого, самого прекрасного, самого мудрого?

Дети доверчивы, а мы нет. И в этом мы считаем себя выше их. Но всё-таки давайте задумаемся: почему само слово «доверие» для нашего слуха скомпрометировано? Заодно с благодушием... Не потому ли, что мы привыкли к неблагодарности, заразились недоверием?

Да и как не быть в нас этой застарелой болезни духа? Века и тысячелетия, переполненные войнами и междоусобицами, обманом и коварством, отложились в нас, пропитали нас, включая и подсознание, ядом недоверия. Особенно же страшны последствия тех 30 – 40-х годов, когда чудовищные злодеяния и массовое губительство облекались в громко-высокие слова, знаки, символы... Отвергая ложь вне себя, мы, однако, не умеем исцелить себя от внутренней искалеченности, от искажённости нашего видения духовных ориентиров. Как обычно мы представляем себе альтернативы для выбора?

На одной стороне – слепое, некритичное и неразборчивое доверие: то ли по наивности, то ли по недомыслию, то ли в плену коллективного поветрия, социального психоза, культа идолов.

На другой стороне – зрячее, критичное и разборчивое... недоверие. Вот и выходит, будто доверие не обходится без идолов-кумиров. Напротив, недоверие ко всем, кроме собственной персоны, выглядит единственной ненаивной, искушённой позицией.

Однако на самом деле эти две стороны – две неправды. Обе эти неправды чужды и враждебны детскому миру. И опасны для него. Доверие к идолам – это далеко не всякое доверие, а только лишь *внесовестное*, то есть такое, в котором утрачен образ того, что достойно подлинного, сердечного доверия. Недоверие же, свергающее всех идолов, а заодно и отвергающее все авторитеты, тем самым возводит собственное замкнувшееся «я» в идол. Так «я» впадает в себе *поклонение*. А это равносильно оглушению

и ослеплению своей совести: ей становится *некому* внимать, *не с кем* быть взаимной, *со-вестливой*.

Правда же состоит в том, что только одно совестное доверие, только открытость, не заслонившая себе зора ни внешними, ни внутренними идолами, способна быть разборчивой, критичной. Но как к ней приступить? У кого поучиться ей?

Пока детский душевно-духовный мир ещё не заражён нашими взрослыми неправдами, он изначально расположен к мудрой правде. В этом мире ещё живёт предвосхищение и предчувствие того, что достойно совестливого уважения, авторитета, доверия. Не того половинчатого, за себя боящегося, уклончиво-трусливого и условного псевдодоверия, которое бывает порой и у нас, а доверия безусловного, безбоязненного и бескорыстного. Пока душу ребёнка не обожгло чёрное пламя корысти, своемерия и агрессивности, до тех пор он беззащитен в своём ожидании встречи с большой, со сколь угодно более великой правдой бытия.

Он ценностно-нравственно разомкнут, распахнут настежь. Он ни от чего не отгораживается границами собственности. Каждая малая былинка или жучок, каждый луч света или звучание для него уникально драгоценны, каждая жизнь в каждом существе – родная и близкая. И в них как бы присутствует жизнь вообще.

Поэтому детский душевно-духовный мир открыт не только сверху вниз, к меньшим, но и снизу вверх – ко всему более сложному, более развитому, более красивому и доброму, чем он сам. Открыт к гораздо более совершенному и творческому, чем это возможно померить своим готовым мериллом. И это всежизненное универсальное доверие ничуть не унижает его, не подавляет, не лишает сил, – наоборот, именно оно-то и зовёт к беспредельному восхождению. Зовёт к со-причастности, к радости глубинной взаимности. Отсюда и происходит удивительная готовность детей прощать нам наши пороки, всё отвратительное, отталкивающее в нас, готовность терпеть и как бы не замечать их. Отсюда – детское искусство ставить нас заранее, до всяких заслуг, на такую высоту, которой мы нимало не можем заслужить. Отсюда их способность ожидать от нас только самого справедливого, самого прекрасного, самого мудрого. Мы же, как правило, обманываем это их святое к нам доверие...

Это детское доверие открывает путь к тайнам Универсума, путь достойный, истинно творческий. Счастлив тот, кто хранит в себе этот чистый родник незатоптанным. «Это представляется мне чудом, – признаётся И. Бергманн, – ребёнок продолжает существовать в нас, он всё время работает; всё, касающееся творчества, непосредственно затрагивает его... Это – творческая энергия».

Чтобы сгодиться в воспитатели, начнём неотложно учиться у детей их глубинному доверию, их вере в правду, их открытости во всех возможных измерениях. Начнём учиться чистому жизнетворчеству!

ЩЕДРОСТЬ

Умевший «снова быть маленьким» Януш Корчак не уставал напоминать: в мире детства нам предстоит открыть неведомые области, загадочные возможности. Почему же мы до сих пор ещё многого не ведаем в детях?

Мы, взрослые, по большей части так сильно задавили в себе ранние дарования, что уже не можем быть друзьями детского жизнетворчества и уже не несём в себе полноценного подобия ему. А поэтому – и не в состоянии разбудить в них скрытые, тающиеся возможности.

Более всего мы далеки от настоящей щедрости. И именно это делает для нас чудом её проявление в детях. Три яруса есть в этой щедрости. Постараемся взойти по ним, как по ступеням. Но не забудем: чтобы понять, надо внутренне изменить себя.

Ярус первый: щедрость простейшая, противовес жадности на имущество, на полезности всякого рода. Она заключается в готовности поделиться пищей, одеждой и всем прочим, поделиться без условия о возмещении и не за похвалу, а просто так и без сожаления. В детской нежадности нет той хитрой отравы, которой мы потом заражаем своих воспитанников, – расчёта на компенсацию, подлой логики «подкупа» к себе расположения других. Нет в ней также и услаждения себя вместо радостной заботы о другом. Напротив, ребёнок изначально умеет душою радоваться за других. Вот он отдаёт даримое им как проводник радости. Сорядованием полна эта щедрость.

Ярус второй: готовность поделиться тем, в чём воплощена работа рук, вкуса, ума, нравственного чувства – ради развития. Такое мир произведений, каждое из которых дорого не пользой, а надполезным смыслом, то есть тем, что не подлежит расходованию. Всякий размышлявший о себе знает, что в этом быть щедрым гораздо труднее.

Каков же мир произведений в детстве? Это – мир игрушек. Для детей этот мир – совсем не то, чем он представляется взрослым. Для каждого ребёнка мир игрушек – это мир серьёзный и притом гораздо более важный, чем все заботы о полезном и удобном, чем вся сумма хозяйственно-делового поведения. Играть

для детей – это значит жизнетворить, претворять себя в способах быть, а не в способах казаться, как у нас. Так вот, ребёнок умеет подняться до такой щедрости, что свою самую любимую игрушку, с которой он сроднился и сердцем к ней прирос, – дарит. Не от избытка отдаёт, что ему уже негоже, а как раз самое дорогое! Более того, он этим вовсе не навязывает одаряемому своё мерило, – он принимает мерило другого. Но даже и это ещё не предел высоты детской духовности.

Третий ярус: готовность уделять самого себя, свою собственную жизнь – другу. И поступать самому именно так, как это другу важно, дорого и любо. Это – умение предпочитать друга себе, быть другоцентричным, другодоминантным. Для нас это выглядит парадоксально, ибо каждый из нас боится потерять себя, раствориться, утратить свое «я», ещё толком его и не обретя... А вот ребёнок умеет не терять себя, а, напротив, именно обретать себя лучшего – щедрого – через дарения себя другу, через поступки по зову друга, через то, чтобы быть самому тем, кем ты нужен другу, согласно тому, что он уважает и чтит. Такова – ценностная открытость детского мира навстречу инаковости других, каждого из дружеских других. Чтобы понять это, надо любить детей по-кёрчаковски, включая и неведомое в них.

Такая духовная щедрость есть уже высшее несвоемерие. Она сродни собственно глубинному общению: взаимной сопричастности без границ и пределов. Однако нам, взрослым, менее всего свойственно общение такого рода. Мы умеем вступать в коммуникацию сколь угодно обильную знаками, славами, жестами, состояниями, но редко умеем вступать в общение своими судьбами, их избранием и сотворением. Куда уж там нам?! – Мы слишком саомерны и закрыты в себе самих.

Вот свидетельство тому устами одного из наших педагогических теоретиков: «Подлинная сущность и цель общения – приобрести своё инобытие в других людях, свою запечатлённость в них». В этих словах – максимальная *не-щедрость* духа, максимальное своемерие, которое верно себе даже в «общении»... Это – позиция решимости перекраивать других на свой аршин, согласно своим интересам, решимость навязывать себя ближним и дальним. Навязывать даже и всему миру. Таково *самоутвержденчество*.

Детская щедрость духа – как из иного мира. Она светит нам чудным манящим примером бескорыстного, несвоемерного *утверждения других*, утверждения всего Универсума.

Искусны ли мы чтить и хранить в сокровищнице ценностей детского мира эту чистую щедрость?

РАДОСТЬ

Без радости детство детство – уже не детство, а раннее увядание. Без возможности сорадоваться беспредельному миру, открывая его каждый час заново, без предчувствия светло-волнующих тайн и встреч, исканий и открытий, творчества и подвигов по призыванию – мир детства страшно исковеркан, если не погублен. Преступно отравлять или отнимать эту радость хотя бы у одного-единственного ребёнка. А если уж сразу у многих, то что тут сказать?!

Но мы, взрослые, увы, едва ли не каждый день вновь и вновь останавливаем и затаптываем чистые родники радости в детских сердцах уже просто-напросто тем, что сами мы безрадостны.

Из-за своей толстокожести, из-за скучноделовитой загрубелости, из-за утилитарной узости мы невосприимчивы, мы глухи к тончайшей мелодии, которая непрестанно звучит возвышающим мироутверждением во всякой ещё живой, недеградировавшей душе. Мы не слышим голосов «вечного детства».

Что в нас сильнее всего действует против радости? Уныние? Или отупляющее ожесточение? Или активное озлобление, низвергаемое в наказание детям? Срывы раздражительности на них? Нет! У нас имеется более действенное средство: *подмена радости удовольствием*. Такая подмена проникает как бы изнутри, как скрытый, внутренний враг, подкупающий душу обманчивой видимостью чего-то положительно «своего». Вошедшая в привычку установка на получение удовольствия губит радование так, как не могло бы губить никакое извне противостоящее тому явное зло.

Когда ребёнок достигает светлого подъёма в осмысленной игре или в решении задачи-игры (а для него это одно и то же), тогда он вовсе не нуждается в конфетке-награде. Он сам – генератор радования и излучает своё состояние всем вокруг, он светится всем своим существом, и его радость обладает для него такой полнотой, к которой неуместно пытаться что-то прибавить извне. Любая «конфетка», любая похвала или польза для потребления – ниже и хуже, нечто бледнее перед солнечностью самой *смысловой* радости. Ребёнок горячо желает лишь одного:

вот так жизнетворить и впредь, ещё и ещё, без конца и предела! И никаких наград вместо этой самой счастливой перспективы! Никакого иного поощрения, кроме нашей к нему участливости, нашей сопричастности, нашего ему сорадования! Истинное поощрение – всегда внутри смысла, во взаимной посвящённости самому смыслу, в объединении друг с другом, в том, что не может быть израсходовано и потреблено, – в ценностных устремлениях.

До тех пор, пока в ребёнке царит радость, любые удовольствия подчинены ей и не имеют никакого существенного голоса в душе его. Они для него мало заметны в лучах радования. Однако мы, взрослые, увь, навязываем детям нашу подмену радости – удовольствием. И постепенно всё больше и больше... Давайте же задумаемся: чем именно удовольствие противоположно и чуждо радованию?

Удовольствие – потребительно, бесплодно, в конечном итоге – разрушительно: оно расходует свой предмет, но оно же ведёт к износу, к растрате, к «прожиганию» самого себя. Удовольствие и само умирает, и нас влечёт за собою, оставляя после себя лишь смысловую *пустоту*. Возобновляется лишь жажда новых удовольствий, ещё более страстных и «прожигательских», ещё более опустошающих. Напротив, радование всегда заразительно созданием, всегда продлевается через своё свечение неугасимое, всегда умножает себя в других. Оно всегда хранит, оберегает от разрушения и животворит собою. Радость лечит душу.

Удовольствие – это состояние *выключенности*, «вырубленности», замкнутости на своём ощущении, приклеенности к его предмету. Это – состояние пленённости, рабства, ослепления души, её усыплённости и соблазнённости, увядания её творческих сил – из-за *безразличия* ко всему остальному, «ненужному» миру. Девиз сильного, пьянящего удовольствия: после меня – хоть потоп! Напротив, радование – это состояние пробуждения духа, обращённости к миру, к другим, это – участливая внимлемость им всем, это – творческое горение, ничего не сжигающее. Это – состояние освобождающее, раскрывающее, отрезвляющее, щедро *дарительное*, жаждущее сделать весь мир – лучшим, чем он был.

Удовольствие – максимально своемерно: оно измеряет что бы то ни было своей нуждой, потребностью, корыстным интересом.

А остального пускай бы и не было вовсе! Напротив, радование есть по самой сути своей *со*-радование другим, оно не может не быть проникнутым *полифоичностью* душевно-духовных миров. Оно – всецело в сопричастности другим. И оно естественно ведёт к предпочтению их себе.

Первый в жизни акт обмана удовольствием – это детская со-ска-пустышка. Она же – точный символ всякого удовольствия вообще, символ его опустошающей бессмысленности. Последний же акт той же драмы – смертоносные наркотики. Однако всякий, в ком радость вытеснена удовольствием уже с младенчества, – потенциальный наркоман или по меньшей мере курильщик или алкоголик. Такова цена за отравление детской радости.

Что же делать нам, плохо умеющим радоваться? Учиться этому, учиться чистоте и несвоемерию радования. Спасать детей от его подмены. А дети спасут нас.

ДЕТСКАЯ ЛЮБОВЬ

Мы позволяем себе говорить «люблю» применительно к тому, что нам наиболее приятно, полезно, с чем нам лучше. Мы затащали это слово и довели его почти до негодности. Но ещё жив тот чистый родник, из которого можно испить смысл без кавычек, – мир детской души. Там есть чему нам поучиться!

Так-то уж мал ребёнок, так комично беспомощен и столь многого не умеет, не знает, не освоил. Вот мы и занимаем позицию над ним, хуже того – стараемся всячески сохранить это на всю жизнь. Ещё губительнее: именно с позиции превосходства, заранее и навсегда обеспеченного, притязаем быть воспитателями. И это потому, что сами мы малодушны и не умеем любить. Даже и не пытаемся этому учиться, вопреки совету проникновенного Януша Корчака.

Если бы вы видели в ребёнке не только тело и способности-силы, но ещё и душу, то заметили бы с изумлением, что он нас и выше, и чище. Ибо изначально несёт в себе искру великодушия. Вспомним: детское доверие, щедрость, искреннее, никаким подкупом удовольствия не омрачённое, сорадование. А венчают их – великодушие: у ребёнка душевности больше, чем только на самого себя, есть ещё и на нас! Этим он, маленький, более богат, более велик. Он естественно полагает, я бы сказал, чаёт свою жизнь не только в самом себе, а равно и в нас. Это – как бы наивное неведение границы, ставящей по разные стороны *я* и *ты*, мы сопричаены друг другу полностью: до конца – *я в тебе и ты во мне*.

Но разве не бывает и у нас такой сопричастности? Конечно, бывает. Но, увы, мы сами же её искажаем, портим, даже подменяем. Если бы мы были великодушны, то мы больше были бы настроены на *слышание* всех состояний другого (кого, как нам кажется, мы любим) – на звучание его души, – и не заглушали бы это звучание голосом своей собственной воли. Но, малодушные, мы не находим в себе для этого места. Поэтому-то мы больше полагаемся на *свой* «любящий» голос. Наша «любовь» – не внимлющая, а громкая, заглушающая, нетерпеливая и нетерпимая. На самом деле это вовсе и не любовь, а *страстная привязанность*.

Это – пристрастность, навязчивая озабоченность согласно *своему собственному мерилу*, с позиции своего обладания. И чем больше в нас решимости заботиться о пользе «любимого» любой ценой, через всякие жертвы и затраты, чем мы фанатичнее и чем более далеки от самокритичного видения себя, тем сильнее, как нам кажется, мы «любим»! Так мы влезает в порочный круг: страсть привязанности возносит нас в собственных глазах и множит «заслуги» и «права» на обладание, на нашу исключительность, а гордое превосходство усиливает своемерие и слепоту страсти.

Дальше – больше. Мы односторонним усилием строим для «любимого» нами избранный, «самый наилучший» *идеал-образ*: вот каким он *должен и обязан быть*! Отныне мы – во всеоружии долженствования. Особенно же тяжко мы вооружены, если это долженствование ещё и «научно обосновано», «педагогически подкреплено». Тогда мы гораздо более настойчиво втискиваем «любимого» в наш идеал-образ и преуспеваем в насильственной подгонке его под этот образ. Мы всего его забираем в плен наших вездесущих *требований*, да и в нём самом более всего «любим» осуществление своих же собственных требований! Так наша страсть становится претворённой в *авторитарный деспотизм*.

Вывод: страстная привязанность с позиции обладания есть вовсе не любовь к любимому, но всего лишь *опрокинутое на него себялюбие*: жадная и ненасытная «любовь» к своему собственному отпечатку, к «продолжению» себя в нём.

Ни в какое сравнение с нашей «вооружённой» псевдолюбовью не идёт поистине прекрасный, благоуханный чистотою мир детства! Правда, также и в детской душе есть полюс зла, недостойнств. Но сами детские недостатки сравнительно с нашими столь безоружны, бесхитростны и простодушны, что они, пожалуй, лучше иных из наших достоинств... Если же мы обратимся к сокровенному богатству ценностных достояний детской души, если сумеем в него вникнуть, то, может быть, и сами дорастим себя до подлинной любви.

Любовь поселяется лишь там, где нет ни тени притязания на превосходство, на вершинное положение, на «окончательную зрелость». Она приходит лишь к вполне *открытой* душе – открытой во всех направлениях и измерениях.

По-настоящему открыт только тот, кто готов встретить как желанное в душе другого нечто *более высокое и достойное, чем всё своё*. И принять в себя! Не оттолкнуть, не позавидовать, не принизить... Детям дано это уметь: они безыскусно открыты.

Любовь – это отношение, приемлющее другого безраздельно во всей непостигнутой и недоступной целостности, приемлющее всё явное и неявное, ожидаемое вместе с самым неожиданным. Любить – значит дорожить миром другого, чтить ценности другого *больше*, чем всё своё, значит уметь предпочитать мерило другого – своему собственному. Это отношение несёт в себе *образ другого*: его знает, его чувствует и его хранит. Однако на самом деле в своей жизни другой может вновь и вновь вдруг оказываться выходящим за границы этого образа, быть не соответствующим ему. Вот тут-то пробный камень подлинной любви! Когда приходится делать выбор между привычным образом любимого и им действительным, расходящимся со сложившимся образом, тогда подлинная любовь не пугается неожиданного в другом. Она выдерживает испытание. Она узнаёт любимого в неузнаваемо инаковом облике. Она умеет распространить на другого, нежданного и негаданного, всю способность любить. Этим поистине *творческим могуществом* она приемлет его всего: живого, конкретного, действительно сущего – любимого – *сквозь* его образ в себе. И обновляя этот образ.

У детей есть дар такого отношения и предпочтения. У нас – почти нет. Мы инертны и догматичны. Маленькие же едва ли не каждый день открывают в нас что-то новое, прежде неведомое и бывшее недоступным, даже и нечто такое, что перевёртывает все прежние представления... И справляются с этим!

Так давайте же научимся внимать диалектике детской любящей души, научимся вникать в сокровищницу детского ценностного мира. Тогда, быть может, и сами мы сгодимся в воспитатели для них.

Любовь – это предпочтение правоты другого своей правоте, красоты другого своей красоте, доброты другого своей доброте. Только так пролагается путь к гармонии, к совершенствованию всех ради каждого и каждого ради всех.

СТУПЕНИ

Взгляд философа на любовь к детям

Почему прикосновение к этой теме может принести вред? Потому что в наше время стала редкой, почти забытой сдержанность ума и языка. А ведь мудрость без сдержанности совершенно невозможна. К сожалению, ныне обычна готовность бесцеремонно вторгаться рассудком в любые этажи личностного мира. В оправдание себе мы говорим: это – наша активность, даже ещё и с начностью.

У человеческого ума, даже у самого диалектичного и развитого – мерило не такое, как у духовной сердечности. Мерило духовное никак не сводится к познавательному, – оно целостное, многомерное. выше и сложнее. Неправомерно более высокое и тонкое измерять мерилом более грубого!

Но как же так? Разве у педагога любовь не должна быть сознательной и самоотчётливой? Да и вообще разве подлинная любовь таится в потёмках бессознательных «подвалов психики», в «подпольном человеке», а не в духовном свете? Сама любовь есть именно свет глубокого понимания других, ответственного и трезвого внимания, сознательной, вникающей участливости.

Три ступени к любви – это не «знание-рецепт», по которому можно было бы ей научиться. Взойти по этим ступеням можно только трудом всей жизни, где и розы, и шипы, а не посредством применения к себе правильных «признаков», не усилением знающего ума...

Ступень первая: ограничивающая другого. Спрашивается, можно ли ставить границы другому, если на деле, всерьёз предпочитаешь его себе? Конечно, нельзя! Но, увы, всё зависит от того, сколько у любящего открытости и широты души, культурной многомерности души. Нередко этой широты, увы, хватает только, чтобы принять в любимом доступное в нём, сравнительно очевидное. Тогда-то за пределами принятого остаётся целый душевно-духовный мир, диалог с которым требует длительного *труда понимания*, труда над собой. И вот странно: любимый предпочтён – вплоть до готовности к жертвам ради него, – но без его собственного, слишком непонятного мира вкусов, склонностей, привязанностей, противоречий в них. Тут действует пра-

вило: если я тебя люблю, то будь прост и сразу понятен, доступен и однозначно ясен в том, кто ты есть.

Тем самым любимый как бы *лишён права* ещё и сам что-то свободно и непредсказуемо выбирать, кого-то предпочитать и, о ужас! – любить, хуже того – быть противоречивым в искании и творчестве своей жизни. Это уж слишком сложно! Поэтому, когда любимый вдруг выходит за поставленные границы, тогда просыпаются неприятие и ревность ко всему на свете. Ну и, конечно же, к кому-то лично, в ком видится виновник сложностей.

И вот любовь вырождается в страсть обладания, в посягательство и превосходство. Выход же один: пенять на себя и стараться преодолевать свою узость и закрытость. Ибо ограничивающая любовь в принципе не педагогична. Дети от неё страдают.

Ступень вторая: душевная. Это – тоже предпочтение любимого себе, но как разительно оно не похоже! Отныне любящий уже не требует от любимого – простой доступности для понимания без труда, но умеет уважать в нём вполне самостоятельный душевный мир. Он даёт место душе живой, а это так много в наши времена технически-рациональной тесноты и загроможденности жизни всяческими средствами! Особенно же это важно – спасительно важно – для детей, которые в раннем возрасте предельно беззащитны против отрицания в них самостоятельных душевных миров.

Любить – значит постоянно переносить всю силу и энергию жизнеутверждения с себя на любимого. Любовь заранее приемлет в любимом огромное, в принципе безграничное множество отношений его к другим, предпочтений к другим и любящих привязанностей к другим, она приемлет душу любимого не как опустошаемую от других, но как населённую образами других. В этом вся соль: принять любимого, никого из его души не изгоняя.

Однако любое расхождение во вкусах и привязанностях, тем более – в высших ценностях между любящим и любимым ведёт к труднейшему внутреннему противоречию, а если оно серьёзно – к драматичному парадоксу, и даже таит в себе источник страдания. Душевная любовь решает эту трудность не «победой» над любимым, а победой над собою: она приемлет неприемлемое! Наш замечательный психолог С. Рубинштейн часто повторял меткую поговорку: «Полюби нас чёрненькими, беленькими же и всякий

нас полюбит». Только это педагогично и человечно: принять всё «чёрненькое» в любимом и только вместе с ним попытаться подняться к чему-то лучшему и справедливейшему.

Значит, душевная любовь обязывает к тому, чтобы заново открыть свои высшие ценности вместе с любимым. Все святыни души должны быть рождены заново – без гарантии сохраняющейся правоты. Рождают заново всё мироотношение, открывают всю Вселенную вместе с каждой новой становящейся душою как бы впервые – только это педагогично.

Ступень третья: духовная. К сожалению, она так редко и с таким невероятным внутренним трудом достижима, что и рассуждать о ней как-то неудобно. Если сказать коротко, признак её в том, что любящий приемлет не только самого любимого целиком и безраздельно, вместе со всеми его отношениями к другим – всю населённость его души образами чтимых им других, – а ещё и этих чтимых тоже. Это – любовь с неограниченно щедрым и великодушным избытком – избытком умения предпочитать дорогих для любимого так же, как и он сам их предпочитает. Это – та широта духовности, которая не имеет никаких корней в подсказках-симпатиях, задаваемых потребностями, склонностями, влечениями, свойственными возрасту, полу, темпераменту и т. п. Это – бытие человека как бы несколько больше самого себя просто индивидуального и частного, что вырастает только из собственного опыта сострадания, боли и раскаяния в своём несовершенстве. Правило же здесь таково: если у тебя, любимого мною человека, были или есть или будут тобою любимые, то они тем самым становятся любимыми также и для меня. Великое для тебя, абсолютное для тебя – таково же и для меня. И в нём я открываю и утверждаю тебя, твой личностный мир.

Достигнуть такой ступени для воспитателя, для родителя – это словно солнце в сердце своём обрести.

Помечтав об этом, будем, однако, трезво самокритичны. И начнём продвигаться хотя бы ко второй ступени в наших педагогических делах. Верю, это дарование может и возрастать, если подставлять свои плечи под бремя их судьбы как под своё собственное. И быть готовым пострадать за них, насколько хватит сил. А ещё: быть бдительно придирчивыми к самим себе, не забывая, что самое лучшее таится не в нас, а в наших детях и внуках.

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ¹

Чем сильнее нарушается взаимное понимание между педагогами и детьми, подростками, тем это опаснее. Нам нужна понимающая педагогика.

Недавние годы и десятилетия лишь упрочили стену непонимания. На языке детей и подростков – это разделение между МЫ и ОНИ. «МЫ» как бы магнитным полем единит равенство по бесправию, положение объектов недоверчивого взгляда *сверху вниз*, объектов контроля и требований извне. А ведь на самом деле дети с самого начала – это тоже человечество! Не материал для педагогического «изготовления» и «формирования», не сырье для инженерной обработки, нет! В каждом ребёнке изначально есть даже и преимущества над взрослыми... Ценностные преимущества, которые принципиально важно понять.

По другую сторону стены непонимания – ОНИ: все те, кто присвоил себе право в любой момент посягнуть на душу и совесть слабого, неумелого, незнающего, бесправного. В любой момент *встать над*, занять позицию превосходства.

Что же такое педагогическое понимание? Это – прежде всего смелый шаг, упраздняющий стену между МЫ и ОНИ, шаг к взаимности. Это – не просто акт ума и методический приём. Это – отношение, где каждый ставит себя на место каждого другого.

Но прежде всего это – искусство воспитателя снимать с себя все доспехи и символы казённого властительства. Педагог призван первым начать создавать атмосферу взаимности, чтобы ему каждый поверил всем сердцем. Педагог призван видеть всё происходящее уже не со своей ролевой «колокольни», а попросту совсем так же, как и сами дети: их глазами, их ушами, их душами... Тогда-то он сможет предстать им не как чиновный захватчик авторитета силой, но свободно избранный авторитет. Отсюда совсем иная задача – признать самостоятельный, хотя и слабый и беззащитный душевно-духовный мир ребёнка.

Поэтому развивать ребёнка можно лишь идя ему навстречу, а не навязывая извне взятые, готовые способы формирования. Развитие уже до некоторой степени диалогично.

Итак, понимание делается взаимным. Вот тогда-то и раскры-

¹ Статья написана в соавторстве с Н. Н. Лебедевой.

вается, что оно – реальное отношение сопричастности друг к другу, взаимно ответственная общность судеб.

Вспомним не без горечи: было ли у нас это в нашем детстве? Как правило, увы, нет! Наше и ближайшие нам поколения – это поколения *с детства непонятых*. Да, мы и сами несём в себе ту деформированность личностей, которая возникла из-за этого. И школа нынешняя – это пока ещё школа непонимающей педагогики. Тем неотложнее надо браться за созидание новой, в полном смысле понимающей педагогики.

Понимание имеет под собой общение *глубинное*, уходящее корнями в скрытые возможности каждого человека. Настоящий педагог призван быть мастером общения, искусником понимания, и излучателем гармонии. При этом гармония должна пониматься вовсе не просто как некая сбалансированность сторон и сил внутри человека и между ним и другими. Подлинная гармония – это вечный процесс углубления ответственной *сопричастности* людей, поколений, эпох, культур...

Суть понимания собственно педагогического такова:

Понимание не только выявляет те качества личности, которые у неё уже были прежде. Понимание ещё и помогает своим душевным теплом *впервые возникнуть* даже и таким качествам человеческого я, которые вне атмосферы взаимной *пóнятости* невозможны. Понимание созидает новые, тончайшие струны внутри душевно-духовного устройства каждого. Оно делает невозможное возможным. Оно поселяет и укореняет узы дружбы среди взаимоотнождённых, отзывчивости и милосердия среди самозамкнутых, узы сострадающей радости среди самодовольных, узы верности призванию человека. Понимание – это спасительный свет внутри нас, который мы обязаны прежде всего подарить детям.

Понимание как бы обгоняет реальность. И тогда оно тем педагогичнее.

Каждый человек потенциально может сделать что-то такое, чего не может вместо него никто другой. Но только сделав это уникальное, своё собственное дело, человек может состояться в своём призвании. Как же трудно догадаться в атмосфере непонятости, каково у каждого его собственное Дело Жизни. Поэтому приступим к созиданию понимающей педагогики. Принесём нашим детям – спасительный дар *пóнятости*.

ИСТИНА И БЕЗУСЛОВНЫЕ ЦЕННОСТИ.

К критике аксиологического антропоцентризма с точки зрения диалектики между субъектности

1. В каждом человеке дух искания и утверждения *объективной истины* непреходяще важен: без него не может быть полноценной, неущербной субъектности, целостного личностного мира человека. Но это включает равно обязательную силу эпически-объективного отношения человека к миру и к самому себе на всех возможных уровнях действительности, известных нам и неизвестных, низших и высших, сущих и могущих быть. Неправоммерно утверждать дух истины лишь избирательно, при заранее установленных ограничениях и предпочтениях, т. е. считая его логически законным для одних уровней и одновременно не считая его таковым для некоторых иных уровней действительности. Между тем именно так нередко и происходит, особенно при согласии или под влиянием аксиологического субъективизма, или точнее: антропоцентризма, каков бы он ни был – индивидуальным, трансцендентальным, коллективным, общечеловеческим. В этом заключается существенная и далеко идущая, стратегическая хитрость, радикально чуждая истинной мудрости. Хитрость такова: чем больше и чем с большей энергией претворяется объективность касательно низших, сравнительно простых и грубых уровней действительности, т. е. касательно объектов-вещей и вещьподобных феноменов, их энергий и информации, тем, напротив, человек или человечество более свободно от объективности применительно к высшим уровням, к культурно-созидательным возможностям. Получается так, что человек позволяет себе быть объективным и обязывает себя к объективности только в том, что относится к сфере доступного ему для обращения в его средства, в разного рода орудия и оснащения, в нечто служебное и подсобное, и в то же время, напротив, отказывается быть объективным в своих в высших целях и ещё более высоких ценностях. Он уступает в одном, чтобы выиграть корыстно в другом, – он платит цену объективности в сфере ценностно не значимого для себя лишь ради того, чтобы купить себе право на ценностный субъективизм: на человеческое *своемерие*, на аксиологическую

исключительность или монополию, на аксиологический антропоцентризм. Так он превозносит себя и почитает самого себя достойным быть в центре и на вершине всей Вселенной, быть верхним пределом совершенства, быть хозяином-распорядителем любого бытия, присваивает себе право на *односторонность* в решении любой проблемы в отношениях между собою и миром внечеловеческого бытия, на то, чтобы накладывать *своё мерило* на что бы то ни было и чтобы господствовать, покорять мир вокруг себя (прометеизм). Тем самым человек отрекается от своего универсального, сверх-стратегического призвания, или назначения во Вселенной, отрекается даже от возможности познать, постепенно раскрыть, расширить и обогатить его; человек отказывает себе в абсолютном смысле своей жизни. В противовес этому отказу и этому отречению необходимо и спасительно важно sobлюдности последовательность в утверждении духа объективности, духа познания эпически-объективной истины на *всех* возможных уровнях, но главное: также и на уровне ценностей, на уровне безусловных, не подлежащих никакой релятивизации, беспредельно глубоко укоренённых ценностей.

2. Человеку *кажется* и даже всему человечеству до некоторого времени может по-прежнему *казаться*, будто его цели отнюдь не из мира взяты, абсолютно независимы от мира и избраны им самим совершенно *безотносительно* к какому бы то ни было вне-человеческому бытию, ко всей Вселенской действительности, чисто *своемерно*. На самом деле имеет место вовсе не безотносительность, которая изначально была и всегда пребывает, но, напротив, – разрушение *взаимности* и *соотнесённости*, внутренне соотносительной сопричастности человека и всей универсальной действительности, её неисчерпаемой беспредельной диалектики. Иначе говоря: не изначальное отсутствие связи, но *разрыв* связи. Однако почему же человек ослеплён и продолжает пребывать в своей *прометеистской* слепоте, т. е. в иллюзии, будто в *своих* ценностях он может быть отнюдь не объективен, но сколь угодно субъективистичен: быть их исключительным и односторонним породителем и обладателем, их продуцентом и собственником – безотносительно к чему бы то ни было? Эта иллюзия вызвана тем, что объективная беспре-

дельная диалектика вселенной по-разному выступает и манифестирует себя как объективная на разных своих уровнях. На низших уровнях законы реальности принудительны: их несоблюдение *наказуется* явным и недвусмысленным поражением, разрушением, крушением. Объектно-вещный уровень явно сопротивляется всякому произволу – вещественно, энергетически, информационно. Так действительность на этом уровне *учит* субъекта объективности, воспитывает в каждом из нас умение вести себя в согласии с логикой закономерных детерминаций, а не вопреки ей. Совсем иначе обстоит дело на более высоких уровнях, начиная с бытия *произведения* культуры: здесь не верное, не объективное, не адекватное «понимание» и поведение и своемерное, корыстное использование произведения непосредственно не влечёт крушения, и мы в своём субъективизме долгое время не замечаем *упругости* реальности. Последняя кажется здесь пластичной, поддающейся равным образом как верному, так и неверному приятию и употреблению. Необходимо *свободное* решение субъекта быть эпически объективным и внятливым объективной диалектике, чтобы заметить, выявить и сделать *опытно* данной эту диалектику как во всеобщей, так и в любой особенной форме. Действительность здесь не принудительна, логика её не навязчива. И поэтому возможны не только псевдофеномены, но и целые громадные псевдотрадиции, у которых внешняя символика и терминологическое облачение, все проявления – отнюдь не имеют под собой адекватной сущности: номинал не имеет себе обеспечения. Поэтому и тем более в сфере высших ценностей не может быть никакой принудительности к объективности, аналогичной объективности объектов-вещей, не может быть никакого навязывания ориентации на безусловную ценность силой давления *извне*, силой детерминации, как в натуралистическом процессе, хотя бы и в вероятностном. Так и вообще призвание человека, его созидательное назначение во Вселенной, его миссия быть «садовником космогенеза» (Э. Циолковский) отнюдь не предстаёт как нечто фатально навязываемое, предопределённое, диктуемое *извне*, как некая заранее запрограммированность и предустановленность. Универсальное призвание может быть и вовсе не принято, а может быть

и глубоко существенно расширено и углублено при его свободном приятии с эпически-объективной ориентацией человека.

3. Последовательность объективности человека на всех возможных уровнях вовсе не означает универсальной применимости или экстраполируемости какого-то одного способа познания истины, какой-то одной гносеологической или культурной парадигмы. Подлинная объективность достижима только в тенденции и только при гармоничной полифонии самых различных парадигм, сообразно различию и разнородности в иерархии уровней действительности, сообразно кардинальной неодинаковости тех задач, которые решает познание: объясняющее и понимающее и т. п., а также задач, которые не разрешимы познанием, но разрешимы иными сферами культуры. Элементарная проблемная задача не сводима ни к одной из своих граней и не уместается ни в одной из сфер культуры, но по сути своей *общекультурная* задача. Все собственно креативные проблемные задачи именно таковы.

Первый уровень задач образуют задачи с достаточной логикой: для того, чтобы они были осмыслимыми и разрешимыми, всегда *достаточно* той объективной предсуществующей логики, которую человек застаёт и которую лишь более полно познаёт такую, какова она есть в своей собственной полноте и завершённости. Незавершённость и неполнота здесь может быть только от недостаточного знания, недостаточного развития предметной деятельности человечества. Второй уровень – это задачи с недостаточной логикой: для их осмыслимости и разрешимости всегда необходима, но всегда недостаточна та объективная логика, которую человек застаёт, как бы полно он её ни познал. Чтобы получить логику достаточную, человек должен ещё *дополнить* предсуществующую недостаточную. Он должен продлить её, конструктивно обогатить её, но – в этом вся суть трудности! – так, чтобы не поступать произвольно, но быть верным самой объективной логике, несмотря на её незавершённость, подобную недостроенному зданию. Третий уровень – уровень задач при недостаточном субъекте: это задачи, непосильно трудные и не поддающиеся даже осмыслению каждому, каким он застаёт себя и находит готовым, но становящиеся посильными, если он из *самого себя* вырастит и достроит до уровня сложности задачи –

не путём некоей адаптации, а путём сущностного преобразования (трансфигурации) в направлении к задаче. Только при открытости навстречу задачам третьего уровня возможно *приобщиться* к действительности уже не как к ценностно нейтральной и пустой, а как к таящей внутри себя самой ценностные измерения, неявные векторы космогенеза.

4. Много веков продолжающее лишь усиливаться непомерное преувеличение познавательного и техно-научного отношения человека к миру наносит ущерб и самому познанию истины, особенно – на уровне собственно понимания и т. п. Оттеснение художественной культуры, оттеснение и подмена нравственной культуры и почти полное вытеснение культуры глубинного общения, часто до степени утраты возможности, – всё это обедняет и само же познание, приходящее на их место. Полифония при асимметрии делается невозможной, сменяется монодией рассудка. Обеднённый, ущербный образ научного познания – это тот сциентистский «идеал», который под видом превознесения науки сам же отрицает чрезвычайно важную роль и функцию познания, присущую ему даже если оно сосредоточено на наиболее грубых слоях естественных объектов: познание всегда ориентировано не только на преобразование объектов-средств, но и имеет человеко-воспитательное, субъектообразующее¹⁾ значение. Знание не только значимо для его приложения во вне, но и делает знающего субъекта *иным*, с иными духовными качествами, если, конечно, это знание не остаётся внешним для него «багажом» для использования, но впитывается *внутри* субъектного мира личности. Однако принципиально существенно различать разные уровни бытия, на которые направлено знание, или иные сферы культуры. Таких уровней три. Первый – бытие объектное, тождественное самому себе однозначно, хотя бы и в процессах любых изменений или сложных конфигураций. Второй – бытие произведений, которое всегда не только может быть подвергнуто различным толкованиям и трактовкам, по-разному истинным и по-разному ложным, но при истинных расшифровках и толкованиях многообразно и вариативно, *множественно по самому способу своего существования*: оно существует именно как последовательность или нелинейный ряд «прочтений», ни одно из которых не облада-

ет эталонным превосходством и не имеет права быть последним. Следует не забывать и то, что познание даже однозначной истины об объекте бытия, будучи выражено в тексте, представляет собой тоже произведение культуры, а не естественный объект или просто его копию. Тем более произведением является всякое воплощённое выражение понимания другого произведения или автора-человека. Однако эту множественность ни в коем случае нельзя смешивать с безразличной релятивностью, когда считается, что *всякое* толкование по-своему правомерно. Нет, отнюдь не всякое таково, но только то множество, каждый член которого верен единому гармоническому *полю притяжения*, полю смыслового тяготения, внутри которого лишь и возможны верные варианты. Здесь объективность особенно важна именно в силу того, что её труднее соблюсти и даже уловить. Но ещё гораздо сложнее соблюсти объективность по отношению к собственно *субъектному* бытию. Последнее никогда не редуцируемо к бытию произведений. Человек непрерывно продуцирует произведения-поступки, т. е. условные поступки, но под ними всегда скрыты необратимые и безусловные поступки, совершаемые как встреча каждого с другими в правде их бытия. В конечном счёте и вся совокупность произведений подлежит неотвратимому и беспристрастному, несвоемерному суду уже не в качестве произведений, а в качестве косвенных выражений безусловных поступков их автора, несмотря ни на какие попытки отгородиться и загромоздиться – если у него есть талант – множеством своих условных произведений как якобы полным выражением своей жизни и её смысла. Именно эта трёхуровневая иерархия бытия позволяет раскрывать ценностные измерения одновременно и в жизни субъекта, и в той действительности, перед лицом которой развёртывается вся его жизнь, явная и неявная. Всякая же редукция верхних уровней к нижним или нижнему обречена бы на *нигилизм* стремление к объективным безусловным ценностным измерениям.

5. Субъектное бытие в свою очередь иерархизируется как образованное тремя смысловыми полями. Первое поле – поле полезностей, или своемерия, ибо в нём всякое предметное содержание значимо лишь по заранее заданному (и коренящемуся в потребностях группы и индивида) критерию-мерилу: оно более

или менее полезно. До тех пор, пока человек руководствуется потребностями или интересами любого типа, он в соответствующей мере имеет в себе поле полезностей, или своемерия и сквозь него здесь ему даны и всякие внешние предметы, т. е. даны лишь своемерным образом. Над ним простирается и способно подчинять первое себе иное поле – поле устремлённостей к ценностям, включая и устремлённость к истине. Здесь сама структура субъектного мира личности совсем другая, своеобразная: она не организована вокруг центральной точки-ядра, но собрана вокруг гармонической совокупности «векторов»-устремлённостей. Здесь впервые вполне достижимо установление у человека отношения к другому как в смысле концепции А. А. Ухтомского, т. е. преодоление своецентризма, который может быть лишь замаскирован тем, что он – групповой. Однако между ориентированностями разных культурных парадигм могут быть несоизмеримости и трудности, связанные с преодолением порогов понимания. Такие трудности становятся разрешимыми радикально в более высоком смысловом поле – в поле открытия и созидания самих ориентированностей. Таково и есть собственно креативное поле. В нём сами ценности не просто приняты в их безусловности, но, будучи таковыми, кроме того поняты изнутри их истока, их творческого происхождения.

6. Сердцевину духовной культуры – ту сердцевину, где коренятся наиболее важные животворящие её начала и долженствования, абсолютные смысловые мотивации, – составляет культура глубинного общения: она есть единство и взаимопроникновение *открытия* потенциальной сопричастности человека другим и *заново установления* такой сопричастности. Эта междусубъектность фундаментальна и не поддаётся редукции к субъект-объектному отношению.

7. Решающей альтернативой для судьбы каждого человека и всего человечества перед лицом крайней угрозы глобальных проблем является преодоление антропоцентризма. Только это позволяет поставить на надлежащее место также и общечеловеческие ценности, как обладающие приоритетом по отношению к любым социально-групповым.

«ЗА ВОСПИТАНИЕ, НО ДРУГОДОМИНАНТНОЕ»

Существующая школа является тем звеном общественной системы, которое подавляет личность, авторитарно воздействуя на становление человека, и поэтому в нынешнем своём виде она никуда не годится. Ситуация достаточно известная. Весь вопрос в том, что же делать альтернативно?

Острота проблемы порождается вопросом о том, насколько мы свободны и не повязаны ни позитивными, ни негативными зависимостями с тем, что есть. Позитивные зависимости означают, что мы просто идём на косметически подремонтированные варианты того же самого – вместо государственно-общественной системы воспитания создаём общественно-государственную, отвечающую тем не менее заказам государства и ведомств, систему, признающую примат социальных потребностей. Под негативной зависимостью я имею в виду ситуацию, когда мы сами, обуреваемые протестом, вызванным насилием, насильственным стеснением истинной доброты и красоты человека, находимся в состоянии «вопрекистов» и противоборцев. Но тогда за что мы ратуем? За то, что мы «сами с усами» и потому обладаем правом самодеятельно перекроить мир. Тогда мы ратуем за то, что ребёнок сам для себя есть абсолютный воспитатель, он – тот идеал своецентризма, который не удался Пико делла Мирандоле, однако будто бы по силам ребёнку. Человек – «мера всем вещам!» Пока это нами не реализовано, а вот ребёнок-де реализует. Он будет идеальным своемером, своецентристом, о чём все мы втайне мечтаем, просто у нас это не получается. А у ребенка – получится. И он нас этому научит.

Негативная зависимость такого рода угрожает всем нам. Ведь в поисках выхода из создавшейся ситуации мы в этом случае будем действовать по принципу «наоборот»: перевернём величины, поставив их с обратным знаком. Там было принуждение, авторитаризм, насилие, там были властные, отчуждённые структуры – в том числе и то, что входит в понятие «социализация», – а здесь мы не будем всерьёз ни социализовывать, ни воспитывать, ни обучать. Сами мы центристами быть не можем, так как всеми узами повязаны с социумом, а вот ребенок – не повязан. Он нас и на-

учит, как быть свободными, как реализовать идеал Пико делла Мирандолы.

Когда мы выдвигаем формулу «САМО» – изменять мир и переделывать общественные отношения по принципу САМО, – то под этой общей рубрикой скрывается в действительности весь спектр возможностей, включая и противоположности, потому что откуда, как не из самоизменений, возникли также и все тоталитарно-авторитарные структуры? Откуда, если не из самодеятельности, самополаганий, самовыражения человека, личности, возникли все деспотии? Не таковы ли и все социальные группы, которые навязывали свои интересы другим?

Значит, нам не обойтись без того, чтобы начать с концепции человека, с антропологических измерений социального мира, с анализа имеющихся в нём ярусов и слоёв, а также возможностей, в том числе и тоталитарных, могущих в первую очередь заявлять себя как «са́мо».

Вопрос в том, как воспитывать? Если человек сам себе воспитатель, то воспитательный процесс есть процесс самоформирования, а не формирования извне. Воспитательный процесс действительно идёт по логике общения, но с кем, как, каковы принципы этой логики? Какие слои, какие ярусы субъектного мира участвуют в нём?

От преувеличения роли социализации мы не уйдём, пока не поймём, что человек более многомерен, более многоярусен, что в нём есть и такие вертикали, которые в социуме не выполнимы. Любой тип социальности, какой бы мы ни придумали, реализуется всегда беднее, чем её спектр, имманентно присущий человеку, многомерному личностному миру. Поэтому: *человек – воспитатель общества*, а не общество – воспитатель человека (хотя, безусловно, здесь есть и элемент обратного).

Итак, первичность человека. Человек – фигура исторически не формируемая, а *формирующая – и себя, и общество вокруг себя*.

Далее, какие ярусы? Прежде всего те, которые складываются в человеке в зависимости от того, каким образом он воспринимает культуру, уготованную ему в живом общении. Всякое произведенческое бытие имеет какие-то поверхностные слои, утилитар-

но-потребительски функционирующие, на любые потребности отвечающие, но за ними скрываются всё более и более подлинные, вплоть до авторских, те, где действительно внутренняя духовная биография человека как-то опредмечена, как-то туда заложена.

Спрашивается, если люди будут стихийно изменять обстоятельства, перекраивать мир, не обрекут ли они себя на самую поверхностную профанизацию, экзотерику? В таком случае, возможно, получится Телемская обитель¹⁾, абсолютизированное «само»: «делай что хочешь!»... А если брать субъектное бытие, которое никогда полностью не сводимо к произведенческому, то здесь дело обстоит иначе. Есть потребности, интересы субъекта, есть душевный мир, который сильно порушен, есть духовный мир. И когда мы говорим «само», то не различаем, где же именно человек нашёл и обрёл своё «я». А ребёнок может оказаться выбравшим что-то на любом уровне: дети-то очень разные, и куда пойдёт развитие – непредсказуемо. Каков же выбор?

Либо это душевное Я, мир всех душевных сил, когда они укрощают, умеряют, находят какой-то способ очеловечивания, гуманизации первичных влечений, нужд, интересов. (Кстати, интересы могут быть и властными, ребёнок тоже может командовать, есть и такой полюс в его душе – это оттуда растёт маленький вождёк, появляющийся в детском саду, на улице и т. д.)

Либо – Я духовное, которое владеет также и душевными силами и посвящает их абсолютным ценностям: Истине, Добру и Красоте.

И вот эта вертикаль, венчаемая совестной инстанцией, с присутствующей ей *другодоминантностью*, – когда доминирует не САМО, а ДРУГО. Конечно, я буду САМОопределяться, но определяться, посвящая свою жизнь тому, что всегда больше, важнее, ценнее меня, всегда шире, глубже – ДРУГОМУ, но другому не как столь же своецентричному индивидууму, как и я, а другому как вестнику от всего универсума, от всякого бытия, и от социального в том числе. И даже от погрязшего в авторитаризме-тоталитаризме, потому что касты и властные инстанции, которые принуждают, – они-то тоже из детей выросли, и в их носителях (в каждом!) дети ещё остались. Ибо в каждом взрослом таится ребёнок, внутрен-

ний мир детства с его ценностным горизонтом, – и именно в этом опора и надежда воспитания. Значит, и этих детей, таящихся во взрослых, надо спасать!

Вообще-то тоталитарность, враго-, а не другодоминанта именно с того и начинаются, что есть «Мы», а есть противостоящие нам, «Они». Если есть образ врага, есть «Они», которые не приглашены быть, которые заведомо забракованы, и якобы ничего уже с ними не сделаешь, то даже при самых высших ценностях и самых лучших отношениях обязательно будет тоталитаризм. Это выражение внешних проекций внутренней враждебности, внутренней упреждающей защиты. А всякая такая защита – корень агрессии.

Так вот, истинный духовный мир – тот, который *беззащитен*, хотя внешне вынужден защищаться, тот, который другодоминантен, а не сведоминантен. Таково начало всех начал в человеке.

Есть настоящий светоч и спаситель наш духовный – академик А. А. Ухтомский, а у него есть предтеча – мировая традиция, и можно проследить все её вехи. (Одни фигуры у нас поднимаются – Лысенко и прочие, а Бахтин из философа был превращён в литературоведа, Рубинштейн – в психолога, хотя он настоящий философ, у него, кстати, есть прекрасная идея, что человек – республика субъектов, что только через другого мы открываем себя, что любить себя невозможно.) Но Ухтомский наиболее чётко высказал эту идею другодоминантности.

И если уж говорить о каком-то начале общения, то нужно говорить о людях другодоминантных – умеющих предпочитать другого себе, не теряя при этом своего Я. Я должен сохранить себя, свою совестную инстанцию.

Есть великая мечта интеллигенции быть автономной. Не в смысле политической автономии или какой-то другой. А быть именно своезаконными, т. е. законоустановителями, быть теми, кто вводит нормирующие предписания вообще на всю Вселенную.

Общение начинается с другодоминантности, а именно – там, где есть «я» и есть предпочитаемое «ты». Это и будет выходом, прорывом того порочного круга, в котором оказалось наше общество в целом и система воспитания в частности и в особенности.

Идея другодоминантности – это идея понимания антропологических измерений человека как гораздо более богатых, чем социальность, даже чем все эти культурные наборы произведений, которые мы можем *извне* предложить становящемуся человеку.

Я предлагаю обсудить такую проблему: «Полифонизм или диалогизм?» Полифонизм – это другодоминантный диалог, это отношения сопричастного общения. А при обычном диалоге, о котором все говорят (и новатора какого ни возьми, он за диалог – ученика с учителем и пр.), возможен только внешний союз, так как в самом главном человек остаётся монополюсно самоопределяющимся в себе и для себя, и другой – тоже в себе и для себя. А сопричастности нет и не может быть. Ведь человек определён так, как определял Спиноза свободу и творчество, а именно: свобода есть верность актов моего выбора мне же самому, и творчество есть возможность опредметить, т. е. сотворить вокруг себя мир таким, каков я сам есть, несмотря на все пессимистические ограничения, что свободной и творческой может быть только сама субстанция-субъект. Но потом приходит Фихте, он тендирует от этизма к субстанциализму, подготавливает Гегеля с его панлогическим субстанциализмом, а затем появляются Макс Штирнер, неогегельянцы, бунтари, Шопенгауэр, Ницше. За всем этим стоит бунт, но какой? Что, если субстанция, которая и есть подлинный субъект, может, почему бы и я не смог, если я буду сам себе субстанция? Но это опять логика противостояния раба и рабовладельца.

Мы критикуем рабство, хотим уязвить и ниспровергнуть рабовладельца, сами оставаясь всего лишь взбунтовавшимися рабами, которые своедоминантны, так же как и рабовладелец, не понимая, что это две ипостаси одного и того же.

Прорыв мне видится только в одном: в принципе другодоминантности, в идее глубинно-сопричастной полифонии, понимании того, что прежде всего полифоничен сам человек. Если мы не раскроем полифонизм внутри субъектного мира, не поймём самих себя, то ничего не получится, и мы никогда не поймём друг друга как *инаковых*, никогда не услышим друг друга. Здесь вся загадка воспитания!

Я – за воспитание! С чего начинается идея воспитания?

С того, что человек выбирает своё «я» внутри антропологического пространства, внутри своего возможного мира. Воспитание есть предоставление человеку *возможности самоопределиться*. Для этого и нужна вся история культуры во всём её драматизме – античность в её негативном и позитивном проявлении, средневековье, Возрождение и т. д. Они должны быть *пережиты* лично.

Нужно создавать другой, не виданный до сих пор тип социальности, тип образовательно-воспитывающих общественных отношений, где не институты, не вещно-социальные роли, а само становление человека было бы принципом их структурирования. Но это невозможно в массовом масштабе под руководством Госкомитета или любого общественного института, хотя бы и противостоящего ведомствам...

Это возможно только в виде небольших очагов, внутри которых действительно можно было бы сосредоточить все интеллигентные силы, всех Дмитриев Сергеевичей Лихачёвых, Алексеев Фёдоровичей Лосевых... Тех, кто действительно уже сегодня самим своим существованием ненавязчиво воспитывает нас, и мы чувствуем, кто доминирует, кто умеет слышать других.

В этих маленьких очагах, лицах, академиях нам нужно начать спасать детей от самих себя, от наших недостойств и несовершенств, так, чтобы потом дети и нас спасли.

Если авторская школа представляет собой не институт, не учреждение, прилепленное к какому-либо ведомству, если она формируется неким общественным движением, если она вариативна, не программируема извне, если есть правовые, экономические и демократические рамки, – тогда это не будет ни «концентрационной педагогией», ни «воспитательной шарашкой», хотя риск всегда есть, ведь все худшее – это вырожденное лучшее. Но если не торопиться, если семь раз мерить прежде, чем резать, то можно это сделать.

Уже сейчас есть педагоги, которые не прошумели в качестве новаторов, но они более новаторы, чем кто-либо, потому и не прошумели. Мы должны прежде всего философски осмыслить то, что они делают, потому что там действительно есть выход, есть прорыв этого порочного круга.

Принцип другодоминантности – это всего лишь один момент ценностной программы нового философско-педагогического мышления, это действительно позитивная программа, а не просто реакция на командно-административную систему.

И последнее. Давайте постараемся не оставаться в пределах негативной зависимости от командно-административной системы, потому что она повязывает не менее тесными узами и цепями, чем зависимость позитивная.

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ КАК СОТВОРЧЕСТВО (к философской проблематике нового педагогического мышления)¹

Административно-командная система оставила нам в наследство не только соответствующий тип школы и способ воспитания, но и отвечающие ей педагогические представления (таковы, к примеру, стереотипы «воспитательной работы» с людьми, технократизированной педагогической «инженерии душ» и т. п.). В противовес этим представлениям мы называем «педагогическим» и «воспитательным» то, что основано на уважении душевного мира каждого человека, его способности к личностному совестному суду и направлено на неограниченное расширение и углубление его самостоятельности по всем социальным и культурным измерениям.

Отсюда следует, что «педагогическое» вовсе не ограничивается рамками только служебной сферы (школы как придатка к социальному организму, школы как ведомства и т. п.), не локализуется прикладными, производными и зависимыми процессами подготовки человека к полноценному бытию в «завершённом» состоянии, но, напротив, указывает на бытие человека в становлении, которое никогда не завершается. В этом смысле педагогическое всеобщее измерение пронизывает собой всю историю, всю культуру и поэтому может получать специальное выражение внутри образовательной сферы. Бытие человека в становлении важнее и глубже, можно сказать, субстанциальнее, чем его бытие в тех формах, где становление более или менее заглушено, заторможено или сужено. Именно первое есть решающий ключ к раскрытию и постижению так называемых «ставших» структур, окончательно «зрелых» состояний и т. п., а не наоборот. В таком подходе состоял бы первый шаг к созданию «философии педагогики», т. е. собственно философской и, разумеется, аксиологически ориентированной концепции незавершимо становящегося человека.

Обычно считают, что творчество – это особого рода деятель-

¹ Статья написана в соавторстве с Н. Н. Лебедевой.

ность, и воспитание творческих качеств видят в том, чтобы способствовать её развитию. Специфику усматривают в оригинальной продуктивности, т. е. в порождаемом ею новом результате. Однако не случайно никому ещё не удавалось преуспеть в воспитании творчества как деятельности. Исходным для творчества является не «нуль» возможностей, а определённая одарённость. Более того, сама эта исходная творческая одарённость, которую невозможно «вложить», «привить» извне через обучение и т. п., живёт в личностном мире не только в виде деятельностного процесса, но прежде всего как ценностное *отношение*. Оно может выражаться в деятельности, переходить в неё, но отнюдь не всегда. Оно никогда не бывает полностью, целиком реализовано в отделимом внешнем продукте, в новом результате. Творчество как отношение воспитуемо, но так же косвенно и ненавязчиво, как и другие ценностные атрибуты личностного мира – верность, любовь, открытость в общении и доверчивость – или же противоположные им качества, – через посредство глубинного понимающего общения, через установление уз сопричастности и «заражение» жизненным примером, через созвучие судеб. В этом смысле Вселенная нуждается в человеке как со-творце. Однако это постижимо лишь на уровне собственно понимания, или уровне герменевтическом, к которому мы и переходим.

Философские исследования последних лет обогатили понятие «понимание» новым содержанием, благодаря чему преодолевается дильтеевское противопоставление понимания как метода исключительно гуманитарного знания – объяснению, применяемому в естественных науках. Теперь «понимание» предстаёт всё чаще «как универсальная категория, характеризующая деятельность с любыми семантическими системами»¹. Отныне речь идёт о «понимании» как о таком общекультурном феномене, в котором соединены познавательные (научно-познавательные), нравственные и художественные начала, выступающие как несводимые друг к другу и не представимые как модификации или разновидности друг друга. Синтез этих начал попадает в поле видения лишь комплексных, междисциплинарных исследований, ориен-

¹ См.: Понимание как философско-методологическая проблема. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1986. № 8. С. 521).

тированных не одной лишь гносеологией, но философской культурой, основанной на полифонии всех её взаимно несводимых сфер. Общими оказываются уже не какие-либо локальные и исторически относительные, а лишь безусловные и абсолютные ценности Истины, Добра и Красоты. Это, в свою очередь, вплотную подводит к философскому осмыслению нового педагогического мышления, ориентирующегося в своём видении человека именно на такие ценности.

Наиболее адекватная постановка проблемы понимания возможна, на наш взгляд, если брать её как проблему герменевтического раскрытия на основе междусубъектных связей логики становящегося субъектного, душевно-духовного мира как логики педагогически адекватного понимания. С учётом всех социальных контекстов, всех острых исторических ситуаций понимание выступает как жизненно необходимое духовное лекарство, способное помочь найти выходы из кризисного положения, в которое попало человечество (глобальные, экологические проблемы и др.).

Чем же может быть сама философская рефлексия по отношению к делящейся встрече человека и универсума? Она уже не может просто обслуживать объективистскую, более или менее фатализованную «картину» мироздания, образ мирового порядка, которые человек должен лишь пассивно усвоить, чтобы вписаться в него среди прочих веществ, энергии и информации. Вместе с тем она не может быть исходящим лишь от человека чисто субъективистским конструктом, неким человеческим «мерилом всех вещей», налагаемым нами на всё остальное бытие. Рефлексия может и должна помочь человеку реально, через практические поступки, осуществить живую встречу с универсумом, причём не отвлечённо, а посредством ближайшего другого субъекта, когда каждый для каждого выступает средоточием смысла встречи, её олицетворением и проводником. Для ребенка – это подлинный Учитель, педагог, обладающий мастерством понимания, как взаимного приятия и сотворчества.

Однако здесь существует ряд препятствий концептуального порядка. Из них сравнительно не опасны объективизм и сциентизм, так как они слишком явно не оставляют места для смыс-

ла встречи. Угроза субъективизма серьезнее, ибо он предлагает безотносительное к универсуму созидание смыслов. На почве деятельностного подхода нередко толкуют о конструирующей и смыслопорождающей активности людей-субъектов. Для них весь мир низводится лишь до объектного фона и кладовой возможностей, на которые человек накладывает свои односторонне избранные и изобретённые смысловые и ценностные структуры. При этом всегда таится опасность, что всякий другой человек может оказаться втянутым в субъект-объектное отношение именно в качестве объекта. Тогда-то и возникает вопрос о возможности взаимного сущностного понимания. Не рискуем ли мы возвести между собой, а равно между человечеством и внешним миром глухую стену непонимания – стену тем более прочную, чем активнее наш субъективизм?

Глобальная экологическая катастрофа грозит нашему дому, напоминая нам о несостоятельности всех прежних стратегем и исторических сценариев. Требуются радикальные ценностные переориентации и кардинально иное воспитание детей, осуществляемое педагогами, которые владеют мастерством понимания (очень важна в связи с этим мысль академика Н. Н. Моисеева о том, что к детям должны прийти самые одарённые, самые умные, самые творческие представители рода человеческого). В известном смысле мы можем позволить сказать себе: дети спасут мир! Но это станет возможным лишь при условии, если мы сами сделаем всё для спасения детей от «непонимающей» авторитарной, дегуманизированной, субъективистской педагогики.

Исходный уровень анализа предполагает обращение к реальному педагогическому процессу. Оно позволяет утверждать, что проблема понимания в педагогике существовала в различных формах на протяжении всей многовековой истории педагогического общения между учителем (воспитателем) и учеником (воспитанником), сопровождая решение дидактических и воспитательных задач. Но статус этой проблемы долгое время ограничивался лишь вспомогательной функцией средства для достижения тех или иных педагогических целей. Во многих случаях этот статус, увы, сохраняется неизменным и в наши дни.

Действительно, в современной педагогической теории и

практике понимание чаще всего рассматривается как один из этапов процесса усвоения учеником определённых знаний, умений и навыков. Учитель объясняет (показывает, направляет, руководит познавательной деятельностью ученика), учащийся – усваивает на основе понимания (или непонимания, что бывает нередко) некую информацию. Понимание как восприятие смысла устной речи или письменного текста выступает в этом процессе средством наиболее эффективного усвоения учебного материала. Во многих случаях проблема понимания в представлениях участников педагогического процесса исчерпывается этим вербальным уровнем.

До тех пор пока эта проблема будет ограничена таким утилитарно-функциональным уровнем, процесс обучения не выйдет за рамки формального взаимодействия между его участниками. Результаты этого процесса могут исчерпываться также лишь формальным усвоением предписанной суммы знаний, умений и навыков. Именно достижение такого формального результата является здесь основным личностным мотивом, целью понимания. Субъект утилитарно-функционального понимания выступает в качестве частичного человека. Это скорее «агент» «педагогического производства», который в конечном счёте оказывается в положении объекта педагогических воздействий и требований, направленных на закрепление в его сознании некоего набора сведений. В такой ситуации он не может реализовать свои существенные силы, способности, не говоря уже о ценностных ориентациях. Этого, увы, и не требуется. Понимание выступает здесь на примитивном уровне усвоения значения терминов языка той или иной дисциплины без проникновения в их онтологический смысл. Учебная деятельность предстаёт в форме отчуждённого труда, осуществляемого в условиях несвободы от императивного воздействия на человека со стороны сил принуждения. Задачей подобного воздействия является формирование человека как рабочей силы (в том числе и интеллектуальной), вписывающейся в такое общественное производство, где отношения между людьми складываются по логике вещных отношений.

Несостоятельность рассмотренного подхода к проблеме понимания в педагогике несомненна. Осознавая ущербность ути-

литарно-функциональных отношений в сфере образования, прогрессивно мыслящие педагоги всегда стремились расширить область значения проблемы понимания, распространяя её на круг задач, связанных с развитием личности ребёнка. Проблема понимания возникла здесь в связи с изучением его внутреннего мира, его потребностей и интересов, способностей и ценностей, в связи с попытками развивать и совершенствовать человека. Действительно, для того чтобы дать ребёнку возможность развиваться, необходимо понять, кого мы ожидаем и растим. Такое понимание предполагает привлечение достижений возрастной и педагогической психологии, возрастной физиологии и других наук о человеке. Проблема врождённых предпосылок развития ребенка и путей влияния на его природные задатки, пробуждение дарований и воспитание эстетических, нравственных и других духовных устремлений личности с учётом социально-культурных условий жизни в конкретный исторический период – всё это входит в круг задач, решение которых лежит в основе понимания человека в его целостности и многообразии индивидуальных проявлений. Такое видение проблемы понимания позволяет преодолеть односторонность её утилитарно-функциональной трактовки.

Цель этого подхода (назовём его генетическим, развивающим) в педагогике принципиально иная. Не приспособление индивида к существующим условиям, запросам наличного уровня общественной практики, а опережающее по отношению к этому уровню развитие способностей и качеств личности. Личностная мотивация участников педагогического процесса в такой системе обучения и воспитания заключается в совершенствовании и самосовершенствовании человека. Преимущества такой позиции по сравнению с рассмотренной нами утилитарно-функциональной очевидны.

Однако и эта система обучения и воспитания имеет свои недостатки. Прежде всего педагогический процесс предстаёт как *однонаправленный*: от учителя, воспитателя к его подопечному. Вследствие этого оказывается, что преимущества развивающего подхода не абсолютны, поскольку они могут быть поставлены на службу всё тем же заданным извне и даже утилитарным целям. Решающее значение имеет характер отношений между участ-

никами педагогического процесса. Именно в этих отношениях воплощаются цели, которые стоят перед учителем и учеником. Если участников процесса обучения и воспитания связывают отношения, в которых учитель выступает субъектом, а ученику отводится роль объекта педагогических воздействий, то прокламируемому в качестве цели развитию личности неизбежно ставятся преграды. Педагогические отношения в рамках субъект-объектных взаимодействий рано или поздно приобретают авторитарный, антидемократический характер.

Авторитарность – это не только характеристика стиля руководства, получившего, к сожалению, широкое распространение в педагогической практике. Это и способ мышления, образ видения мира, и соответствующие межличностные отношения, и характер поведения человека во взаимодействии с другими людьми, которые воспринимаются им лишь в качестве объектов, средств для осуществления тех или иных целей наряду с неодушевлёнными вещами.

Авторитарная педагогика нацелена на формирование человека-исполнителя, пригодного для осуществления определённого набора социальных функций и ролей. Эта педагогика решает прежде всего задачи адаптации человека к наличным условиям жизни. Усвоение того или иного набора сведений из различных областей общественной практики подменяет здесь воспитание человека самостоятельно мыслящего, способного к сознательному выбору социальной позиции на основе критического осмысления системы ценностных ориентаций того социального окружения, которое оказывает воздействие на духовный мир личности. Поведение человека в условиях авторитарного воспитания подчинено более или менее жёстко регламентированному набору требований и запретов, которые навязываются личности в качестве единственно возможных. Соблюдение и несоблюдение этих норм подвергаются строгому контролю, за которым следуют наказания и награды. Отношения между учителем и учеником в авторитарно организованном педагогическом процессе строятся по законам господства и подчинения. Личность ребёнка подвергается унижению, совестная инстанция переходит на нелегальное положение перед лицом подавления человеческой индивидуаль-

ности. Преодоление всех рудиментов этой авторитарной модели является важнейшей проблемой перестройки общественной жизни, демократизации и гуманизации всего общества и прежде всего образования.

Понимание личности ребёнка в условиях, допускающих даже минимальную степень авторитарности в педагогических отношениях, неизбежно носит ограниченный характер. Даже если учитель искренне стремится сформировать полноценную, разносторонне развитую личность, ученик, живущий в атмосфере авторитарных требований, дисциплины подчинения и исполнительности, не сможет (а не исключено, что и не захочет) раскрыться во всей полноте своих способностей. Защищая автономность своего внутреннего мира от отношения к нему как к объекту, ребёнок именно в силу действия защитных механизмов и реакций на внешние требования тем самым, оказывается в ситуации подмены своей подлинности.

Воспитателю же он предстаёт неизбежно превратно, в искажённом свете. И даже если воспитатель вооружён значительным багажом психолого-педагогических знаний и техник, всё это останется в лучшем случае бесполезным грузом в условиях объектного, авторитарного отношения и сопровождающих его предубеждений.

Однако возможен и такой воспитательно-образовательный процесс, который в самой своей основе, логике и стиле адекватен изначальной субъектности детей, включая и субъектность виртуальную, запороговую, не поддающуюся определению в явном плане. Это значит, что вся совокупность воспитательно-образовательных взаимодействий педагога с ребёнком должна исходить из признания их обоих в качестве субъектов. Однако такие между-субъектные связи возможны лишь в атмосфере общения, которое выступает не в качестве подсобного средства, но пронизывает собой все акты педагогического процесса. При этом, разумеется, речь идёт не о вербально-коммуникативных контактах и отнюдь не о том, что надо было бы всё построить на усиленной вербализации и сообщаемости. Напротив, вербализацию надо строго умерить и коммуникативные контакты развивать очень осторожно, следя за подлинностью вхождения каждого ребенка во взаим-

ные отношения с воспитателем. Назидательно-морализирующее «забалтывание» детей вместо реальных отношений, а особенно идеологическое засорение их душ пустыми претенциозными знаками долгие годы порождало отравление ложью, двоемыслие и двоедушие, вело к подмене жизни как способа быть способом казаться, выражать себя в знаках. Информационно-знаковое излишество может вести к утрате подлинности человеческого «я». Между тем речь идёт о реальных взаимных отношениях сопричастности по жизни, по бытию, об отношениях взаимного приятия и слияния судеб, о жизнесмысловых ценностных установках, предпочтениях, глубинных потенциях и коренных внутренних качествах личностных миров, которые отнюдь не могут быть переданы через речь и вообще не поддаются выявлению и формулированию. Мы говорим о глубинном общении как об онтологической общности, содержание которой неизмеримо, несравнимо богаче и серьёзнее любых коммуникативных актов¹.

Но междусубъектное глубинное общение не может выполняться без адекватного *взаимного понимания*. Только через понимание, через *пóнятость* дремлющие возможности и условия общности пробуждаются и актуализируются. Это не значит, конечно, что процесс понимания всё проясняет и выявляет, вовсе нет! Это означает, что сохраняется уважительно бережное отношение к неявному содержанию жизни каждого – и ученика, и педагога, но главное, устанавливается взаимное приятие друг друга, внутри которого каждый ставит себя на место каждого другого. Это нечто большее, чем эмпатия и сопереживание. Это готовность педагога, каким бы опытным и образованным он ни был, всегда учиться у своих воспитуемых, всегда черпать из сокровищницы ценностных потенций учеников. В этом смысле у педагога нет монополии на роль учителя, наставника, советчика, но есть взаимное учение жизни между всеми и каждым. Благодаря этому сохраняется возможность избрания детьми своего учителя в качестве советчика-авторитета, воздвижение его на нравственно подкрепляемую и питаемую свободным выбором высоту воспитателя.

Отсюда видно, сколь громадна ответственность воспитателя, того, кто желает быть вновь и вновь избираемым и принимаемым

¹ См.: Диалектика общения. М., 1987²).

в этом великом духовном качестве своими учениками, за чрезвычайно прозорливую, чуткую, бережную внимательность к душевно-духовному своеобразие личностного мира каждого из его учеников или воспитанников. Понимания никогда не будет вполне достаточно, оно всегда останется творческим путешествием за открытиями во внутренних душевных «странах» детей – путешествием, ничем не гарантированным, полным риска и неожиданностей. В этом полном приключений, никогда не прекращаемом движении тот, кого педагог стремится понять, *по презумпции* принимается достойным и уважаемым весь целиком, без разделения и сортировки на «признаки», – принимается положительно и утверждающе равно и в его достижениях, и в его провалах, в его взлётах и в его падениях, в его высших, тончайших возможностях и в его самых постыдных срывах и огрублениях.

Это ставит понимание на особенное место по отношению ко всем уровням и формам, сущностным силам и ориентациям в культуре, в частности по отношению к познавательным, когнитивным ярусам. Понимание отнюдь не стоит где-то вне и до (ниже) научно-познавательной культуры личности. Скорее, понимание занимает место выше обычных описывающих и объясняющих уровней постижения, оно, можно сказать, над-научно. Оно предъявляет более высокие и строгие требования к нашим способностям дисциплинировать свой опыт и взвешивать его на весах рационального суда. Без этого ведь неосуществима самоопределяемость человеческой личности, неосуществим выбор.

Понимание есть процесс, направленный не только на то, что можно застать как предуготовленное в личностном мире людей, которых мы можем понять. Правда, круг достояний каждого человека, его уже обретенные качества и особенности – это тоже неисчерпаемая «зона» далеко не только для ближайшей стратегии понимания. Действительно, важно понять каждого индивидуума таким, каков он уже есть, каким стал на данный момент и что в нём может быть обнаружено. Но гораздо важнее и ответственнее то, каким он мог бы стать, каким мог бы себя выбрать, обрести через самоопределение, через встречу с другими, как мог бы переустроить и образовать, создать и сотворить себя именно благодаря узам понимания, благодаря презумпции возможной

и желанной пѳнѳности другими или другим. В этом смысле понимание – это величайшая сотворческая сила, которая может почти «волшебнѳ» ввести в личностное бытие то новое, что без него не может возникнуть и никаким формированием извне не может быть построено. Это новое рождается силой предвосхищающего ожидания со стороны мастера и искусника-педагога. В этом отношении ничто не может состязаться с пониманием или заменить его. Суметь поселить надежду на возможную пѳнѳность – это педагогическое умение и выше, и дороже многих специальных техник и знаний. В нем заключена тайна удивительной благотворности влияния воспитательного таланта на тех, кому посчастливилось с ним встретиться.

Итак, мы видим, что понимание есть сотворчество отнюдь не в каком-то искусственно притяннутом, «похвально» приписанном метафорическом значении, но в самом философски ответственном и строгом смысле. Через процессы междусубъектного понимания в личностных мирах возникает то, что иначе во всей Вселенной нигде бы не возникло, но без чего вся Вселенная и ее диалектика не получили бы завершения и полноты своего бытия. Самое тонкое и хрупкое в духовной культуре личности остро нуждается для своего зарождения и становления именно в адекватном понимании. Многие из ныне живущих людей – это жертвы непѳнѳности начиная с детства. Наши дети имеют право потребовать от нас, чтобы мы были на высоте той культуры общения и понимания, без которой не может состояться ни отдельный человек, ни все человечество.

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 остаться 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 приятный 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 действенного 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 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 найдёт-

ся более всепронизывающее 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 несоотносённость 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 совершенствоваться 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 подвигнуть себя к максимальной для себя степени выполнения реально-творческого, судьбического житнетворческого 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 *субстанциа-*

листским, 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, Г. В. Плеханова, в меньшей мере – также панлогизм Гегеля, хотя бы и в его материалистической реконструкции, спинозовско-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 онтологически 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 существова-

ния. 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 жертвы-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 самообнованных 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 *одноуровневом* 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 текстовый 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 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 достойней всесодержащего Миропорядка 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 самоовлеющее, онтологически и аксиологически самодостаточное. В противовес погружению индивида в безличные стихии он более всего печётся о возвеличивании индивидуального субъектно-

го 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 прямо-той 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 мятеж-

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.

но-бунтовщическим духом противоборства и восстания против всей диалектики Вселенной. Издревле такой дух вёл по пути низведения остальной, внечеловеческой действительности до фона, кладовой, *объекта 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: низведением 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 антисубстанциалистскому прочтению, у Рубинштейна сравнительно меньше, чем таких, за которые легче хватиться субстанциалистски-ориентированным толкователям и любителям редукционизма.

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 адресу контекст изложения... Главное – в пронизывающих собою все выводы и результаты и, возможно, лишь отчасти просвечивающих сквозь них, а поэтому относительно слабо выраженных,

¹ Там же. С. 60.

ещё не разработанных, не эксплицированных устремлённых, 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-редукционистского* 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 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 *неустрашимой, 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 упомянутому (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 последние 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 редуционистского употребления понятия «материи», предотвращается превращение её в могилу 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

¹ Там же. С. 279.

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»¹. 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»².

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»³. Редукция бытия к вещному уровню сопряжена с тем, что одностороннее хозяйственно-экономическое отношение человека к миру 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 деятельностных 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

¹ Там же. С. 302.

² Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 56 – 57. Ср.: Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 123³⁾.

³ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 258.

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 вовсе 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 деятельностиного освоения, за границу распредемчиваемости, 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 самого человека. Ущербный образ Вселенной есть, конечно же, следствие ущербности 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 объективной 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 че-

¹ Там же. С. 62 – 63.

ловеке, что нашло своё выражение в печально знаменитой дефиниции, согласно которой люди суть *элементы* производительных сил и, более того, элементы, функционально вторичные и зависящие 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 много-мерностью 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 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»². Этот круг должен быть определён так, чтобы ценностно устремлённые ярусы человеческого субъективного 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 вытолкну-

¹ Там же. С. 259.

² Там же.

тым 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 зна́ком 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»¹.

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»² и когда из объективного бытия «исчезает сознательный субъект, личность, люди»³, – это всякий раз симптомизирует собою поправление людьми уз взаимной со-причастности 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 установлений 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 сáмого начала ориентирована на максимальную *со-причастность*⁴ человека Универсуму и сама

¹ Там же.

² Там же. С. 278.

³ Там же. С. 337.

⁴ См.: Там же. С. 343.

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»¹, 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»². 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* 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 ценностей³.

Наиболее интенсивно такого рода процессы протекают в дет-

¹ Там же.

² Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. С. 261.

³ О духовной жизни как о переинтонировании См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 366 – 367.

стве, 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 сгусток его мотивов, получивший в силу условий жизненного пути и воспитания особую действенность и устойчивость»¹. 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 тающегося внутри него *внутреннего ребёнка*. Однако эта тема во всей её чрезвычайной значимости требовала бы специального рассмотрения².

Принципиальная и именно *никогда не завершённая* и не завершимая многоуровневость – необходимая предпосылка того *сдвига порога* распредмечиваемости, 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»³.

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 191.

² См.: Батищев Г. С. Диалектика творчества. Деп. в ИНИОН № 18609 от 1 нояб. 1984. Гл. 1. § 5³).

³ Пономарёв Я. А. Развитие проблем научного творчества в советской психологии // Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971. С. 146.

3. *Критика реактивизма, доведённая до критики теории интериоризации.* То обстоятельство, что Рубинштейн был постоянно и неуклонно ориентирован решительно не реактивистски, 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 социальным трактуемым 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 надделение вещных и, в частности, институционально-вещных структур, социальных ролей и т. п. подменяющими социальных ролей и т. п. подменяющими личность квази-персональными функциями¹. Наконец, может казаться способствующим реактивизму подчас поразительный контраст между индивидуальной ущербностью и таящимся в сокровищнице всемирной культуры богатством, предстающим в опредмеченной, но, увы, не распредмеченной 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 способностей не есть их усвоение, усвоение готовых продуктов; способности не проецируются в человека из вещей...»² 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 по-

¹ Подробнее см.: *Батищев Г. С.* Диалектика творчества. Гл. 4⁶).

² *Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. С. 227.

могает 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 редуccionистским 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 «продолжение» собственного креативного «я» (т. е. своевольного псевдо-«я»), как это иногда получается у иных интерпретаторов¹.

¹ [См.:] *Арсеньев А. С.* Проблема цели в воспитании и образовании //Философско-психологические проблемы образования. М., 1981. С. 99, 101⁷⁾.

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»¹, 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 *самому 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 господствует представление о добре и красоте, равно как и о прочих категориях нравственного и художественного по-

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 232.

рядка 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 соотнесён и проникнут весь соотнесённостью и со-причастностью 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 небеспопченны, 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). Аналогичным образом и художественные ценностные измерения бытия не привносятся человеком в Универсум,

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.

но раскрываются в нём посредством искусства, имеющего «онтологическую» задачу¹. Красота есть не видимостное приукрашивание бесхудожественного бытия, а приобщение к многокрасочности само́ 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 nasledующего 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, незавершимое становление. И только тогда становится серьёзной и по-настоящему ответственной всякая попытка понять человеческую креативность – прежде всего как отношение к Универсуму и само́му 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,

¹ См.: Там же. С. 378 – 379.

² Там же. С. 385.

за которые ответственны именно высшие уровни его субъектного мира¹. Строго говоря, это самопреобразование и готовность к дальнейшему преображению, сколь угодно радикальному, есть не «нарушение», не извне приносимое изменение, которое уклоняет человека от того, кто он по сути дела есть, но, напротив, он впервые более подлинным образом обретает себя самого именно тогда, когда *выходит* «за пределы самого 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 выступает 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 самом как на чём-то самооправданном и самодовлеющем.

6. *Идея виртуальной*¹⁰ *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. 100⁸).

⁴ Там же. С. 285⁹).

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 распредмечиваемости. 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 реалей, 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

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 343.

² Там же.

созерцательности», которая всего лишь берёт и принимает в мире 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 деятельностьную 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 указуют 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 переиначиванию 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. Утверж-

дение виртуальной глубины внутри самого объектного бытия в этом весьма важно.

Собственно говоря, Универсум многоуровнево открыт на встречу субъекту сообразно принципу: *подобное встречается с подобным*. 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”¹⁾ – 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 жизненосном, 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 самоё. 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 общепhilософское, *диалектическое* смысловое наполнение. Существенно

¹ Там же. С. 281.

² Там же.

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 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 незавершимый 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 наличной ситуации, стараясь вложить актуализуемое содержание своего жизненного процесса в свои поступки, но даже это зависит не только от него, *а ещё также и*

¹ См.: Соколов Э. В. Культура и личность. Л., 1972. С. 202.

² Проблемы формирования социогенных потребностей. Тбилиси, 1981¹². С. 58.

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 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 государства¹³) 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 десубъективации¹⁴), деперсонификации, овещнению, т. е. уподоблению сознательной вещи, подчиняемой заранее поставной цели. «Основным нарушением этической, нрав-

¹ См.: *Батищев Г. С.* Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. М., 1987. С. 13 – 51.

ственной жизни применительно к человеку в условиях общества является использование его в качестве средства для достижения какой-либо цели»¹. 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 сопряжена 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 подменяемая 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 преодолевать такого рода оттеснение, ратуя за «переход от „маски“ к человеку во всей полноте его человеческого бытия»², к реализации его «по всем его параметрам»³. «Не обращать человека в маску – такова первая заповедь этики»⁴. Этот тезис ныне всё более актуален и обладает возрастающей методологической применимостью далеко не только в психологической науке.

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 364.

² Там же. С. 364.

³ Там же. С. 367.

⁴ Там же. С. 375.

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 определимости друг через друга и через первичные узы взаимных отношений, настолько кардинально важна, что это уже нечто большее, чем идея, – это целая концепция, и притом не только внутриспсихологическая, а и общепhilософская, 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 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

¹ Там же. С. 256.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 337.

последующим обособлением. Но и не только исторически-генетически «существование моего „я“ является производным от существования других»¹, а ещё и актуально, по содержанию жизни каждого оно включает в себя других, и таким образом реально раскрывает родовое «свойство человека»². 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»³, 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“»⁴. 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...»⁵. Само универсальное его призвание первоначально адресовано ближнему другому как представителю всего остального Универсума.

Было бы неверно истолковывать обратимость межсубъектных

¹ Там же. С. 350.

² См.: Там же. С. 333¹⁵⁾.

³ Там же. С. 366.

⁴ Там же. С. 337.

⁵ Там же. С. 377.

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 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 междусубъектности¹⁶⁾ 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

¹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. С. 263.

² [См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 142]¹⁷⁾

³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 146 – 147.

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 другого в себе»¹. В этих и созвучных им положениях можно видеть существенные шаги к раскрытию диалектики глубинного общения, диалектики междусубъектности. 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 карнавално-раблезианские¹⁸⁾, 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 междусубъектности 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 отличении достоинства от гордости², креативной свободы – от любого самоутвержденчества. Агапическое всеприятие было для него вершиной междусубъектности. Приходится, однако, лишь сожалеть при этом, что у него воспроизводится дезориентирующее отождествление сострадания с позицией квиетизма³. Именно по логике междусубъектности служение абсолютным ценностям приносит отнюдь не «обесценение жизни в этом мире»⁴, но напротив, единственно только и может в конечном счёте оправдывать всякую «здешнюю» жизнь и всякое

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.

человеческое преуспеяние уже не как ограниченное и якобы самоцельное, но через его включённость в более высокий проблемный контекст. Только служение безусловным ценностям придаёт всему «здешнему» безусловный, свободный от своецентризма, духовный смысл.

При сделанных оговорках концепция междусубъектности личностного мира человека, предложенная Рубинштейном, выступает как важное подспорье в современных теоретических и практико-педагогических поисках.

9. *Идея несводимости креативного процесса и отношения к отделимому 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 отделимым 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 – произведенческое 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 распремечивание 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 отделимым результатам творчества необходимо, но и само

оно верно ориентировано только тогда, когда исходит из принципиальной недостаточности отделимых 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 вещах, получающих существование во внешнем для субъекта мире, но ещё и внутри субъектного мира, в «построении, живущем в самом человеке»¹. Такое «построение», создаваемое 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 редуцируемое¹⁹⁾ присутствие в креативном процессе того, что запечатлевается в структуре самого субъекта-творца²⁰⁾ 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 спе-

¹ *Выготский Л. С.* Воображение и творчество в школьном возрасте. М., 1967. С. 5.

циальную задачу морального воспитания»¹. 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»². Для него важно не принести «творческий аспект» в жертву «рецептивному аспекту»³. 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 «усвоением» 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»⁴, – 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

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 372.

² Там же. С. 235.

³ Там же. С. 232.

⁴ Там же. С. 222.

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 свойственным ему²¹⁾ 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, а-креативных 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 *со-творчества* между ними¹.

¹ См.: *Батищев Г. С. Диалектика творчества*. 17, 18, 6 и др.²²⁾

Если сущность человека между субъектна, 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»¹. Агапически утверждая другого, человек посвящает себя *его* восхождению и его универсальному призванию и ради этого – обретению им «всё большего внутреннего богатства»². 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 «понятие 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»³. 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 между субъектностью и той степенью, в какой личность своей свободной

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 377.

² Там же.

³ 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.

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»¹. Так, даже детерминизм им резко «разворачивается» в сторону субъектного бытия, едва не переходя к анти-субстанциалистским мотивам, 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 соотнесённость с *другими* субъектами, так что и остальная действительность олицетворена некоторыми средоточиями смысловых полей – Другими: «специфика человеческого способа существования заключается в мире соотношения *самоопределения и определения другим*»². Но сказав это, он, как ни странно, тут же переходит к объектной характеристике «существования» вообще, на уровне объектно-вещных взаимодействий³. Выходит, что вся специфика субъектности – в

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 382.

² Там же. С. 261.

³ См.: Там же. С.280.

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*¹. 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 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 распредмечиваемости, 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-

¹ 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 незнание*. 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.

то гораздо большего, более важного и предпочтительного, нежели он сам, и несёт ему ценностную «*весть*» от лица этого большего, в идеале бесконечно и безмерно большего. Совесть как раз и претворяет всю друго́доминантность, 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 друго́доминантности 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.

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 засгает 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 жизнеустремлённость 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 представляла 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 потенций 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 возможно 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 существующее 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. Творче-

ский монологизм самого человека – творца самого себя и своей судьбы – пришёл на смену монологизму бессубъектного начала. Но это был *тоже* монологизм, хотя и коллективно-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 призванию. 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 между субъектное 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 небессмыслешность человеческой воли к творчеству и гармонично вписать её во всё мирозданье, 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 уменьшения 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 осо-

бенно 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 обольщения 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, заповоженных 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 междусубъектности монологизм уже не просто поворачивался той или другой своей стороной, но замещался поли-субъектно-

стью, 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 за-пороговые содержания, учиться принимать во внимание их постоянное 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.

ЦЕННОСТНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ДЕТСКОГО ЛИЧНОСТНОГО МИРА КАК КРЕАТИВНОГО И КАК ИММАНЕНТНОГО «ВНУТРЕННЕМУ ЧЕЛОВЕКУ»

Философский и ориентированный им психолого-педагогический поиск, направленный на выявление максимально интенсивных процессов субъектного становления, наиболее радикальной «озадачиваемости» и между субъектной 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 *презюмтное уважение* к неведомому, загадочному, таинственному, гораздо более высокому. Такое доверие я 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 заслоня никакой защитой от инаковости. Открытость *беззащитна*: человек весь готов в ком-то *другом* нечто *более достойное* встретить и принять в самого 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*.

Во-3^х, такова неподкупная и ничем не пленяемая, радостная щедрость или дарительность самого 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 к 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, монет 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 было 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.

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 внутри 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 я человека-сотворца.

Социально-педагогический подход опирается на складывание реальных объективных воспитывающих отношений – *отношений созидания* людьми самих себя, созидания, уже более не заслоняемого, не оттесняемого 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 полифонизирующих культур.

(ж) Ценностная мировоззренческая принципиальность – не самоутвержденчество, а сопричастное устремление и посвящённость: *вся жизнь как со-творчество*.

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ЭКСПЕРИМЕНТИРОВАНИЕ

Всё, что мы несём детям и что может повлиять на их судьбу, подлежит проверке судом совести, согласно императиву: «Не вреди!» И здесь он должен быть строже, чем во врачевании... Когда же не отдельный человек, а целая ведомственная структура оказывала систематическое противотворческое воздействие на новые поколения, тогда это большая общая беда, большое наше горе. Однако посмотрим: не во многих ли из нас живёт один из источников этой беды – боязнь риска в пути исканий? Страх перед негарантированностью любого экспериментирования? Страх перед личной ответственностью в атмосфере свободы и творчества? «Логика» этого страха такова: чем рисковать, пробовать и брать на себя, не лучше ли застраховаться правилами и инструкциями, приказами и регуляциями, не лучше ли сдать в плен не-свободы, где зато уж «хуже не будет»?

Боязливое начало, гнездящееся в нас, стремится променять творческую ответственную жизнь на принадлежность казённому Порядку вещей, чтобы Он отвечал вместо нас почти за всё. Променять многовариантную выбираемость путей на предписанность этим Порядком, на безвыборность... Своей социальной мощью порядок должен защитить от проблем и новшеств. А ещё лучше и хитрее – ловкими подделками под обновление, перестановками и перекрашиваниями, мимикрией. По правилу: «Всё течёт, ничего по сути не меняется!» Неизменный порядок хорош тем, что гарантирует успех и удачи по обкатанным линиям инертного ролевого поведения: будь в курсе и русле! Куда как спокойная жизнь: труда души и совести совсем не нужно!

Кто отваживается на экспериментирование, тот изначально помнит: фатальных гарантий успеха не бывает, а по линиям инерции даже всё лучшее омертвляется. Полагаться на выработку внутреннего иммунитета против порчи, на неусыпный бодрствующий контроль совестной инстанции, на культуру вновь и вновь принимаемых творческих решений. Да ещё на те безусловные ценности, которым внемлет совесть неподкупная, неослепшая и неоглошшая. Наконец, и порядок конечно же нужен в деле, но подчинённый ему и его смыслу, а вовсе не подчиняющий его себе!

Познаёт ли человек смысл, ради которого стоит жить, или утратит его, состоится или не состоится в своём призвании? Это зависит от его самоопределения через попытки, испытания, испробования путей, выбор среди альтернатив, способов, стилей, образов поведения и сознания. Кардинально важно – дать каждому человеку вовремя самоопределиться. Без этого он и человеком-то не станет. Без этого – остаётся лишь имитацией человека.

Экспериментирование самоопределительное несёт Жизнь. В самом деле, повсюду, где торжествует развитие, где процветает Жизнь, – там многообразие форм, путей, ярусов сложности, их сочетаний и переплетений, всё более богатых созвучий и синтезов. Повсюду в Универсуме космическая Жизнь всегда экспериментирует. Она неустанно созидает и испытывает созданное на подлинность и гармоничность, она вновь и вновь всё переделывает, порождает обновлённое и отбирает лучшее. Она ставит в конце концов каждую реалию, каждое существо перед судом: плодоносно ли это существо для всей эволюции, для всего Космогенеза или нет? Приносит ли, отдаёт ли оно больше, нежели забирает себе и потребляет? Оправданно ли его бытие? Оправданно ли хотя бы ради общей работы на повышение сложности организации?

Однако существует и иной полюс, антипод Жизни – бесплодие злое и ожесточившееся. Назовём его тоже обобщённо-символически: Антижизнь. Там, где чинит управу Антижизнь, там – работа на понижение, на упрощение, на изглаживание и стирание тонкого рисунка бытия. Там – попытки парализовать всё ищущее, творческое, рискующее, своеобразное, неординарное. Но как? Организованной силой сомкнутой ординарности, консолидированной мощью мертвящего, противотворческого Порядка. Этот Порядок всё низводит к своему ранжиру, подчиняет простому стандарту, загоняет в униформу, уравнивает с серостью и безликостью. И это – вопреки тому, что каждая живая индивидуальность отнюдь не сера. А тем более человеческая! Но главное для Антижизни – самого человека уловить и загнать, заманить и втиснуть в оковы унификации и рутины под лозунгом: для пользы и счастья всех... Отсюда понятно, что Антижизнь не может не быть убийцею самого духа творческого экспериментирования.

Что же мы выберем? Рискующее и берущее на себя ответственность экспериментирование? Или протivotворческий порядок? Открытость или предопределённость?

Как и в других сферах нашего общества, сталинизм по сей день сохранился в педагогике. Здесь донныне удерживаются, донныне не одолеваются временем крупные бастионы страшной бюрократической системы авторитаризма. Этот бастион и его героев можно было бы принять за карикатуру, за фантазмагорию, если бы эти тени прошлого не [только] пытались сохраниться в подновлённых масках, но повести контрнаступление на нас, на перестройку...

Сталинистская педагогика – это проявление и осуществление сталинизма, его духа и сути в той сфере, где человеческая жизнь особенно ранима и где порча особенно губительна, особенно трудно излечима, для него вообще характерно, что он не просто реставрирует какие-то черты минувших социальных формаций, о чём у нас часто ныне пишут, но по сути своей посягает и покушается на самые глубинные основания и ценностные истоки человеческой личности. На это не могла, не умела, не дерзала посягать ни одна из прошлых формаций. И именно это делает сталинизм, как авторитаризм, посягающий на самое сокровенное: пытающийся подавить в человеке душу и парализовать совесть чем-то более страшным, чем любая тривиальная «внешняя» реакционность.

Пора чётко осознать серьёзность угрозы: сталинистская педагогическая «инженерия» не просто плоха, скучна, анахронична и т. п., она направлена на заглушение, искоренение и подмену в становящемся человеке его душевно-духовного мира безличностными механизмами. Угроза – в аравидзации (вспомним «Покаяние» Т. Абуладзе), манкуртизации («И дольше века длится день» Ч. Айтматова) человека, в растлении его души цинично-мафиозным созданием и нигилизмом. Чтобы не наделать печальных ошибок, примем во внимание, что свободное от авторитаризма (над людьми) экспериментирование – без всяких кавычек – может быть весьма различным, на разных уровнях. Смешивать их недопустимо. Разберёмся в них.

Уровень первый. Слово «эксперимент» в обычном, широко принятом употреблении обозначает то, что делается в естествен-

ной науке и технике в процессах овладения объектами. Предполагается, что это не затрагивает самого человека, но касается всего того в природе и отчасти даже в обществе, с чем допустимо обращаться как со всего лишь «безгласным» объектом. До известной степени и до поры до времени действительно допустимо расширять сферу контроля благодаря знаниям и их техническим воплощениям («Знание – сила»), делаться всё «сильнее»... «Испытатели природы», однако, незаметно превратились во властных господ. Так возник и неимоверно обострился экологический кризис – кризис нашего одностороннего человеческого распорядительства в окружающем нас мире. И всё же объекты, или – чуть поостроже – объекты-вещи, никогда не исчерпывают собою реальность. Только условно можно выделить в реальности уровень объектов, с которыми мы вольны обращаться как со средствами.

Особенности этого уровня таковы. Во-первых, между экспериментатором и реальностью экспериментирования – граница, и она остаётся ненарушаемой: здесь – субъект, там – объект. Проверяемые гипотезы, воспроизведения, испытываемые конструкции, техносистемы – всё касается чего-то другого, внечеловеческого. (А если и чего-то в нас, то только в меру уподобляемости чисто объектным явлениям.) Следовательно, у экспериментатора (или группы) – монополия в целях.

Во-вторых, всё подчиняется целесообразности, эффективности и т. п., других, надцелевых критериев, более высоких, ценностных, здесь почти не берут в расчёт (разве только на внешнее запрещение), не принимают как содержательный мотив, определяющий изнутри сами цели, их выбор.

В-третьих, результат экспериментирования здесь лишь расширяет и усложняет систему средств, вооружающих человека и человечество, но вовсе не совершенствует ценностно-смысловых содержаний, если кто-то был безразличен к испытываемой реальности, то, успешно завершив эксперимент, может остаться безразличным к успеху.

Суждение об успехе или неуспехе экспериментирования правомочен выносить сам экспериментатор, а вовсе не чиновник-инспектор, стоящий над ним. В этом смысле экспериментатор и здесь – личность, а не безликая функция.

По своей сути экспериментирование с объектами принадлежит человеческому развитию, оно проникнуто духом искания и творчества, хотя и в низших их проявлениях. Оно не имеет ничего внутренне общего с авторитарными «опытами» над людьми и принципиально инородно им. Однако чисто поверхностно, внешне оно поддается аналогии с ним по признаку – ставит себя НАД реальностью... Всё дело в том, какова реальность! Что касается педагогики, то в ней не может быть места объектному экспериментированию, ибо в ней – сугубо человеческая реальность.

Уровень второй. Надо защитить и спасти личности людей, а особенно детей от обращения с ними как с объектами-вещами. Где унижены книги, там не может свободно дышать человек. Где нравственный смысл и красота низведены до полезных инструментов или служебных средств, до «оформления» и «оснащения», там не может быть уважения к личностному началу в людях. Особенно же – в становящихся. Произведения культуры – нравственной, художественной, познавательной, общительской – отнюдь не объекты-вещи! Напротив, они радикально выше вещей. Они имеют принципиально иной способ существования во времени и пространстве. Каждое произведение угасает в тот час, когда его перестают поддерживать и раскрывать. Тогда остаются только следы, по которым надо вновь восстановить его жизнь, ритм... В этом смысле каждое произведение культуры есть драма, которая живёт только тогда, когда её деятельно исполняют-играют. Более того, в чём-то дочитывают до своей собственной жизни, достраивают его конструкцию до самих себя – и только тогда понимают.

Значит, совокупность произведений культуры – это не готовая питательная среда, которую новое поколение автоматически может впитывать в себя и – становиться вос-питанным, насыщенным извне, нет! Акт понимания – это всегда встречный труд души. И каждый раз он приносит своеобразный плод. В виде таких результатов восстановления только и существует произведение само по себе. Иначе говоря, оно существует многократно, вариантно, а не как мёртво тождественное себе. И в этом смысле произведение культуры всегда экспериментально, несмотря на то, что мы так плохо умеем считаться с этой его неунифицируемостью, хуже же всего именно в школе, в преподавании.

Экспериментирование с произведениями культуры отличается тем, что здесь вовсе нет границы, разделяющей жизнь экспериментатора и жизнь произведений: они переплетены друг с другом. Нет и не может быть монополии на цели. Экспериментатор встречается через произведение с ценностной системой автора, вступает в диалог жизненных смыслов. В каждом произведении – книге, картине, музыке – отложился опыт исканий обретений, который может перелиться в опыт нынешних воспитанников. Сколько трагедий может быть предотвращено, если опыт истории не останется напрасным для молодёжи сегодня, если многим удастся через произведения, через их вбирание в свои судьбы как бы ещё и еще раз успешно «примерить» свои возможные поступки, прежде чем «отрезать»!

В этом экспериментировании не должно быть чьего-то притязания на превосходство, на гарантированную изначальную правоту. Понимание есть встреча, есть взаимный справедливый суд, где все равно обладают презумпцией невиновности: критически судя о других – персонажах произведений, мы и самих себя выносим на их суд. И важнее всего уроки встречи, при всей её незапрограммированности. Так максимально широко реализуется открытость наших жизней, подвергается испытанию мера этой открытости. Изменить же саму эту меру может помочь только экспериментирование собственно субъектное.

Уровень третий. Чтобы каждый формирующийся человек состоялся в своём призвании, кардинально важно с первых шагов его воспитания предоставлять ему самоопределиться. Но как же может ребёнок самоопределяться, если ему ни в семье, ни в школе, ни на улице никто не даёт возможности спокойно, сдержанно, без пристрастного заманивания и соблазнения посулами, без угроз и давления сделать выбор? Естественно, выбор возможен только там, где предоставлены разные пути, способы, стили, где есть вариантность. Где допустимо поступать как-то иначе, неожиданным, непохожим образом, вовсе не превращаясь в глазах родителей, учителей и уличной компании в «чужака», «урода». Всё кругом максимально однозначно, усреднённо, предписано, всё зарегулировано. И именно потому, что ребёнку с малолетства не дают разных добрых, разных конструктивных

возможностей, среди которых можно вполне свободно выбрать, он бунтует, самоутверждается в своеволии и тем самым выбирает недобрую, деструктивную, нередко даже деградационную возможность. У нас добро и конструктивность лишены многоликости, многокрасочности спектра, полнозвучия хора, они у нас серо-тусклые, а поэтому и непритягательные.

Если бы каждый рождался сразу же «готовым» самим собой, с внутренне сформированной «сущностью», характером, обликом! Так нет же – каждый появляется на свет лишь в качестве возможного: всё существенное впереди, требует выбора, испытания, длительного пути подъёмов и спадов, исканий и обретений. Становящийся человек должен ещё найти самогó себя. Изначально в нём таятся гигантские, не востимые ни в какую самую богатую событиями «биографию», скрытые душевные потенции и духовные дарования, с «зёрнами» достоинств и «искорками» талантов. Кем только он не мог бы быть?! Да почти всем! И мог бы жить очень и очень по-разному. А извне ему предлагают – узкую накатанную колею: катись и не сворачивай!

...И пытаются навязать и силой «требований», и подкупом «приманок», кнутом и пряником нечто несоизмеримо более бедное. Пытаются затиснуть великое и широкое в малое и тесное. И, конечно, сталкиваются с протестом, нередко крайним, уродливым по форме...

Выход из этого противоречия – один: сделать педагогику экспериментирующей, т. е. такой, которая предлагала бы равно доступные посильные варианты, предоставляла бы свободу выбирать. Так, чтобы каждый воспитанник мог бы себя испытать, испробовать, выявить и актуализировать, хотя бы некоторые из спящих своих талантов-дарований, обрекаемых обычно на почти полное захирение и подавление. А главное и решающее – разбудить и укрепить в нём его внутреннюю совестную инстанцию, предоставляя ей всё более широкую сферу действий и нисколько не пытаясь заменить её извне диктуемыми суждениями или карами, наградами или готовыми, якобы неизбежными, однозначными последствиями, «исходами». На деле всякая достаточно сложная задача имеет разные решения, а тем более задача духовная.

Чтобы дать воспитаннику раскрыть свои скрытые возмож-

ности, свои таланты, чтобы он смог себя свободно испытать и выбрать, – вот для этого и нужно педагогическое экспериментирование. Но, разумеется, в нём непосредственным субъектом является сам становящийся человек. Следовательно, это – самоэкспериментирование, испробование и выработка самого себя в самовоспитании. Дело воспитателя – создать, задать и поддерживать творческую атмосферу. Творческую прежде всего к великим сокровищницам культуры всех эпох, к тому наследию традиций, из полифонической драмы надо каждому себя вырастить. Ибо по-настоящему унаследовать можно только не догматически, а со-творчески, возрождая и достраивая, дочитывая каждый смысл до своей собственной души, до своей жизни и судьбы. Изнутри такой атмосферы рождается также и уникально небывалое. Оригинальность таких новшеств уже не негативная; никто не озабочен утверждением себя и своего преимущества («первенства», превосходства – индивидуального или группового), но гармонизацией со всем былым, «старым», традиционным. Оригинальность истинно творческая не хищна, щедра и дарительна. Тогда-то она и питает душевно-духовное совершенствование.

Педагогическое экспериментирование есть самое тонкое, но и самое влиятельное, самое ненавязчиво мощное «средство», способное позвать и увлечь новое поколение по самому крутому пути совершенствования. В нём предполагается: искусство сопричастно относиться, а не игнорировать и не пытаться «подавить» кризисы развития детей и юношей; искусство делиться методами работы над собой, навыками практической психологии и практической философии, преодолению своих несовершенств и недостойнств; искусство глубинного общения по критериям безусловных ценностей.

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, содержащие 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 вероуверительно-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 своецен-

тризм, – 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 абсолютно-го хронотопа, с абсолютным адресатом и поэтому лишь и с абсолютным онтологическим и аксиологическим смыслом поступка-

отношения. Всё кажется нам, что мы достаточно богаты условностями, 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, другодоминантности.

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 «выработки 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, ролевиками, персонажами нашей условной исторической драмы, где ни один акт не совершается вполне всерьёз – перед лицом абсолютной аксиологической перспективы и абсолютного мерилла неисчерпаемой объективной диалектики Вселенной.

Но философия призвана вывести человека из всех этих условностей в безусловную обязательность глубинного обще-

ния, 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 институционализации...

Есть только один выход: чётко отличая работу над собой от произведенческой, 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 некоей выгоде.

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 сведоминантен, 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 вызывает 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.

[ВЫСТУПЛЕНИЕ НА «КРУГЛОМ СТОЛЕ» «ПЕРЕСТРОЙКА И ПРАВСТВЕННОСТЬ»]

На всех на нас лежит печать предшествующего периода нашей истории – печать деформированности, и было бы очень несамокритично и наивно полагать, будто мы в состоянии мыслить и действовать сегодня, просто-напросто отвернувшись от всего того, от чего нам не хотелось бы зависеть, хотя бы и негативно. Умонастроение, взращённое на протесте против внешних форм авторитарности, против её внеличностных, институциональных проявлений, вполне может вовсе и не выводить самого протестующего за горизонт именно авторитарного сознания. Протест может быть всего лишь негативной формой выражения этого же самого сознания и обладающего им типа человека, который сохраняет и даже усиливает таким способом свою прежнюю деформированность.

Убеждён, что в нынешней социальной ситуации философско-этическое размышление, глубоко уязвлённое ею, встревоженно-озабоченное – предельно насущно. Однако, увы, рассчитывать на приятие – именно приоритетное приятие – духовно-нравственных проблем довольно трудно. Ещё не изжито карикатурное представление, согласно которому этические проблемы такого уровня «уводят», «отрывают», «отвлекают» от гораздо более «реальных» практически-социальных задач: хозяйственно-экономических, правовых, политически-демократических. Однако в действительности не только решение, а даже и сколь-нибудь радикальное принятие серьёзной, адекватной постановки названных задач требует высокой культуры критериев. Но такая культура критериев возможна как воспитанная не только и не столько узко-методологически, сколько мировоззренчески и аксиологически, духовно, нравственно. В свете этого этика, причём именно не специализированная, сводимая к некоторой ветви, отходящей в сторону от собственно философского «ствола», а больша́я, совпадающая с центральным ядром философской проблематики, нравственная философия – вот что поистине практично и, как ничто другое, насущно! Ибо лишь вырастивший себя из абсолютных высших ценностей и самоопределившийся в них,

обретший себя через них субъект способен разобраться в так называемых практически-реальных задачах и загадках текущей истории общества нынешнего момента её и находить им истинно творческие решения.

Возьмём трудности перестроечных процессов. Можно с уверенностью сказать, что эти процессы не пойдут серьёзно вперёд без углубления их до переустройства субъектом своего душевного и духовного мира, до восстановления его внутренней иерархичности. Справляться с задачами ситуативно-социальными и историческими сможет только такой человек, в котором не обрушены внутренние вертикали и который именно поэтому способен к любой сколь угодно сложной или притязающей поглотить его в себе ситуации относиться с позиций над-ситуативных, а благодаря этому – собственно творчески. Что же даёт ему силы воздвигаться над любой ситуацией? Отнюдь не субъективная самоуверенность, не одностороннее притязание быть «хозяином-распорядителем», а тонкая полифоническая культура ценностных критериев – безусловных ценностных смыслов Истины, Добра, Красоты и Общительности. Но такая культура и такие смыслы должны найти адекватное, вертикально построенное пространство-время, где они смогли бы «поселиться», быть принятыми внутрь субъектного мира человека. Чтобы встречаться с многоуровневым миром, человек сам должен быть многоуровнев, иерархичен, иметь внутри себя ценностные вертикали, вокруг которых строится и организуется всё его субъектное бытие. Нравственный мир превращается в фикцию, в пустые пожелания и притязания, в звонкие фразы, если этот мир не имеет для себя сугубо личностного пространства-времени – хронотопа, внутри которого человек обрёл себя, самоопределился, вполне принял на себя ответственность перед своей совестной инстанцией. Совестьная инстанция может действительно – не задним числом, а загодя – определять, регулировать, управлять всею жизнью человека, если ей предоставлено место над духовным миром. Культурная жизнь может быть только личностно-субъектной, только чьей-то, а отнюдь не безличной, бессубъектной. Но в субъектном мире она может поселиться и быть подлинно самой собой, когда в человеке душевный и духовный мир воздвигнуты вертикально, иерархиче-

ски над его психосоматическим и социально-ролевым, т. е. цивилизационным ярусом бытия. Культура либо входит в душу и дух человека как личности, либо из неё самой оказывается вынута душа и дух, и от неё остаются лишь внешние аксессуары, признаки «образованности и эрудированности», функции и роли... Лишь когда душа руководит индивидуальностью, а душой – дух, тогда находится время и пространство и для высшего – реально высшего! – начала совести. И весь личностный мир обретает возможность быть миром нравственным.

Как же «построен» субъектный мир большинства из нас? Он не «построен», а в существенной степени порушен, де-структурирован и почти лишён вертикальной организации. Духовный мир «обвалился», а за ним и душевный – вниз, в психосоматическую индивидуальность. Кажется даже, будто личность – это непосредственная индивидуальность плюс социальные роли в их совокупности... «Обломки» духовности и душевности погружены в нижний ярус и выступают как его достояния. Поэтому совестное руководство лишено адекватного места и времени своего приложения – от работы совестной инстанции остаются лишь «угрызения» едва слышимого её голоса.

Мы видим, как человек, годами и десятилетиями привыкший быть сдавленным и деформированным, с попраным личностным и совестным началом и достоинством, человек, свыкшийся с тем, что он был лишён собственного хронотопа жизни в ответственных поступках, – обретая скорее даже не свободу, а могущие способствовать ей демократические вольности (ибо внутреннюю свободу можно обрести только самому, изнутри своего бытия, но не получить извне!) – этот человек с печатью рабского сознания пытается расправиться, развернуться, утвердиться. И что же? Какая энергия движет им? Созидательная ли? Увы, не личностное самостояние, проникнутое совестно-ответственным чувством меры, сдержанности, размеренности и чуткой отзывчивости на творчески-гармонические ритмы бытия вне себя – нет! Просыпается и заявляет о себе часто почти начисто лишённое чувства меры и гармонии, бунтующее, самоутвержденческое псевдо-я, в котором духовно-культурное самостояние подменено грубо-вещной, объектной активностью, во многом разрушительной и нега-

тивистской. При этом самоутвержденчество облекается в различные групповые и коллективно-социализованные формы – формы этнически национального или кланового эгоизма, исключительности, противостояния другим, «чужакам», не допущенным быть чем-либо бóльшим, нежели фон и объект, посторонний, мешающий материал, который якобы допустимо именно как вещное, бессубъектное бытие отбросить, лишить места и времени, подавить насилем...

Перед лицом этой ситуации философско-этическое размышление ответственно вдвойне и втройне. Оно не имеет права апологетически отнестись к проявлениям нигилистическим, ценностно опустошённым, к тому лже-само-стоянию, которое вместо самоопределятельности пустилось по дорогам самоутвержденчества – индивидуального, группового, коллективного и прочего. Человек не может самоопределиться, всего лишь превращая грубые способы объектного воздействия, которые применялись к нему извне, – в способы своего активного воздействия вовне, в способы утверждения себя и «своих» – в противовес «чужим». Только преодолевая или трансцендируя всякую границу, отделяющую «своё», «своих» – от «чужих», только отказываясь от всякой исключительности и всякого своемерия, своецентризма, включая и любой групповой, от всякого самоутвержденчества, человек впервые обретает безграничное смысловое пространство для самоопределятельности – диалектику беспредельности, её неисчерпаемое абсолютно-ценностное богатство.

Однако первейшая задача, без решения которой индивид остаётся слеп и глух к этому смысловому пространству, заключается в том, чтобы индивиду обрести внутри самого себя ту инстанцию, которая подлинно достойна и способна к осуществлению самоопределения – подлинно свободного, открыто-творческого, духовного. Далекое не без труда, порой весьма мучительного и трудного самоопределения, человек может обрести в себе такую внутреннюю инстанцию. Поэтому нет ничего печальнее, когда полагают, будто предоставленность индивида самому себе – это и есть достигнутый идеал. На деле же именно после того, как человек оказывается предоставленным самому себе, как раз и разверзаются глубокие, как метафизическая пропасть, альтерна-

тивы... Именно после этого человек может и должен сделать главный и решающий выбор. И что толку от внешней предоставленности его самому себе, если в нём не только спит беспробудным сном его подлинное, сокровенное и совестливое я, – инстанция, достойная самоопределиться! – но он даже и не догадывается об этом. И о том, что он всё ещё продолжает принимать и идентифицировать себя ложно: себя – со своим гедонистическим, потребностно детерминированным, бездуховным псевдо-я?!

Общество должно послужить человеку – но не подменившему себя своим псевдо-я и пленённому страстями своецентричными и мятежными, а человеку совершенствующемуся. Обществу надо быть таким, чтобы оно помогало человеку пройти все ступени, весь сложнейший путь самообретения. В этом – великая задача и этики, и педагогики. Человек душевно-духовный всегда пребывает в искании, в ненасытимой жажде ещё большей правды, всегда в пути: путничество его незаверσιμο. Однако перед человеком всегда остаётся опасность «застрять» в состоянии своей неподлинности, подменённости себя хотя бы отчасти своим псевдо-я. Хуже того, у него есть опасность возомнить, будто он уже сделал полностью весь свой выбор, тогда как на деле он даже и не начинал по-настоящему выбирать и не ведаёт в себе того дремлющего начала, которое выбрать было бы способно.

Этика должна прекратить безадресные призывы к нравственно бесчувственному псевдо-я. Этика должна стать предлагающей школу пробуждения и самообретения – школу практической работы над собой для каждого. Но худо, когда теоретики морали преподносят всем ценностные нормы, уподобляя их детерминациям, налагаемым на субъекта извне, или принадлежащим хозяйственно-экономической сфере, политике и праву, т. е. цивилизационному ярусу человеческого бытия. Суть этического содержания – в том, что оно принадлежит вовсе не цивилизации, но принципиально более высокой действительности – культуре: душевной и духовной культуре, наконец, может быть, даже и глубинно-общительскому началу в субъектном мире – его небезадресной совести. А это – такие ярусы, к которым детерминации объектного, хотя бы и социально-объектного плана отнюдь не применимы. Фатализаторская манера предъявлять требования к личности – от

имени и по поручению морального порядка! – всё это не изжитые элементы наследия субстанциалистского мировоззрения, хорошо служившего авторитарному манипулированию людьми. Этика душевно-духовная, личностная никогда не должна унижать человека до уровня объекта воздействия – объекта якобы детерминированного. Нравственные и особенно безусловно-ценностные смыслы по своей собственной природе абсолютно ненавязчивы. Они не обнаруживают даже своего существования до тех пор, пока подлинно свободная, жаждущая их личностная воля не пожелает их открыть для себя и встретить.

Но даже поставить проблемы этических смыслов верно нельзя, если не выйти за рамки субъект-объектной парадигмы и если не обратиться вместо неё к снимающей в себе субъект-объектное отношение парадигме междусубъектности, к гармонически-полифонической логике. К сожалению, нередко полифонизм смешивают с диалогизмом. Однако диалог возможен даже и на уровне до-культурном – цивилизационном. Возможен и диалог между отнюдь не сопричастными друг другу субъектами или социумами: холодный, «атомистический» диалог. Но возможен и диалог сопричастный, подлинно полифонический, основанный на доверчивом признании бесконечно глубокого родства между людьми по укоренённости в бытии и столь же бесконечно насыщенного смыслом единения в их свободно-творческих устремлённостях, в их посвящённости своему призванию, которое для каждого имеет свой уникальный, именно для него предназначенный облик – как личностное призвание. Этика должна научиться свято чтить нравственную свободу, беречь и охранять её там, где она уже обретена, а главное – помогать обретать её всем, кто к ней ещё не пробудился. Но программа духовного пробуждения и самоочищения личностного мира от всех подмен не может быть вырабатываема иначе, как при тесном союзе между этикой и культурой глубинного общения.

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? Совсем 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 присущие 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 осмотрительное. 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 неплодотворно 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 сверхкатегорию 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 осмотрительно-критической рефлексии, которая предохранила 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 неперменном 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 неприступную 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 сю-

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.

жетах локальных, преходящих, заведомо ограниченных и на-верняка вписывающихся в какую-то объемлющую их действительность (например, сфера стоимостных связей). Если всерьёз размышлять 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 сугубо 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 распределчиваемости*.

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 сугубо объективно – на процессы распределчивания. 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 сту-

пени 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 непреходимым *предел* доступности объективного содержания для распремечивания. Это значит, что для культурной эпохи, для общества, социальной группы и для индивида всегда существует исторически определённый *порог распремечиваемости*, 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 распремечиваются 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 ней 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 про-

сто разворота деятельности в ином специальном направлении, но принципиально иного уровня её совершенства.

Концепция порогов распредемчиваемости 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 самогó 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 распредемчиваемости, 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 принятие 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

¹ Зинченко В. П. Искусственный интеллект и парадоксы психологии // Природа. 1986. № 2. С. 68.

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 многоуровневые и, без редукционистского насилия над ними, не поддаются укладыванию их в какую бы то ни было органическую 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 обретаена. 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 конкре-

тизацией потребностей, а последние – выражением «нужды». Этим накладывается кардинальное ограничение на способность субъекта распределчивать 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» потребности 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 проясняться 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 максимального 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 беспроблемности и гарантированности некоторого Миропорядка, притягивающего к себе 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 деятельности, 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, печаль-

на подмена самокритичного *искания* неким антропоморфным или социоморфным образом абсолютного, исключаящим 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 – замыканием 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 восхождением, 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 редукционизм*: 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 чело-

¹ См.: Давыдов В. В. Проблемы развивающего обучения. М., 1986. С. 26.

века, 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 *факте* 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 распремечиванию 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 перечеркивать 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, глубоко 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 фило-

софской 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 незавершимое 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, низведённому 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, неантропоцентристский, исключаящий *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 типологически 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 своеактивность; 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 искушённой 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 искусствен-

ными 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 бо́льшая: по всем возможным ярусам, включая аксиологический. Невозможное монологически – возможно полифонически.

В моих работах 60-х годов упор делался именно на *самоизменение* 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 овещнённости, 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 овещнённой рассудительности? Наверное, так: всякую направленную на самопреобразование дея-

тельность 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. *Собственно 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 судиёю* 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 мире, 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 подивиться 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 накапливавшуюся, многослойную, в гигантских масшта-

бах тиражированную *реальную нечистоту*? Разве уместно было бы с моей стороны обелять и выставлять в идеологизированно-«чистеньких» формах всё то, что на самом деле поистине *нечисто*, ибо служит и потекает, 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 пандейательностная, «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 – полифоническо-творческая, которая на место мятежного ниспровергательства ценностно-смысловых измерений космогенеза ставит сопричастность 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 – полифонирует.

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 все-

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).

жизненной, 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 ущербу 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: путём *снятия самой логики снятия* – к логике *глубинного* общения, между субъектностью со-причастности, полифонирования⁸⁾.

КОРНИ И ПЛОДЫ. РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ИСТОКАХ И УСЛОВИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЛОДОТВОРНОСТИ

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 позволительно возвести в самоцель (и развитие в самоцель), безотносительно к высшей, безусловной мере – нашему назначению во вселенной.

Так мы сделали почти синонимами орудия и оружие.

Любое знание мы 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 оружие 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, то есть гигантское разбухание вооружающих нас сил, мы горделиво возвели в наше лучшее достижение и в похвалу самим себе. 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 ценностным измерениям Универсума. Почти никто не замечает и не признаёт громко, что «движение

вперёд и вперёд» вовсе не есть восхождение, но есть лишь полная мнимыми успехами измена восхождению. И что это прогрессирующее лишь выражает наше общее бессилие преодолеть себя и свою инерцию. Наш прогресс воплощает в себе наше упорство в преодолении самих себя, нашу несамокритичность и приверженность своим собственным мерилам – *своемерие*. Будучи закоренелыми своемерами, мы остаёмся слепы и глухи к высшим и 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 экологический кризис. Увы, обычно он 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 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.

Итак, 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 самих себя и побеждать их там, но отнюдь не побеждать самих себя как виновников этих труд-

ностей. 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 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, состояние 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. Мы сожгли более трети всего органического вещества планеты, подвергли ужасающему загрязнению воду и воздух, превратили всё быстрее и быстрее поверхность многострадальной земли в пустыню, но из-за этого мы пугаемся только за себя. Мы разучились страху *за других*, страху с доминантностью на вне нас сущую действительность. Мы никак не можем достигнуть 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 призванию во вселенной воинственной борьбой против вселенной, 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 нее: общей вины и вины каждого из нас.

Человечество ныне находится в состоянии экологической неадекватности – неадекватности всей беспредельной 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, пронизывала, проникала и присутствовала бы в каждой клеточке нашего существа. Подлинная мирность

есть не внешняя маска дипломатичной вежливости, но внутреннее устройство души и духа, достойные 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 бескорыстной открытости внечеловеческому бытию и *его проблемам* – без тени безразличия и своемерия. Мирность включает в себя нечто гораздо большее, чем невраждебность, – 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 начало 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. Предаваясь самоутвержденчеству, мы тем самым как бы похищаем себя из сущностной взаимности и сопричастности, предаём её и разрушаем её. Именно самоутвержденчество вносит в гармонически здоровое тело вселенского организма раковую опухоль доминантности на своём, на своей корысти, болезнь самовозвеличивания, исключительности, милитарности и нигилизма. Но заметим, что даже самая агрессивность и воинственность вырастает, как из первичного семени, из 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 и своего призвания в нём, человек-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 человек-самоутвержденец подчиняет одному единственному вопросу: «Что мне это даст? Какую мне это принесет пользу?» Так из защиты своей собственной пользы и корысти постепенно вырастает также и самая безмерная и ни перед чем не останавливающаяся хищничество. И вреднее 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 гораздо 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 тому подобное. Более того, говорят, что в этом-де и состоит диалектичность мира! Нет! Отнюдь не в этом заключается подлинная, многоферная диалектичность Универсума. Противоборство и антагонизм принадлежат лишь 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 реальность 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 же предназначение человека в Универсуме?

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 поддаются воздействию мощного течения или как сложившемуся порядку вещей в окружающем мире. Его возможно только обрести в процессе искания человеком самого себя, только через творческое самоопределение самопосвящение, через самоустремлённую и искренне инициативную, независимую 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 объективной диалектики Универсума.

Итак, 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 самовоспроизводящим продолжающим себя как вид, но дать нечто принципиально иное, лучшее и большее – что не вырастает естественно стихийным способом, но что возможно только нравственно выработать, произвести, создать. Это плодотворность культурная, душевная и духовная, воздвигающая или надстраиваемая над всеми данностями естественно-природного бытия. Именно культуросозидательная и душевно-духовная плодотворность и могла бы позволить нам быть больше дающими в Универсуме, нежели берущими. Тогда бы мы смогли быть *работниками космогенеза*, и наше влияние на менее совершенные существа вокруг нас было бы эволюционно адекватным, отвечающим не корыстному своему мерии 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? Все наши отношения к природе, к внечеловеческой действительности проникнуты давни-

ми, 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 логику кто – кого, своё корыстное мерило.

Отказавшись когда-то выбрать путь истинно 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 мерилла. Все мы в той или иной степени поражены этой глубоко проникшей в нас болезнью. Нам даже нравится повторять старинный девиз своемерия: человек – мерило всем вещам. В современной редакции он звучит ещё хуже: мерило всем искусствам и наукам! Даже ценности культуры мы пытаемся лишить объективно критического голоса, пробуждающего нашу совесть, и подчинить коллективному 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 наша 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 ис-

тинный памятник нашей решимости превратить природу в своё органическое тело?!

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 – 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. Мы ещё и убажваем 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 мериллом-критерием, ни перед чем не остановится в своих притязаниях! На место понятия оригинальности в смысле нашей верности первичному оригиналу-источку 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 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 всю, то есть и на внечеловеческую действительность, на беспредельную объективную диалектику Универсума, которой оно посвящено и служит. Похищенное творчество, напротив, ориентировано на своё, оно подчинено самоутверждению и самореализации, своемерию и своецентризму, оно превращено в оружие, оно ценностно опустошено. Со-творчество одухотворяет, делает совесть более зрячей, слышащей, вмещающей: всё во всём. Похищенное же творчество заслоняет и вытесняет в человеке его вмещающий 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 мнимые плоды. 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. Нам предстоит ещё много-много потрудиться, чтобы исправить то, что мы наделали на нашей бедной планете за время произвольного хозяйничания на ней. Увы! Портить 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, то есть 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 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 созидается лишь таким делом, которое имеет надлежащие корни, и он рождается на свет как дитя двух родителей: нашей свободно избирающей и свободно-со-творческой воли и питающего его дарования, укоренённого 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 таких 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 каждый час так, как если бы он был последним поступком. Собирать воедино, вместе 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 – 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, 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 их заранее на разрешимые и неразрешимые аспекты, – только тогда мы избавимся от плена инерции и рутины, привычек и стереотипов. Только тогда мы сможем жить правдой поступка, нисколько 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 прилипнуть 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 восприятию загадок Универсума – таков выход! Выход к гармоничной мирности и мерности, совершенной немилитарности и ценностно ответственной верности всем проблемам Универсума. Более того: 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 на половину, на четверть... Мы существуем как бы *на́черно*, 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-черновиков 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 *другодоминантности*¹. Тогда мы сможем преодолеть в себе нашу половинчатость и ущербность и обретём самопосвящённость всем безусловно ценностным смыслам совершенствования и восхождения, ведущего в незавершимую перспективу, к преодолению относительного и торжеству непреходящей правды Диалектики.

¹ Удачно выражающий идею А. А. Ухтомского термин «другодоминантность» предложен В. И. Авдеевым.

Из всего сказанного вытекает необходимость-правда, выявляемая лишь при свободно-добровольном её приятии, в том, чтобы ближайшие к ситуациям, окружающим человеческую индивидуальность повсюду в обществе, культурные нормы 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 действительно присутствию и неотступному совестному контролю, совестному суду, творимому изнутри личностного мира. Иначе говоря, объективно сушая, но никогда не данная явно 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 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 совершенствования всех через посредство озабоченности о совершенствовании каждого.

ЦЕННОСТИ – БОЛЬШЕ, ЧЕМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Если человек есть действительно человек, а не социальное животное, тогда неизбежен вопрос не просто об источнике норм, о чём говорила В. Г. Федотова, но и об итогах, а именно о том, как он может соизмерять себя с итогами, т. е. речь идёт о возможностях творческого процесса жизни. Жизнь без творчества, жизнь, теряющая творческие возможности детства, это не жизнь. В структурном подходе к вопросу о нормах, предложенном в докладе, не предусмотрены смысловые пространства, возможности для творческого отношения человека к себе, к миру, какое-то искание и нахождение, какой-то критерий, в ориентации на который человек может в себе что-то преодолевать и строить. Я не увидел в докладе того, что мне представляется уместным называть ценностью. Понятая как объективно сущая ценность никак не есть продукт оценивания. Когда я выбираю, во имя чего-то выбираю, и думаю, что это выбираемое затем выразимо на языке норм. Ведь даже двигаться по улице можно со смыслом или без смысла. А если абстрагироваться от смысла частных, мелочей, то вся жизнь бессмысленна. Она – нетворческое псевдобытие. Какая же это культура, если она служит подмене подлинного человека его псевдобытием? Я сбился на проповедь, прошу меня извинить, но тут я не могу молчать. Давайте вспомним, для чего мы всё это делаем. Это «для чего» пусть будет присутствовать в каждой мелочи. Если мы будем об этом забывать, то наломаем дров. Давайте как-то переструктурируем наш инструментарий, эти наборы понятий, чтобы они были не безразличны к смысловой стороне дела и объективно абсолютным ценностям, чтобы они отвечали на вопросы об истоках, о смысле, о гуманистической и аксиологической адекватности культурных норм, чтобы было ясно, человек это или не человек, личность или оруэловский герой, чевенгурец и т. п.

С. Я. Матвеева. Культурологи не могут не дифференцировать культуру.

Г. С. Батищев. Вы меня не совсем верно слышите. Я за типологию, но и за то, чтобы идти дальше. От сравнения лишь с природой мы ничего не получим. Надо дойти до того, что объёмлет и природу и культуру.

С. Я. Матвеева. Нам нужно рассмотреть внутреннее содержание культуры. Поэтому мы должны выделить здесь различные элементы.

Г. С. Батищев. Но поскольку у нас гласность, пусть звучит и нечто, противостоящее тому, что в моих представлениях выглядит как релятивистское и нигилистическое. Я за типологический подход, но за такие типологические единицы, которые не предписываются заранее, так как люди очень и очень разные. И внутри себя человек гетерогенен. Внутри его мира есть разные полюсы, разные возможности, разные полюсы души. Часто человек проживает целую жизнь на каком-то одном мотиве, и порой только на смертном одре обнаруживается, что он мог быть иным. Нужно пойти с помощью разработанного концептуального аппарата навстречу этой гетерогенности, не унифицировать людей внутри человеческого субъективного мира. Саму полифоничность нашего видения сделать адекватной, многоуровневой. Предусмотреть уровни, которые не открыты, которые ещё можно открыть в человеке позднее, а не предписывать все уровни заранее.

Для меня важен не просто генезис норм. Меня интересуют итоги и истоки их. Когда забываем о том и другом, мы как слепые кроты. Роем неизвестно что и в каком направлении. Предлагаю взвесить всё, что касается норм, на весах ценностно безразличного анализа. Если кто-то называет ценность продуктом оценивающей деятельности, то позвольте мне называть это ценимостью или чтимостями, потому что для меня ценность это то объективное, на основании встречи с чем я могу взвесить своё бытие и свои акты оценивания: отвечают они ценности или нет, достойны или нет, восходящий это процесс или нисходящий. Это, конечно, при том условии, что в универсуме есть и какая-то вертикальная размерность выше – ниже. А если нет, то куда хочу, туда иду, могу деградировать и называть это верхом совершенства. Человеку нравится упиваться алкоголем, и он говорит, что для него это ценность. На самом же деле ценность это то, что может быть превращено в объективный критерий, для того чтобы вынести на суд всё человеческое, включая и общечеловеческие нормы, это то, что больше, чем человеческое. Исследователь, конечно, имеет право абстрагироваться от ценностей и предложить ценностно

нейтральный анализ культуры, но это не ценности, а продукты моего оценивающего произвола. А это и есть воплощённый релятивизм и даже нигилизм, только теперь уже возведённый в норму. Но нельзя же служить только самим себе. Есть ещё и объективное. И оно скажется где-то, ибо не бесконечно же можно коверкать, губить и душить, насиловать и использовать для себя всю действительность. В конце концов бумеранг вернётся и уничтожит нас. Поэтому главный вопрос о том, как не допустить духовного Чернобыля.

ИСТИНА И ЦЕННОСТИ.

Дух универсальной объективности и дух аксиологического долженствования – объединимы ли они?

С древнейших времён, на заре культуры и философского мировоззрения человек находил в самом себе стремление превозмочь конечность своего бытия – свою ограниченность и локальность, прикреплённость к заставаемым условиям, свою вынужденную «частность» и разрушимость в потоке времени. Это не было просто-напросто выражением до-человеческого, до-культурного и слепого в его инстинктивности порыва к саморасширению, экспансии вовне и самопродлению, т. е. желания быть пространственно больше и пребывать дольше во времени. Это было с самого начала смысловым тяготением выйти за локальные пределы и границы преходящего, не затеряться и не запропасть посреди гигантского многообразия и чудовищной мощи обступающего его со всех сторон иного и инакового бытия, не остаться заточённой в своё здесь-и-теньер и постольку лишь исчезающей и незначимой микродеталью – и выйти к чему-то неисчезающему и непреходящему, значимому везде и всегда, вне зависимости от социально-жизневого контекста, от условностей исторически заданного положения, от всех сетей детерминаций и предписанности окружением, от тождественности самому себе как предуготованному быть не чем иным, кроме как тем, что в себе застаёшь и что втиснуто в пленяющие обстоятельства. Устремление покинуть плен «частности» и приуроченности к месту, моменту и положению, покинуть замкнутое и закрытое, замурованное своей определённой бытие-наряду-с-миром имеет под собой надежду и предвосхищение разомкнутости и всё большей открытости миру во всех его измерениях – надежду на родство и сопричастность своего здесь-и-теперь непреходящему и пронизывающему везде-и-всегда. Человек чувствует себя способным переопределиться и тем самым самоопределиться через не-тождественность «себе» заставаемому – через родство и сопричастность чему-то безусловно и над-ситуативно смыслодательному, универсальному. Ибо человек, не утеравший изначально присущих ему внутренних интуиций самонаблюдения и самосознания, из самого раннего

опыта своего субъективного становления, а может быть, даже и из до-опытных дарований своего становления предугадывает, что подлинная жизнь его отнюдь не может быть сосредоточена внутри границ его непосредственно наличного существования, но простирается сколь угодно далеко – к универсальному бытию – и лишь в нём самом по себе обретает свои собственные начала и концы, обретает смыслы безначальные и бесконечные. Короче говоря, человеку свойственна жажда абсолютного.

Всё бессмысленное требует выхода за границы ситуативности и локальности, за временные пределы. Оправдывающий и ориентирующий, вселяющий надежду и дающий критерий достоинства смысл живёт только в атмосфере безграничной открытости, неприуроченности ни к чему условно-зависимому – привязываемому к доставшемуся человеку семейному, этническому, национальному, классовому, профессиональному положению и кругу доступного взаимодействия. Привязывание исключительно к условиям, релятивизация всегда обесмысливает, ибо прерывает смысловые нити, разрушает пространственно-временные инварианты и продлеваемость, экстраполируемость взаимодействий, гасит возможные аналогичные или созвучные «эхо», нарушает или пресекает узы со-причастного бытия. Релятивизация создаёт смысловую пустоту, обрекает на тщетность всякое серьёзное усилие, всякое жизненаполнение и жизнесозидание, вырывающееся за пределы обречённой суеты и гонки за ситуациями-мгновениями и чуждое скольжению по гедонистической плоскости самоудовлетворённости; релятивизированное бытие – это бытие, лишённое надежды на ненапрасность равно и обретений, и страданий, это – безнадежно самозамкнутое, замурованное в себе самом, отрёкшееся от понятности остальным универсумом и от понимания этого остального универсума, следовательно, также и от своего призвания по отношению к нему как миру бесчисленных других – Вселенной.

С первых же шагов своего исторического восхождения человечество, находившееся ещё на, так сказать, детской ступени своего культурного совершенствования, подобно нашим нынешним детям, обладало также и аналогичным и очень важным преимуществом сравнительно с нами, а именно – нерасчленённым, це-

лостным способом взаимодействия со всей окружающей действительностью. В неискренности и наивности первобытного человека было то драгоценное, что мы в существеннейшей степени утратили, – предустановка относиться к природе на началах взаимного общения, т. е. не снизу вверх, как покорный раб к господину, и не сверху вниз, как восставший раб, сам обратившийся в грозного господина и покровителя, но именно как к дружественной другой и инаковой, самоцельной и самоценной действительности, заслуживающей уважения и почтения, бесконечно превышающего ту пользу, которую из неё можно извлечь для себя в виде средств, сырья, топлива, практически утилитарных удобств и т. п.

Природа изначально представляла как нечто гораздо и даже неизмеримо большее и более чтимое, нежели кладовая полезностей, резервуар возможных добыч и вооружений, условие удачливости, успешности собственных действий, – совсем, напротив, природа свято чтима и благоговейно уважаема, даже любима бывала также и независимо от приносимой ею пользы, поверх пользы и даже вопреки или несмотря на внезапно приносимый ею разрушительный ущерб. Всё дело в том, что природа была чем-то гораздо большим, чем объект-средство, – она была также и совокупностью тех более или менее живых феноменов, тех субъектоподобных явлений, в которых для человека были представлены и интуитивно угадывались абсолютные смысловые начала Универсума. И сама жизнь человеческая была прежде всего диалогом, причём именно практически-судьбическим и онтологическим диалогом с этой чтимой человеком природой, достаточно высокой в своём достоинстве, достаточно богатой в своих возможностях и потенциях, чтобы получаемую от неё утилитарную выгоду и удобства считать всего лишь побочным следствием. Полезные дары природы выступают чем-то таким, что человек может и смеет позволить себе взять у природы, добыть и по-своему употребить для своих нужд, но только потому и позволяет себе он это, что корыстное пользование целиком погружено в контекст богатых, многосторонних, ещё нерасчленимых и в сознании неразъединимых бескорыстно-участливых отношений между ним и природными соседями-спутниками – растительными, животны-

ми, космическими... Подобно Дерсу-Узала¹⁾, такой человек ещё необычайно близок, всем своим существом сопричастен, родственен всем живым существам, даже и самым малосимпатичным и угрожающим его существованию, – он задолго до новейшей экологической этики алармистов искусен принимать всех их как полноправных своих братьев. Равно небесные светила и космические стихии он, естественно, нисколько, не омертвляет, не низводит до аксиологически пустых объектов-вещей, и к нему излишне обращаться с проповедью, чтобы доказать, что у природы есть «свой язык»²⁾. Ибо он, не подвергнутый обработке техно-рационалистически ориентированной педагогики и влиянию технократизированной и сциентизированной цивилизации, всё ещё умеет слышать «голоса» и чутко внимать указаниям и знакам конкретной «книги природы». Его не нужно с большими усилиями убеждать в том, что природа обладает своей собственной внутренней гармоничностью, по-своему «общежительна» и что к ней следует относиться тоже как к культуре, причём в не менее обязывающем смысле. Величайшая и спасительная важность такого братски родственнического отношения к природным соседям в том, что через других и в олицетворённом облике других человек угадывал представителей, вестников, проводников тенденций или логики универсального смыслодательного начала. Через породнение с природой, сущей рядом с собой, он породнялся с абсолютными истоками бытия вообще.

Могло бы показаться, что против высоты позиции человека, стоящего на самых первых ступенях культуры, говорит огромное скопище фактов, а именно все те, которые указывают на жалкую скованность тотемизмом, идолопоклонничеством, на пронизывающую всю человеческую историю склонность людей сотворять себе кумиров и поклоняться им, одновременно теряя и своё достоинство и заслоняя себе всякую возможность идти по путям духовного искания и творчества – неким, якобы окончательно и навсегда обрётённым образом, персонажем и даже безличным Порядком-Субстанцией, которые человек наделял всеми атрибутами абсолютности и фатализирующей власти над всяким бытием и всяким сознанием. Ещё хуже и опаснее для ищущей духовности склонность человека к подмене сё магизмом – магическим дей-

ствием и нагнетанием магического сознания, которые радикально перевёртывают отношение между душевно-духовными способностями и утилитарно-практическими эффектами, подчиняя первые вторым в качестве средств. Магизм вырастает из логики хитрости, из нигилистического пренебрежения смысловыми критериями, отделяющими достойное от недостойного, должествующее от недолжествующего быть, из решимости и готовности достигать корыстно-самоутвержденческих целей с помощью таких феноменов душевно-духовного плана, которые по сути своей никогда не должны были бы быть обратимыми в средства. Наконец, велик и плотен слой мифологического сознания и поведения, начиная с сильно отягощённых фетишизмом универсалистских мифов коллективно-родовых общностей, с их приписыванием духовных свойств непосредственно их носителям – индивидуальным, вещественным, обобщённо-фантастическим – так, как если бы духовное было бы «дано» и доступно вместе с вещью, обрядом, ритуальным поведением, – и до нынешних форм мифопоэтизма, питающего собой искусство и условно-ироничное творчество сказок и легенд. В современной культуре – во всех её без исключения областях – именно мифопоэтические образы образуют нижний подслон, на котором воздвигается собственно культура, далеко не всегда умеющая критически снять свои докультурные предпосылки, свои архаические предвосхищения. Кстати сказать, нарочито воинствующую нетерпимость (сверх всякой меры) к «антинаучным» формам архаического сознания, к мифологемам и фетишизму, к кумиротворению и идолопоклонничеству часто проявляют как раз те, кто, сами, будучи отнюдь не свободны от них, поклоняются всего лишь иным кумирам и идолам: технически-орудийным и редуционистско-рационалистическим. Между тем задачи духовного восхождения неразрешимы без строгого освобождения и очищения от всех, а не только от некоторых форм идолопоклонничества и кумиротворения. Ибо они не могут не быть препятствием на пути к духовному совершенствованию.

Если допустить осуществимой столь сильную абстракцию, которая позволяет решительно оставить в стороне все превратные или ложные способы утоления жажды абсолютного, если,

другими словами, повести раскопки в субъективном мире человека со всем упорством и долготерпением до конца, то мы не можем не найти под всеми превратными наслоениями само это жаждущее начало – бескорыстное и бесхитрое, неподкупное и бесстрашное: творческое искание безусловных критериев смысла. И тогда вся, казалось бы, мрачная картина истории предстанет в ином свете: мы вдруг увидим, что самые ниспадения и срывы человека и целых обществ происходили лишь потому, что восхождение никогда не может быть гарантированным от таких ниспадений, но даже сами эти ниспадения свидетельствуют о том, что в человеке неискоренимо устремление к абсолютно соразмерному духовному совершенствованию, т. е. в нём есть то, с чего он срывается и падает, изменяя своему так и не открытому им высокому призванию. Да, верно, что человеку свойственно множество способов окружать себя своими собственными проекциями, продлениями, копиями, карикатурами или удобными для себя моделями, с которыми он предпочитает иметь дело вместо подлинной, подчас суровой, трудной и сложной действительности. Он склонен опрокидывать и онтологизировать удобные для себя картины бытия и подменять ими само по себе сущее бытие. Таков социо- и антропоморфизм: уподобление действительности своим собственным сугубо человеческим свойствам, подгонка её под свои требования, под свои собственные – индивидуальные и коллективные – исторически опосредствованные мерил для всего остального мира. Эта логика уподобления мира себе чего только ни породила – каких-то только образов, персонажей, чудовищ и монстров, белых и чёрных магов, злых и добрых волшебников и т. д. и т. п. Такой опыт, в результате которого человек наплодил подобий своих в преизбыточном числе и настолько потерялся среди них, что пришёл, наконец, в ужас от этого, – такой отрицательный опыт учит отречению от притязания быть всему миру носителем собственного мерил, отречению от своемерия и антропоморфизма, – учит объективности, пробуждает значительную жажду объективности. Но предельно интенсивная и глубокая, бескомпромиссная жажда объективной правды встречи с миром – это и есть жажда абсолютных начал действительности, т. е. нерелятивизируемых принципов.

Нельзя не видеть, что это – сугубо творческая жажда, чуждая косности, самоудовлетворённости. Человек начинает своё субъектное бытие именно из не-удовлетворённости собой. Можно даже сказать, что недовольство собой, раскаяние в своей ограниченности – рождающая сила всего личностного бытия. Из неудовлетворённости – исходит импульс к исканию, к встрече с действительностью, предстающей как нечто гораздо большее, более значительное и важное, чем фон и кладовая средств, – в ней, возможно, заключена и таится или может быть конструктивно досоздана какая-то гармоничная правда, имеющая универсальное значение. Вот тогда-то и всякое ближайшее существо из окружающего мира оказывается не просто частностью среди других частных, но представителем всех остальных, представителем беспредельной объективной диалектики универсума. Поэтому взаимно родственное, сопричастное отношение к нему делается ступенькой на лестнице, ведущей ко всё большему и большему обогащению не совокупности средств, не «багажа» и «оснащения», а самой сущности человека – того содержания, из которого он себя строит, в себя впитывает, в себя приемлет, считая достойным войти внутрь его существа не менее достойным, чем всё прежде входившее в него, а может быть, даже и более достойным. Это – совсем не то, что позже стали называть освоением природы, её покорением и контролированием, это открытие и построение таких измерений самого субъектного бытия, которые иначе, чем через посредство встречи с действительностью, открыты и построены быть не могут. Это – мир культуры, мир культивирования человеком самого себя ради своего универсального призвания по отношению ко всей тотальности бытия – природного и возможного в виде инаковых культур. Первый акт культуросозидательной выработки человеком самого себя есть поэтому также и первый акт того незавершённого процесса, в ходе которого человек как наследник и сотворец всех тенденций космогенеза начинает приобщаться к ним, входит в них, брать на себя посильные задачи внутри этих тенденций и в посвящённости им шаг за шагом открывать всё более богатые универсальные смыслы – абсолютно значимые смыслы. Он учится и научается их делать безусловными, вершинными критериями своих поступ-

ков и актов выбора – свято чтимыми ценностями. Так он обретает аксиологическое отношение к действительности: отношение к ней под сенью абсолютных начал – Истины, Красоты, Добра и Общительности³⁾.

Однако первое время никакого расчленения между этими имеющими безусловное самостояние началами, между этими ценностными абсолютами для человечества не существовало, равно как и не было отъединённости побочных полезных следствий утилитарного порядка, получаемых при приобщении к природе, к царящей в ней беспредельной диалектике, – всё было слито в единое синкретичное целое. Кто жил в гармонии с природой, в дружбе с каждым живым существом или хотя бы в уважении к его бытию независимо от собственных корыстных интересов, тот вместе с большой Правдой встречи с природой, Правдой, которая питает его смыслом, – заодно получал также и право на успех и удачу в житейски-хозяйственных своих заботах – «экономических», говоря нынешним нашим языком. Великое и ничтожно малое, непреходяще важное и мимолётное, общезначимое и сугубо ситуативное – всё сплеталось в синкретическое целое, но такое, в котором хор второстепенных дел и интересов не заглушал голос смысловых критериев... Так могло продолжаться при достаточной простоте предметного мира и между субъектных отношений.

Дальнейшее историческое движение неизбежно приводило к расчленению и расхождению друг с другом сфер культуры, в конце концов дошедшее до состояния несоизмеримости между ними: они предстали в парадоксальном самостоянии, как якобы не нуждающиеся каждая в каждой другой. Но это крайний случай. Главная же тенденция заключалась в том, что нарушилось родство между познанием Истины, с одной стороны, и приобщением к Красоте и Добру – с другой. И это нанесло тяжкое повреждение ценностному миру человека. Дух универсальной объективности – искания той правды, которую может и должна удостоверить совокупность познавательных сил, направленных на мир как на познаваемый объект, как если бы всё постижимое обязано было тем самым быть не более, чем объектом, – заразился прометеевско-фаустовским⁴⁾ пафосом. Ведь объектная истина высту-

пила во всей её суровости – как кажущаяся малопригодной быть духовной пищей для человеческого субъектного мира. Что несла в себе объектная истина? Неумолимую прямоту геометрических линий и правильность жёстких фигур, сродных кристаллическому бытию, но отнюдь не живому, мягкому и ранимому, беззащитному в его переменчивости. Там – холод и неколебимость, упрямая симметрия, над-ситуативная стойкость и независимость соотношений, недоступные дали космических пространств, леденящие душу своей громадностью протяжения, неостановимая и ничему не внемлющая неотвратимость вращений небесных тел: гигантский механизм, чудовищное скопление закономерных стихий, мерные ритмы невозмутимо идущих своей дорогой процессов, которым нет никакого дела до человеческих жалоб и надежд, мечтаний и устремлений. Этой ли механико-астрономической истины жаждал ты, крошечное человеческое существо? Этой ли истиной ты жаждал насытить свою душу и дух? Не видишь ли ты бездушие и бездуховность объектной истины?

Однако внечеловеческая действительность вовсе не повинна в том, что человечество не сумело разглядеть в ней Жизни, да и сейчас только едва-едва начинает догадываться о том, что космические дали отнюдь не бездушны, не мертвящи. Такая недогадливость явилась следствием логики хитрости – той логики, по которой человечество увлеклось стремлением вместо служения Истине всё больше и больше ставить её на службу себе. Или иначе: вместо бесстрашного и бескорыстного преобразования себя ради подлинного совершенствования, согласно универсальной логике всего беспредельного бытия, вместо делания себя иными, сколь угодно радикально раскаиваясь в своей ограниченности и несовершенстве, – вместо всего этого хитрость выбирает самосохранение себя постоянной величиной, некоей мировой константой, преобразовывать же решает лишь внешний мир средств-объектов. Отныне совершенство и любые приличествующие более высоким ступеням его обретения оказываются не тем, что может прийти лишь тому, кто этого будет достоин, не по мере достоинства, а, напротив, безотносительно к достоинству – лишь как добыча прометеевско-фаустовских усилий, как успех, который человек смеет стяжать в качестве пиратствующего в космическом океане

присвоителя, в качестве героя-бунтовщика, мятежного охотника, выслеживающего у природы и её обитателей законы их бытия лишь для своего собственного успеха и тождества. Он закидывает свои ловчие сети в мировое пространство вовсе не для того, чтобы приобщиться к внечеловеческой жизни и послужить ей, какова она сама по себе, но для того, чтобы, распознав объективную правильность устройства Вселенной, уловить этими сетями возможности своего собственного господства над нею.

Так дух истины, дух объективности вырождается и превращается из питателя человеческой субъективности смысловой правдой – правдой возможной гармонизации бытия людей и бытия остальной Вселенной – в орудие хитрости, средство «переигрывания» природы посредством постижения её законов и подчинения её своей власти, силе господства⁵⁾. «Знание – сила» – таков девиз науки, которая своей стратегемой сделала не гармонизацию и не служение абсолютным началам возможной гармонизации, но одностороннюю активность, экспансию, вторжение безотнositельно к достоинству, технократическое подчинение мира бездуховному, самодовольному человеку-хозяину. Сама истина, чем больше превращалась из объективной в сугубо объектную, переставала быть ценностью. Хуже того – признак объективности оказался скомпрометированным. И тогда произошло расторжение полифонического родства между Истиной, с одной стороны, и Добром и Красотой – с другой. Дело стало выглядеть так, что Истина изменила своему высокому субъекто-образующему назначению, своей духовной миссии быть воспитательницей человеческой души: она перестала быть тем, внутри и ради чего только и стоит жить человеку. Она перестала быть внутренне⁶⁾ образующей, смыслопитательным и гармонизирующим субъектностью началом. Она покинула структуру личностного мира, чтобы ниспасть до орудия – тем более бездуховного, чем более мощного по вещественно-энергетическим параметрам. Человек забыл старый завет мудрости: «Жить в истине», – он поставил на его место иной императив: «Жить, вооружаясь истиной».

Что же произошло с ценностями, из семьи которых исчезла Истина? Произошло нечто поистине трагичное: их захватила тенденция дезонтологизации, субъективизации, ниспадения из

абсолютных в человечески-релятивные, человеком полагаемые. Из тех высоких смысловых критериев, которые научали человечество служить чему-то большему, чем оно само, чему-то более существенному, объемлющему, беспредельному, они были низведены до способов самоутверждения общечеловеческих интересов. Добро обратилось в добро только для людей. Красота была объявлена только человеческой красотой. Но то, что присвоено в качестве своего монопольного достояния, уже не может быть связующей нитью с источником критериальных смыслов, которые составили бы содержание человеческого наследующе-творческого призвания во Вселенной. Нити обрываются земным самозатворением, закрытостью горизонта, своемерием и своецентризмом. Добро и Красота вырождаются в способы оформления человеческого коллективного – общечеловеческого – своемерия, в некие наши собственные априорные формы, которые мы снисходим налагать на прочий, лишённый самостоятельной художественной и нравственной содержательности мир. Мы снисходим очеловечивать его, присваивать его себе и навязывать ему роль зеркала для нашего коллективного нарциссизма...

Что же касается Общительности, то она оказывается как-то забытой и заброшенной, наконец, Золушкой среди ценностей.

Картина, выше начертанная, весьма печальна. Казалось бы, ей противоречат новейшие веяния, идущие в направлении гуманизации и гуманитаризации познания, восстановления самостоятельного статуса в культуре для нравственности и художественности, уже не под эгидой познания и без поползновений совершить над ними редукцию. Однако последствия многовекового процесса расторжения ценностей столь велики, что радоваться ещё рано. Крайне существен вопрос: как возможно ценностное сознание? Без его решения нынешнее, далёкое от наивной неискренности предметно-ориентированное сознание не сумеет вместить в свой горизонт абсолютные ценности⁷⁾, не релятивизировать их, не подменяя какими-то ущербными моделями или фрагментами.

Главная трудность такова: когда безусловные ценности живут и действуют как критерии принятия решений, актов мысли и чувства, как нормы воли и выбора, тогда они сами не сознаются

в предметном поле и не могут в нём присутствовать сколько-нибудь явно. Когда мы возводим наш наблюдающий мыслительный взор к самим ценностным смыслам, тогда они выключаются из их критериальной работы, как бы изымаются из их прямого участия в составе поступка или акта мысли, – они делаются выделенными, венаходимыми, поставленными в рамки предметного видения и относительно «ничьими». Получается так, что степень их живого напряжённого участия обратно пропорциональна их осознанности. Но рассчитывать на стихийно-бессознательные ориентации сегодня было бы верхом наивности, если не безответственности. Мы стоим перед альтернативой: либо мы сознательно самоопределяемся через их приятие, либо очень сильно рискуем остаться при суррогатах или анти-ценностях.

Каков же выход? Выход состоит в том, чтобы культивировать в структуре человеческого субъектного мира разные уровни, отнюдь не пытаясь их совместить или наложить один на другой. Тогда уровень, в котором субъект вступает в общение на началах жизни в абсолютном хронотопе, на началах глубинного общения, может и должен быть хранителем безусловно ценностного потенциала. И этот потенциал тогда может быть низводимым на иные уровни или ярусы личностного мира, где субъект совершает деятельность либо вступает в отношения в пределах обычных, условных хронотопов. Всё зависит от адресатов человеческой обращённости, которые он ищет и находит на путях творческой жизни.

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 распределчиваемы, 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, которые связывают субъектов друг с другом двояко: и потенциально, в качестве заставаемой ими, предуготованной им общности, и актуально, в качестве общности, созидаемой и устанавливаемой ими заново. Общение при таком его понимании

¹ Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 179.

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 – 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,

¹ См.: Диалектика общения. М., 1987 (роптапринт 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.

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 между субъектности. Это даже кажется часто несомненным. Почти столь же часто предполагают производность общения от деятельности. Но можно ли утверждать сводимость между субъектных отношений к субъект-объектному, хотя бы в конечном счёте? Не является ли допущение выводимости первых из второго данью гегелевскому логическому преформизму и панлогизму, философскому редукционизму?

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 редукционизмом, более того, с самим стилем логико-преформистского мировоззрения, которое притязает на обладание (и способность распоряжаться) 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 редукций 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 скучной 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 мерилa, 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 обя-

¹ Подробнее об этом см.: *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 86.

зательные предпосылки процесса распредмечивания, начиная с самых ранних 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 распредмечивание 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 антисубстанциалистские 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.

1 Там же. С. 90.

Так объективная диалектика низводилась всего лишь до от-
правного пункта в преданном забвению *прошлом* и в дальнейшем
служила не более чем фоном и средством – «пособием» для че-
ловека. «...*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 Ме-
рилы, «мерой всем вещам». Такова позиция ценностного *гео-* и
антропоцентризма.

С точки зрения антропоцентризма и в пределах его парадиг-
мальных 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, до-
пустить принципиальную множественность несводимых друг к
другу уровней действительности, то за объектной, сферой оста-
нута только относительно более низкие уровни.

Нельзя упускать из виду и тот крайний случай антропоцен-
тристской позиции в субъект-объектном отношении, когда объект
по определению считается принадлежащим предельно низкому
уровню бытия – уровню *вещному*. Так, объект сводится к объек-
ту-вещи, а это в свою очередь искажает субъект-объектное отно-
шение, 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 вещеподобия, т. е. их *овещнение*. Последнее
во всех аспектах ведёт к нигилистическим последствиям². Это

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 171.

² Подробнее об этом см.: Гносеология в системе философского миро-
воззрения. М., 1983. С. 250.

явление содержит поучительные для нас уроки: в нём доведены до крайнего выражения все те тенденции, которые потенциально свойственны антропоцентристскому искажению субъект-объектного отношения.

При поверхностном подходе указанные тенденции кажутся ведущими к возвышению субъекта как центра и самостоятельного 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, обращаемых 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 извлекающего 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 вопреки 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) еще и носителем каких-то более сложных характеристик или чего-то белее 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

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 незнаемое. Сб. 10. М., 1973. С. 383).

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.

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 распредмечиванию.

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

¹ Согласно Н. С. Кардашёву, «“презумпция естественности” каждого астрономического объекта представляется неприемлемой» (Астрономия. Методология. Мироззрение. 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).

и многоуровневый процесс, не уместается в рамках субъект-объектного отношения.

Итак, даже самоё 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 специфической проблематики и утверждению атмосферы между-субъектного общения.

2. Предметные истоки между-субъектных отношений и историческая драматизация

Нам важно было утвердить принципиально нередукционистский подход, чтобы исключить низведение между-субъектных связей до объектных, а тем более до объектно-вещных. Теперь мы обретаем возможность последовательно проследить, с одной стороны, насколько между-субъектные 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 между-субъектные связи не переставали быть именно таковыми, т. е. чтобы они не деградировали, каждый из участников этих связей должен воспроизводить атрибуты субъективности¹⁾. 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 между-субъектный характер, обезчеловечиваются.

Каким же образом каждый участник между-субъектной 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 всё 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 личностно 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 воспаляет радостью духовного обогащения и обновления. Значит, междусубъектная связь каждого из её участников постоянно нуждается во всё 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. Познательная «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 представ-

ляет 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 между-субъектные 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, большую 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* на-

блюдаемая и переживаемая реальность. Нетрудно доказать, что и это психологическое взаимодействие уже включает в себя также ненаблюдаемые и недоступные непосредственному фиксации 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 *порождал* 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 притягательными 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 узкорольное, 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 суще-

ствуует *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, 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 самого 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. С помощью 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

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).

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 сменявших 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* познания 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 поистине 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 нейтрализмом 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 чело-

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.

веческой деятельности (а тем более безоглядной активности и готовности «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 *лично*стно-человеческой высоте – при вы-

¹ См., например: *Пигров К. С.* Научно-техническое творчество: Социально-философский анализ. Афтореф. дис. д-ра филос. наук. Л., 1985. С. 21.

полнении даже и безличных функций, индивид должен обладать гораздо более богатой *надролевой, надфункциональной* сферой. Только в ней и может расцвести 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 объективным бесконечно удалённым ценностным ориентирам. Но это и осуществимо уже за пределами возможностей какой бы то ни было органической системы².

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

Решение специфических задач совершенствования в этом более строгом смысле требует от субъектов в максимальной степени как раз таких качеств и поступков, которые не поддаются 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 уз 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 сочинения 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

аспекты экологической проблемы. М., 1986).

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.

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 самоценность, 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, пред-

полагалось 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 деятельностную, 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 преобразённым, *созданным иначе*, переустроенным ради лучшего соответствия ценностным критериям созидательства. Это отношение – возрождающее или устремлённое к возрождению всего

¹ См. главу 6 «Познание, деятельность общения» в данной книге²).

² См.: Деятельность: Проблемы и перспективы. М., 1990³).

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 «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 приковыва-

ние 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, *само*-оригинальностью¹, т. е. к антисубстанциалистской установке на бунтующее противление миру, каков он есть, – с другой.

Подлинная креативность мотивирована вовсе не *само*оригинальностью, не стремлением к новизне ради новизны, а верно-стью *перво*оригинальности, 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 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 про-

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).

никновения в них человеческой деятельности и познания. Такие содержания, до поры до времени остающиеся исторически недоступными, лежат по ту сторону *порога распремечиваемости*.

Совокупность таких не поддающихся распремечиванию 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 важно, учитывать реальное существование до поры до времени не распремечиваемых 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»², 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 по-

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.

² Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнание. Сб. 10. М., 1973. С. 383.

тенциальное, 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 стороны¹, 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 распредмечиваемости, 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.

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 распредмечиваемости 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 охватывающем смысле). Начнём с на-

¹ См.: Там же.

блюдения. 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 соотношении 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 игнорируется, 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 ценност-

ных 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 креативно-

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).

сти. 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.

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

¹ См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

качестве непроблематизируемой предпосылки своё исходное начало (в более специфическом случае – «клеточку»). Это верно как для процесса развёртывания одной понятийной системы, которая объёмлет ряд надстраивающихся друг над другом малых теорий¹, 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 можно 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

¹ 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).

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 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 абстрактно-

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).

го 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 «несколько 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 внерациональное (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* потенции субъекта. Это значит, что, восходя к 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 креатив-

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).

ное 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 общения¹. 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.

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».

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 устремлёностям 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 распредемчиваемости, т. е. в допороговой сфере.

Творчество, напротив, радикально отличается как раз тем, что по своим предельным потенциям и реализующим его устремлёностям 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 челове-

ческой посвящённости абсолютным ценностям и в меру подведения действительности под них (а это гораздо шире и глубже меры сил для овладения ею, или распредемичивания) 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, отдается 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. Первая ищет и находит завершённость даже там, где, для того чтобы её найти, приходится предварительно выпол-

¹ Рильке Р. М. Лирика. М.; Л., 1965. С. 222, 227.

² Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 307.

нить 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. Особенности 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*?

Трудности решения задачи могут быть вызваны либо пред-

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.

метод, 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 возникнове-

ния и становления и суметь работать с нею именно как со *становящейся*. Субъект не имеет в ней никаких заранее данных или заданных указаний относительно её подводимости под какую бы то ни было концепцию, теорию, систему знания или программу, или парадигму, как бы широка и объёмлюща 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 *междупарадигмальная*.

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 раз-

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.:

личной мере или степени. Это равносильно тому, что такая задача 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, Диалектика общения. М., 1987. С. 4 – 51), которая даёт ключ к креативности и по сути дела образует ядро нравственной, художественной и познавательной культуры.

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.

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 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, исклю-*

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).

чительная «ситуация», окружённая со всех сторон омертвелорутинным, 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 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 не-проблематичными «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 взывает 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

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 объёмлет и даже якобы порождает из себя что бы то ни было высшее.

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 регулятивам, 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, на-

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).

лагает 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.

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, «что они нам дают». Принятые однажды ценностные ориентации выступают как непроблематизируемые, а поэтому не подлежат пересмотру, преобразованию, обогащению. В этом поле возможно незавершимое 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 теории является Д. Б. Богоявленская², 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

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).

² См.: Богоявленская Д. Б. Пути к творчеству. М., 1981; Она же. Интеллектуальная активность как проблема творчества. Ростов н/Д., 1983.

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 её¹.

Собственно креативное деяние субъекта выступает как совершение *открытия*. Спрашивается, возможно ли открытие в качестве исключительно познавательного акта? Изложенные выше соображения 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 мешать попыткам расшифровать и выявить неявные смыслы и возможные социо-

¹ См.: *Богоявленская Д. Б.* Интеллектуальная активность как проблема творчества. С. 152.

культурные 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 созидатель. 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, тог-

да нельзя найти и открыть достаточного содержания, чтобы из его распределмечивания 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 объективной 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 опрокидывать и распространять на всю Вселенную наши земные мерила и потребности. Однако чтобы научиться претворению таких предельных потенций познания, следует почти на каждом шагу непрестанно вновь и вновь *доставать, 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 предусмотренного 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 Одна-

¹ Цит. по: *Драбкина Е.* Невозможного нет! //Новый мир. 1961. № 12. С. 10.

ко 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.

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 прибой 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 совмещённые

ми 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, заключает 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 *монологизм*? 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 монологизм и авторитаризм в исторический архив? И не в противостоянии ли ему как раз весь пафос бахтинских идей?

Что верно, то верно: пока ещё монологизм чрезвычайно си-

лён. 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.

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 апологию этой безгласности, в особенности на путях субстанциализма.

М. М. Бахтин в этом деле наш добрый друг и союзник. Он – весь дитя анти-монологизма. Весь дух его сочинений, весь его пафос устремляют к культуре многоголосия. В этом он – предвосхититель 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 над-человеческом 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», притязающих 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-монологом, М. М. Бахтин не избежал влияния своего антипода, более того – его конкретной исторической формы. На идеологическом уровне в его время монолизм 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.

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 31 – 33.

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 318. Ср.

Но кроме извращённой, монологизированной диалектики, низведённой до орудия воздействия на человека-функцию и манипулирования им, есть и будет та подлинная *диалектика 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 противопологаемым 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 онто-

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.

логически 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»². И словами Шатова: «Мы два *существа* и сошлись в *беспредельности... в последний раз в мире...*»³ 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

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.

³ Там же.

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, попрания 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 не только не приобщает каждого к тому, что их аксиологически 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.

Карнавализующее обеспечение искренности диалогических встреч направлено как раз против всего этого – против возможной сопричастности чему-то высокому (заодно с псевдовысоким, со всякой дутой официальной). 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 «*культом 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,

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...

осуждают...» и т. д. и т. п.¹

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 аксиологической иерархии. Тут характерно противостояние по отношению к Данте: «Весь дантовский мир вытянут по вертикали»². 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»³. 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

¹ Там же. С. 439, 473. О хаосе – как об именно дионисическом начале см.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 376.

² Там же. С. 437.

³ Там же. С. 443.

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 предусмотримого – 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 безнадёжной 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,

¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 – 1985. М., 1986. С. 94.

предуготованных культурных ценностей и норм¹. Внутренняя совестная самоопределяемость 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»², 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, «что ещё не дискредитировано бытием, не загрязнено бытием – данностью, чисто от него, неподкупно и не связанно-идеально...»³

Однако если бы мы добавили к словам «нужно исходящее из меня» ограничение: «*только* из меня», тем самым аксиологически разукореняя 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»⁴. Всё дело в том, что моё собственное свободное долженствование именно в качестве полифонического 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. Совестьная инстанция в каждом из нас сама по себе внутренне полифонична, она содержит

¹ [См.:] Там же. С. 108.

² Там же. С. 112.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 104.

⁴ Там же. С. 104 – 105.

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»¹.

Заметим со всей определённой, что только изложенный здесь анти-тезис, а отнюдь не тезис, служит достойным продолжением того наследия, из которого черпал также и М. М. Бахтин. 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»², но такая встреча, в которой Я находит и открывает в своём встречаемом Ты отнюдь не замкнутую атомизиро-ванную 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. Пер-

¹ 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.

² Buber M. Ich und Du. Leipzig, 1923. S. 9.

вым 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 животным 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 исключением 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 сво-

еме́рия, 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 само́го 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 ут-

верждал 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 *сделка 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. «Все друг для друга безусловно-непроницаемы, и, таким образом, взаимное отношение всех вместо внутреннего положительного единства является как внешнее отрицательное равенство»³. 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»⁴, разумеется, согласно своему, налагаемому на Вселенную мерилу,

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 395.

² [См.:] Там же. С. 397.

³ Соловьёв В. С. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1988. С. 716.

⁴ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 398.

мерилу покорительства и господства. Образ этого победительно-вторжения в космос как в сферу «фамильярного освоения»¹, 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*»². 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 надприродности человека. Но признаётся лишь ради того, чтобы перейти в наступление – от вечного спора к великой схватке: человек... «должен выиграть и выигрывает эту схватку»³.

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 самоидентичности»⁴.

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

¹ [См.:] Там же. С. 416.

² Там же. С. 307.

³ *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.

⁴ *Библер В. С.* Нравственность, культура, современность. Философское размышление о жизненных проблемах. М., 1988. С. 15 – 16, 55.

собственная», отвергающая и низвергающая их «воля быть».

Однако у самогó 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, выделявание 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»¹. 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»². Но этот смысл – это не нечто такое, чем можно просто завладеть, что можно себе присвоить, низвести к своей частной собственности или замкнуто-индивидуальному 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»³, только самокритично, только с установкой на преодоление всего преходящего и проблематичного в себе. Как только я перестаю ценностно напряжённо предстоять бесконечной, нелинейной

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 97.

² Там же. С. 96 – 97. Курсив мой. – Г. Б.

³ Там же. С. 111.

(не сводимой к линейному временному потоку) перспективе будущего становления *инаковым*, так я теряю своё подлинное единство, последнее «распадается, расслаивается в тупо-наличные фрагменты бытия»¹. 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»², 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 пребыть вечно...»³. 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 изъятым 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 самого 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

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 90.

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 самой 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 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, взаимоотноительности, 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 вну-

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.

треннему 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 высокое ценностное качество. При отсутствии такого качества на свободу и суверенность налагается извращающая их печать собственничества: важнее всего, чтобы они были *моими и только моими*, были *монополией* моего ни с кем не сопричастного атомарного я (пеевдо-я).

Напротив, как только человек сбрасывает с себя эту печать собственничества, такого 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.

***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 бескорыстное погружение каждого в общение, осуществляемое в его *самоценности*, необратимости в средство; в нём исходно *предпочтение* себе других; в желанной правоте, доброте, красоте.

¹ *Buber M. Ich und Du. S. 77.*

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 диалог-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: карнавальнo-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 карнавальнoй 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* (Пантагрюэль) 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.

В полную противоположность этому релятивизму диалога-договора, т. е. диалога атомистических самоутвержденцев, М. М. Бахтина 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

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.

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 объемлю 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, недостойности и даже падения. И «самоё 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 перевеса своей собственной активности, без своемерия. «Я должен стать наивным, чтобы радоваться... Наивно и радостно только бытие, но не активность»⁶. 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»⁷, т. е. не самозванная, не самодовольная и само-

¹ К философии поступка. С. 127.

² См.: Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаемое. М., 1973. С. 381 – 434.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 112.

⁴ Там же. С. 113.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 119.

⁷ Там же. С. 120.

усладительная, но прозрачная для всего того, чему и кому наиболее достойно посвятить может себя каждый человек, самоопределившись 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 карнавально-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»¹. 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-самоутвержденца 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»².

¹ Там же. С. 312.

² *Флоренская Т. А.* Катарсис как осознание // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. В 4-х т. Т. 2. Тбилиси, 1978. С. 569.

* * *

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 внимлемость. 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, достойный обрести гармонию. Слева – своемерие, своецентризм, свое-доминантность, подкупающие, лестные... Справа – приятие инаковости, иерархичность смыслов, другодоминантность, но к ним путь – только через неподкупность и побеждение себя.

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 о 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 противо-личностные, 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 отчуж-

дения 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 универсальному сверхконтексту, к его непреходящим началам ак-

сиологического 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 встрече 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 воем 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 в 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 приатков и рабствующих исполнителей отчуждённой власти и отчуждённого могущества социальных вещей и вещеподобных персонажей, взявшихся быть проводником господства вещей над людьми. Отчуждение не «сваливается» 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 предворяющий более интенсивные формы отчуждения, а именно – *овещнение*. Если одним словом охарактеризовать антиантропологический эффект, или действие овещнения человеком самого 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 многочисленное 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 пронизываемый 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 овещнения.

Далее, придавая между субъектным отношениям людей форму отношений между объектными или практически реально редуцируя многоуровневые и многомерные человеческие узы к простейшим объектным их компонентам, ролевым алгоритмам и т. п., процесс овещнения тем самым ставит на место взаимного общения *самих жизней*, на место их возможно полного взаимопроникновения, взаимоотношения их смысловых содержаний, их ценностей, их устремлённостей – нечто происходящее *вне* самих жизней, *поми-*

мо 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 – скользкие 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 находятра в обратной зависимости друг от друга.

Общественные отношения как связи действительного предметного созидания (возможностей развития), облачаясь в овещённую форму, перестают быть всецело пронизанными общением, то есть такими, которые одновременно суть отношения общения, прежде всего, конечно, в онтологическом смысле. Так, именно вследствие овещения – 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 взаимодействий) 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 незавершённого становления: процесс, с одной стороны, пробуждения и актуализации из дремлющих потенциалов (из «немой общности» [и] из виртуальной со-причастности), 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-социологистским «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-ролевую объектную коммуникабельность. Но правда общения как встречи всей многосложной и многотрудной громадой субъектного *бытия* каждого с каждым, бытия созданного и несозданного, ведомого и неведомого, актуализованного и виртуального, – суровая правда глубинной сопричастности 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, открытые 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 лика, вместо своего культивированного духовно-нравственного мира обращает к другим, вокруг себя ролевую маску, а за нею – самость, тот фактически отворачивается от других, как бы эмигрируя из сопричастности им и из сущностной взаимности с ними, из глубинной общности – в отрознённое, 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.

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. Гёльдерлин*¹

Все любят что-нибудь своё и по-своему... Да и может
ли обойтись любовь к правде без знания дорог, которыми
ходит кривда?

*Я. Корчак*²

Вся человеческая жизнь, если только, конечно, мы не исхи-трились 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, омертвелой 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, оказался ли он выбором путей *правды* или же, напротив, сбивался на предпочтение *кривды*.

¹ Гёльдерлин Ф. Сочинения. М., 1969. С. 349.

² Корчак Я. Избранные педагогические сочинения. М., 1979. С.С. 328, 164.

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, таком, 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, податливыми 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 произведенческая, 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. Пустилки, 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 антитетичности 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 неисчислимо и необозримо 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 вме-

сте со всеми её неявными и невыевными потенциями, с её скрытыми ярусами – вся может в этом её завершении *либо состояться, либо не состояться*: быть подытоженной в её ненапряности и плодотворном достоинстве или, наоборот, в её тщете, внутренней опустошенности 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 при-

общитися 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 выполнима лишь при условии «если»... На первой из них мы видим человека, живущего в процессе непрерывного ответа 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 окрашенность 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 черват 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 самогó 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 потенциалов*, таящихся и уготованных в нас и вне нас. Кажущееся грубое возвышение принижает в нас то, что выше и тоньше самозванства и самоутверждения.

¹ См.: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 328

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 исповедовали 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

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.

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 идолов, распада 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?¹

Сосредоточим внимание на том смысле, который нередко хотя и облекается в термин «гуманизм», но если присмотреться 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 топик, 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. Определённая 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

¹ 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).

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 достояния и решениях. В совокупности запечатлений 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 незавершимое 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 за-

печатлённые 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 должно 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 мерилом своим вещам радикально отличается от универсально-метафизической формулы: Человек – Мерило *Всем* вещам, *ВСЕЙ ВСЕЛЕННОЙ!* Столь же радикально отличается как здоровое, должно *достоинство* от лично 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 об-

мана, враждой 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 – атмосферной 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, особенный 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 вытеснять 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 ко-

торых каждый из них почти непоправимо и неузнаваемо при-
нижался, обезличивался и претерпевал тяжкое огрубение, при-
митивизацию и одичание, превращался в цивилизованного, во-
оружённо-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 абсолют-
ных начал универсального бытия, от безусловно-ценностных его
истоков, от Вселенной и её неисчерпаемой диалектики. Они пово-
рачивались 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, на-
ции от нации, класса и группы от других классов и групп. Отчуж-
дение 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 санкциониро-
вания, 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 «экономиче-
ского материализма» Поля Лафарга «способ производства» был
объявлен достойнейшим заместителем и преемником божествен-
ного Абсолюта! Люди поклонились экономике как сверх-идолу
и сочли себя формируемыми и ведóмыми ею, персонажами эконо-
мического сценария истории. И это идолопоклонство выдаётся
ещё и до сих пор за смысл человеческого бытия... Отсюда возни-
кает задача – гуманизировать все общественные отношения: эконо-
мические – 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 неспешности методическая работа очищения сознания от химер, фетишей, стереотипов, гиперболизированных 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 пробуждающе­му 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 изготовительства «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 наря-

ду 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? Заклучает 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 самоопределиться 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 незавершённой перспективе, – полагая, что в нём самом уже изначальное 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 самогó 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 самогó делает меросообразным, судит себя с точки зрения своей сообразности и служения *гораздо более высоким* Мерилам. И только тогда он об-

ретаает «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, космизация, 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, своемерно. 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.

ПРИМЕЧАНИЯ

В данном томе сохранились работы Г. С. Батищева, выполненные в период с 1982 г. и до конца жизни. Целый ряд их был опубликован по-смертно.

Следует ответить, что в 1977 г. Г. С. Батищев принял православие и был крещён. В его работах внешне это незаметно, кроме самой последней, имеющей название «Найти и обрести себя», вышедшей по-смертно. См.: Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. Статья переиздана в журнале «Вопросы философии» (1995. № 3).

Тем не менее, религиозность латентно присутствует в работах Г. С. Батищева 1980-х годов. Само религиозное отношение человека к Миру, к другим людям и к самому себе он именуется «*глубинным общением*», а христианского Бога – «*объективной беспредельной диалектикой*». Понятие глубинного общения впервые встречается в до сих пор не публиковавшемся сочинении Г. С. Батищева «Тезисы не к Фейербаху», работа над которым велась с 1974 по 1980 годы (см. о нём: *Хамидов А. А.* Необычное произведение Г. С. Батищева // *Вопросы философии*. 2011. № 8).

В Примечаниях это специально не отмечается, поэтому читатель должен иметь это в виду.

Непреходящие ценности сокровенного детства

Публикуемый текст представляет собой § 5 первой главы Первой части монографии: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 38 – 44.

Диалектические строки

Этим жанром Г. С. Батищев стал заниматься с начала 1980-х годов. Эти тексты он именовал *диалектическими восповедями*. «Диалектические строки» – позднее название. Он то и дело вносил в них изменения. Публикуется по журналу: *Философская и социологическая мысль*. [Киев.] 1992. № 10. С. 140 – 150; 1993. № 4. С. 73 – 88; 1993. № 11 – 12. С. 61–76.

«Серия А» датируется 1986 годом, «Серия Б» – 1986 годом, «Серия В» – июлем 1982 г.

Редакцией журнала к публикации Серии Б сделана пометка: «Разделы 1, 2 переработаны, очевидно, в 1986 г. Начиная с раздела 3 – “Верен”, текст сохраняет черты первого, раннего варианта, его лаконичный, афористический стиль; внесены лишь отдельные изменения» (Философская и социологическая мысль. 1993. № 4. С. 73. Сноска).

Данное сочинение несёт на себе печать влияния на Г. С. Батищеву двух не вполне совместимых между собой мировоззренческих ориентаций – учения Агни Йоги (Живой Этики) и христианства в форме православия. На Агни Йогу Г. С. Батищев вышел с начала 1970-х годов, а позже переориентировался на христианство (в 1977 г. принял крещение). Влияние Агни Йоги в данном сочинении выражено в большей степени, чем влияние христианства. Дело в том, что учение Агни Йоги, как и вообще учение Гималайских Махатм, не признаёт существования Бога-личности, в то время как христианство (всякое) такое существование признаёт.

1. Слова, вынесенные в эпиграф, принадлежат Г. С. Батищеву. Слово «Путничество», фигурирующее в данном эпиграфе, как и далее в тексте встречающееся «Путник» и т. п., свидетельствует о влиянии Агни Йоги. В трактате «Община», например, говорится: «Путник-друг, пойдём вместе. [...] Путник, будь мне другом» (Община // Агни Йога. [В 3х т.] Т. 1. Самара, 1992. С. 191).

2. Понятие «Беспредельность» – одно из основных в учении Агни Йоги. В составе данного учения есть трактат «Беспредельность» в 2-х частях. См.: Агни Йога. [В 3х т.] Т. 1. Самара, 1992. С. 433 – 623.

3. «Беспредельная Диалектика Универсума». Данное словосочетание можно трактовать двояко: как в духе Агни Йоги, так и в духе христианства. В 1980-е годы Г. С. Батищев для обозначения христианского Бога изобрёл словосочетание «беспредельная объективная диалектика».

4. «Абсолютный Образец» – это, скорее всего, Бог.

5. «Вечное детство» – выражение, встречающееся в стихотворениях Р. М. Рильке.

6. «Бесконечный Адресат» – христианский Бог.

7. Эпиграф принадлежит Г. С. Батищеву.

8. Напечатано: «сущности». Исправлено в соответствии со смыслом.

9. Выражение «Высшее Общение» можно трактовать двояко: а) в духе Агни Йоги это общение с теми, кто в своём восхождении на пути космической эволюции продвинулись выше земного человечества (на-

пример, Махатмы); б) в духе христианства это религиозное отношение в высшим сущностям (ангелам и т. д., вплоть до Бога). В работах 1980-х годов Г. С. Батищев для обозначения религиозного отношения выработал понятие «глубинное общение».

10. «Зов». Так называется самый первый трактат Агни Йоги. См.: Листы Сада Мори. Зов // Агни Йога. [В 3х т.] Т. 1. Самара, 1992. С. 3 – 96.

11. В журнале имеется следующее примечание: «Эту мысль сто́ит проиллюстрировать притчу, которую рассказывал Г. С. Батищев: “Земледелец копает картошку и думает: “Без меня все перемерли бы с голода. Я – самый главный в мире. Остальные беспутные. И тот, что вон там позванивает целый день...” Кузнец куёт лопату и соображает: “Ну что бы делал земледелец без тяпки, плуга и трактора? Я – нужнейший человек. Остальные пустые. Хот бы и тот очкарик, переливающий из пустого в порожнее...” Химик смешивает в колбах растворы и мыслит: “Без меня не было бы ни металла, ни бензина, ни орудий труда. На мне держится мир. Остальные – кто трудится, кто бьёт баклуши. Разве ж то работа – подымать шум на площади?” Гитарист поёт среди толпы и размышляет: “Без моего вдохновенного слова все давно бы одичали. Моя миссия – наивысшая: нести идеи, красоту. Остальные тоже не лыком шиты, кроме одного чудака – оцепенел и ни гу-гу...” И все они – земледелец, кузнец, химик, гитарист в один голос осуждают несомненного “бездельника” – медиатора, который сидит под деревом.” (Изложение по памяти моё. – *Ред. И. М.*)» (Философская и социологическая мысль. 1993. № 4. С. 83. Сноска). Кто стоит за инициалами «И. М.», выяснить с уверенностью не удалось. Возможно, это Игорь Моисеев. Он тогда входил в число редакторов журнала.

12. Редакцией «Философской и социологической мысли» в сноске дано примечание: «В оригинале – почерком автора: “Чтит мудрость [...] никогда и не мечтает присвоить себе”» (Философская и социологическая мысль. 1993. № 4. С. 84. Сноска).

13. «Служение Свету». Свет – также важная категория учения Агни Йоги.

14. Несколько перефразированные слова апостола Павла. См.: Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла. 13 : 2 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Никая, 2013. С. 1484. Прав. стбц.

15. «Беспредельный Адресат» – скорее всего, христианский Бог.

16. Эпиграф принадлежит Г. С. Батищеву.

17. «Прометеизм» – термин, не изобретённый Г. С. Батищевым, но применяемый им для характеристики крайней формы *активного антропоцентризма*. Прометей, как известно, – персонаж древнегреческой

мифологии, похитивший у богов огонь и подаривший его людям. Тем самым он поставил людей на путь технического прогресса. Как известно, существует два варианта оценки того, что совершил Прометей – *положительная* и *отрицательная*. Есть версия Эсхила, в которой Прометей изображается как благодетель, спаситель тёмного человечества, поставивший его на путь прогресса и процветания. Но есть и версия Горация, в которой Прометей изображается как дерзкий и неразумный парвеню, не подумавший о тех губительных последствиях, которые может принести огонь в руках неготовых к пользованию им людей. И, надо признать, версия Горация подтверждается многотысячелетним культуро-историческим процессом, чего нельзя сказать о версии Эсхила.

Термин «прометеизм» принадлежит русскому эмигранту П. С. Боранецкому (около 1900 – не ранее 1965), жившему в Париже. Он философизировал версию Эсхила. Он, в частности, писал: «Итак, что же такое Прометеизм? – *Прометеизм есть система идей и идеалов высшего Абсолютного значения и назначения Человека в мире, призванного силой своей творческой мощи преобразить мир, преодолеть зло в нём и осуществить высшее Абсолютное добро*» (Боранецкий П. Религия, Материализм и Прометеизм. Основания синтетического мирозерцания. Париж, Б. г. С. 40). Книга издана в 1950 г.

Но, заимствовав термин «прометеизм», скорее всего, у Боранецкого, Г. С. Батищев в критике этой формы антропоцентризма, равной богоборческому активизму, отталкивался от позиции К. Маркса, зафиксированной в его юношеском юмористическом романе «Скорпион и Феликс». Здесь сказано: «Обычный человек... борется с бушующей жизнью, бросается в волнуемое море и *по праву Прометей* добывает жемчуга из его глубин...» (Маркс К. Главы из юмористического романа Скорпион и Феликс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 40. С. 531; курсив мой. – А. Х.).

В атмосфере общения

Статья опубликована в журнале: Семья и школа. 1983. № 12. С. 4. 1-й стбц – 7. 3-й стбц.

Нравственный смысл диалектики. К критике антропоцентризма

Статья опубликована с некоторой редакторской правкой и с названием «Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма»

ма)» в сборнике: Диалектика и этика. Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1983. С. 104 – 114.

Публикуется по первому экземпляру авторского машинописного текста, хранящегося в личном архиве автора настоящих Примечаний.

В конце текста стоит дата: 30. IX. 81 и подпись.

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.
3. Слова принадлежат Г. С. Батищеву.
4. Ещё один вариант альтернативы 11-му Тезису К. Маркса. См. примечание 2 к статье «Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы».

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 эпитафии 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.

Целостность культуры и бесконечное мировоззренческое становление человека

Статья опубликована в сборнике: 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.

1. Монография была переиздана в 1997 г. См.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997.

[Выступление на «круглом столе» на тему «Человек дела и дело человека. Труд и личность в обществе зрелого социализма»]

«Круглый стол» состоялся в редакции журнала «Вопросы литературы». Публикуется по журналу: Вопросы литературы. 1984. № 8. С. 136 – 141.

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.

Творчество с собственно философской точки зрения. (К вопросу о созидательном назначении человека во Вселенной)

Статья опубликована в сборнике: Наука и научное творчество. Методологические проблемы. Сборник научных трудов. Ярославль: Яросл. гос. ун-т, 1986. С. 20–27.

1. Монография имела лишь название «Диалектика творчества». Название дано Учёным советом МФ АН СССР. Авторское название – «Введение в диалектику творчества».

Глубинное общение как исток нравственности

Статья опубликована в сб.: Проблемы нравственной культуры общения. Теоретические вопросы нравственной культуры общения в социалистическом обществе. Материалы симпозиума. Декабрь 1986. Вильнюс: Ин-т философии, социологии и права АН ЛитССР, 1986. С. 121 – 125. Перепечатана в журнале: Аль-Фараби. [Алматы.] 2012. № 2 (38). С. 123 – 126.

Судя по всему, Г. С. Батищеву не удалось вычитать верстку. Вследствие этого в текст вкрались некоторые искажения. Некоторые исправлены, некоторые оговорены.

1. В тексте стоит «сценизма». Это – явная опечатка.

2. Аллюзия на слова К. Маркса: «Философия... представляет собой живую душу культуры...» (*Маркс К.* Передовица в № 159 «*Kölnische Zeitung*» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 105).

3. В тексте стоят выражения «субъективный мир» и «субъективными мирами». Это не согласуется с позицией Г. С. Батищева. Исправлено на «субъектный» и «субъектными».

4. Г. С. Батищев имеет в виду применение А. А. Ухтомским своего учения о доминанте к межчеловеческим отношениям. Последний, в частности, писал: «... В порядке нарочитого труда следует культивировать и воспитывать доминанту и поведение “по Копернику” – поставив “центр тяготения” вне себя, на другом...» (*Ухтомский А. А.* Заслуженный собеседник. Письма к Е. И. Бронштейн-Шур (1927 – 1941) // *Он же.* Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2008. С. 548). Г. С. Батищеву эти идеи были известны по публикации: *Ухтомский А. А.* Письма // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. Сб. Х. М.: Советский писатель, 1973.

5. Аллюзия на слова К. Маркса и Ф. Энгельса «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // *Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. М., 1955. С. 447).

6. Здесь Г. С. Батищев намекает на разработанную им ещё в упоминавшихся выше «Тезисах не к Фейербаху» непериодизирующую типологию социальных связей и отношений. В эксплицитной форме она изложена в кн.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. Гл. 5 (с. 298 – 377).

7. М. М. Бахтин писал: «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее общение*. Быть значит *общаться*. ... Быть – значит быть для другого и через него – для себя» (*Бахтин М. М.* 1961 год Заметки // *Он же*. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М., 1996. С.344). Г. С. Батищеву данный тезис был известен по изданиям: *Бахтин М. М.* <План доработки книги «Проблемы поэтики Достоевского»> Контекст 1976. Литературно-критические исследования. М.: Наука, 1977. С. 300; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 312.

8. Ошибочно напечатано «объективно-вещного»; правильно: «объектно-вещного». Исправлено.

9. Г. С. Батищев иерархически соотносил между собой три рода бытия: 1) объектное, или объектно-вещное (не несущее на себе никаких субъектных определений), 2) произведенческое (произведение есть опредмеченное бытие субъекта, а потому и нередуцируемое к объектно-му бытию) и 3) субъектное бытие (которое не исчерпывается никаким числом его произведений).

Как возможно адекватное понимание

Своеобразное выступление по теме «Концепция человека в современном театральном искусстве» в редакции журнала «Театр». Опубликовано в журнале: Театр. 1986. № 10. С. 125. Лев. стбц – 127. Прав. стбц.

1. В тексте опечатка: стоит: «междусубъективности». Исправлено.

Истина и ценности

Тезисы опубликованы в сборнике: Познание в социально-культурной системе. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 19 – 21. Перепечатаны в журнале: Мир человека. [Алматы.] 2012. № 2. С. 110 – 111.

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 ссылаться на подобные работы 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. Автором Введения является Г. С. Батищев. См.: *Батищев Г. С. Введение //Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 4 – 13.*

2. Под безусловно-ценностным отношением Г. С. Батищев в данном случае подразумевает отношение к Богу.

Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном искании

Статья опубликована в сборнике: Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. Симферополь: Симферопольский гос. ун-т, 1987. С. 67 – 77. В том же году данная статья была опубликована с сокращённым названием. См.: *Батищев Г. С. Творчество в исследовании и творчество в духовном искании //Научное творчество как многомерный процесс. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 122 – 131.*

1. Монастырь в романе Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль».

2. Стихотворные строки принадлежат Г. С. Батищеву.

Ценностные уроки глобально-экологической ситуации. (К формированию со-творческого типа личности)

Статья опубликована в сборнике: Современная экологическая ситуация: познание и практика (препринты докладов постоянно действующего методологического семинара «Философские вопросы экологии»). М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 29 – 39.

Выдвигание себя в человека

Статья опубликована в сборнике: Самоглотский практикум. Тезисы областной научно-практической конференции (3 – 5 декабря 1987 г.). Тюмень, 1987. С. 5. 1-й стбц – 6. 3-й стбц.

1. Судя по контексту, слово «юность» тоже должно быть набрано курсивом. Исправлено.

Верность призванию: в со-творчестве наследуем и в наследовании со-творим

Текст опубликован в сборнике: Самоглотский 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 «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).

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.

Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики между субъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов»

Статья опубликована в сборнике: Творчество и педагогика. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции. Секция 1. М.: Без указ. изд-ва, 1988. С. 16 – 26.

1. В тексте опечатка: напечатано «невершимом». Исправлено.
2. Ошибочно напечатано «его». Исправлено.

Человек совершенствующийся

Данной статьёй открывается серия публикаций философско-педагогического характера в «Учительской газете» до декабря 1988 г. Публикуется по: Учительская газета. 1988. 3 марта. Стбц. 2 – 6.

1. Цитируется: *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов словесного собрания // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 74. В цитате восстановлены Марковские курсивы.

2. Цитируется: *Ленин В. И.* Конспект книги Гегеля «Наука логики» // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. М.: Политиздат, 1973. С. 171. В цитате восстановлен курсив Ленина.

Начинать с себя

Публикуется по: Учительская газета. 1988. 17 марта. Стбц. 2 – 5.

Воспитание в общении

Публикуется по: Учительская газета. 1988. 31 марта. Стбц. 2 – 5.

Три типа педагогики

Публикуется по: Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. Стбц 2 – 5.

Полюсы души

Публикуется по: Учительская газета. 1988. 5 мая. С. 4. Стбц. 1 – 2. Статья предпослана заметка Редакции: «Неужели мы так твёрдо уверены в своей зрелости? В том, что каждый из нас есть именно тот, кем вообще мог бы быть? Если это так, то мы в решительном разладе с детскою душою, утверждает известный философ Генрих Батищев».

Доверчивость

Публикуется по: Учительская газета.1988. 12 мая. С. 3. Стбц. 1 – 2.

Щедрость

Публикуется по: Учительская газета.1988. 24 мая. С. 3. Стбц. 1 – 2.

Радость

Публикуется по: Учительская газета.1988. 28 мая. С. 4. Сбц. 1 – 2.

Детская любовь

Публикуется по: Учительская газета.1988. 29 сентября. С. 4. Стбц. 2 – 5.

Ступени. Взгляд философа на любовь к детям

Публикуется по: Учительская газета.1988. 29 ноября. С. 3. Стбц. 2 – 3.

Педагогическое понимание

Статья написана в соавторстве с *Н. Н. Лебедевой*. Публикуется по: Учительская газета.1988. 29 декабря. С. 3. Стбц 4 – 5.

Слова перед статьёй, скорее всего, принадлежат Редакции газеты.

Истина и безусловные ценности. К критике аксиологического антропоцентризма с точки зрения диалектики между-субъектности

Тезисы опубликованы в сборнике: Гуманистические ценности современной культуры. Препринты докладов советских учёных к XVIII Всемирному философскому конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21 – 27 августа 1988 г.). М.: ИФ АН СССР, 1988. С. 18 – 24. Перепечатаны в журнале: Мир человека. [Алматы.] 2012. № 2. С. 111 – 115.

1. В тексте опечатка: стоит «субъектно-образующее». Надо: «субъектно-образующее». Исправлено.

«За воспитание, но другодоминантное»

Статья опубликована в журнале: Вестник Высшей школы. 1989. № 11. С. 35 – 38.

1. Телемская обитель – своеобразный анти-монастырь в романе Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль».

Педагогическое понимание как сотворчество (к философской проблематике нового педагогического мышления)

В конце статьи стоит пометка: *«От редакции:* Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на Всесоюзной конференции «Творчество и педагогика», которая состоялась в конце сентября прошлого года в Москве». Прошлого, то есть 1988-го.

Статья написана в соавторстве с *Н. Н. Лебедевой*. Конечно, от соавтора в ней мало чего. Опубликовано в журнале: Вестник Высшей школы. 1989. № 8. С. 58 – 63.

1. Г. С. Батищев цитирует слова В. С. Швырёва из его выступления «Понятие понимания как средство анализа научно-познавательной деятельности».

2. Г. С. Батищев отсылает к Введению к данному сборнику, написанному им, а также к своей статье «Особенности культуры глубинного общения».

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. К тексту приложен список литературы. Опушен.

Перед этим Г. С. 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. Пандеятелистские 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. это в более доступном издании: *Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества*. СПб.: РХГИ, 1997.

6. См. предыдущее примечание.

7. 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».

8. В цитате пропущено слово «его». Исправлено.

9. В цитате пропущен союз «и». Исправлено. Кроме того, цитируемый текст в оригинале набран в разрядку. Восстановлена.

10. 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.

11. У Рубинштейна слово «жизнь» взято в кавычки. Исправлено.

12. Г. С. Батищев ссылается на статью И. В. Бестужева-Лады «Про-

гнозирование 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.

13. 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).

14. Тут больше подошёл бы термин «десубъективизация».

15. В этом месте кавычка поставлена лишь с одной стороны. Но текст Рубинштейна она соответствует лишь отчасти. Поэтому в кавычки были взяты лишь два слова, а в сноске поставлено «См.».

16. Ошибочно напечатано «междусубъективности». Исправлено.

17. 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.».

18. Г. С. Батищев имеет в виду работу М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса».

19. Слова «не редуцируемое» ошибочно напечатано слитно. Исправлено.

20. Грубейшая ошибка наборщика текста: стоит «объекта-творца». Исправлено.

21. Ошибочно напечатано «ей». Исправлено.

22. Г. С. Батищев отсылает к позициям в приложенном к статье списке литературы. Это издания, в которых содержатся его публикации.

23. Г. С. Батищев допускает неточность. Статья «Объект» помещена в 4-м томе «Философской энциклопедии» и только статья «Субъект» – в 5-м.

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» (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.) 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».

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. Гносеологиче-

ские 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. 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. Будем уповать на то, что названная работа со временем увидит свет.

Ценностный потенциал детского личностного мира как креативного и как имманентного «внутреннему человеку»

Текст представляет собой четвёртый параграф докторской диссертации Г. С. Батищева. Публикуется по: *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. 25 – 28.

Гармонически-полифоническое воспитание в человеке nasledующе-сотворческого субъекта, верного своему призванию

Как и предыдущий текст, данный представляет собой фрагмент докторской диссертации Г. С. Батищева (её девятый параграф). Публикуется по: *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. 47 – 48.

Педагогическое экспериментирование

Статья опубликована в журнале: Советская педагогика. 1990. № 1. С. 94. Лев. стбц – 97. Прав. стбц.

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.

[Выступление на «Круглом» столе «Перестройка и нравственность»]

«Круглый стол» был проведён в 1990 г. в редакции журнала «Вопросы философии». Публикуется по журналу: Вопросы философии. 1990. № 7. С. 15 – 18. Редакция отметила, что материалы публикуются «в сокращённом виде».

Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности

Текст представляет собой изложение Г. С. Батищевым 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. «Множкратно 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 разногласия 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 открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев. М.: РОССПЭН, 2009.

Корни и плоды. Рзымышление об истоках и условия человеческого плодотворности

Статья представляет собой несколько переделанный текст статьи «Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации» (Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М.: ИФ АН СССР, 1990. С. 88 – 99).

Оубликована посмертно в журнале: Наше наследие. 1991. № V. С. 1. Лев. стбц – 4. Прав. стбц.

Ценности – больше, чем человеческое

Выступление Г. С. Батищева на Экспертном совещании «Культурные нормы в современном советском обществе».

Оубликовано в кн.: Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М.: ИФ АН СССР, 1990. С. 64 – 66.

Истина и ценности. Дух универсальной объективности и дух аксиологического долженствования – объединимы ли они?

Статья опубликована посмертно в сборнике: Познание в социальном контексте. М.: ИФ РАН, 1994. С. 37 – 47. Переиздана в журнале: Мир человека. [Алматы.] 20012. №. 2. С. 116 – 123.

Г. С. Батищев любил прибегать к выделениям (курсивам и т. п.) слова и словосочетания, значимые с его точки зрения. В опубликованном тексте нет ни единого выделения. Это означает, что публикаторы не удосужились их воспроизвести.

1. Дерсу Узала – проводник и друг путешественника, учёного и писателя В. К. Арсеньева, главный герой его одноименного документального романа. Г. С. Батищев ошибочно пишет его имя и фамилию через дефис.

2. Аллюзия на слова Ф. И. Тютчева:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик –
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык... (*Тютчев*

Ф. И. Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1987. С. 135.)

3. Термином «Общительность» Г. С. Батищев обозначает то же, что и «глубинное общение», то есть религиозное отношение человека к Миру.

4. Г. С. Батищев, надо думать, соединил негативную трактовку прометеизма (в духе Горация) с трактовкой О. Шпенглером западной культуры как *фаустовской*.

5. Скорее всего, тут опечатка: должно быть «торжества».

6. Ср.: «Только при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства» (*Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 387.

7. Напечатано: «внутренней образующей». Однако по смыслу должно читаться как «внутренне образующим». Исправлено.

8. Абсолютные, или безусловные, ценности – это, согласно Г. С. Батищеву, божественные ценности.

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. 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: «институциональностью». Г. С. Батищев всегда писал: «институциальный», «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.

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.

Мировоззренческие предпосылки и смысл проблематики отчуждения

Текст писался Г. С. Батишевым 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 *двоющим 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. [В 50-ти т.] Т. 42. М.: Политиздат, 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 человека 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.

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.

Научное издание

Генрих Степанович Батищев

Философско-педагогические произведения

Собрание сочинений в 2-х томах

Том 2 :

Работы 1980-х годов

ISBN 978-5-85127-857-0 (Т. 2)

ISBN 978-5-85127-855-6

Составитель, автор вступительной статьи,
примечаний: Александр Александрович Хамидов

Сдано в набор 19.05.2015. Подписано в печать 02.06.2015.
Формат 60х90/16. Гарнитура Times. Бумага офсетная.
Печать оперативная. Усл. печ. л. 28,7. Тираж 500 экз.
Заказ 0306, с. (сп.) 3161.

Редакционно-издательский отдел Алтайской государственной
академии образования имени В.М. Шукшина –
659333, г. Бийск, ул. Короленко, 53.

ООО «Издательство Формат» –
659333, г. Бийск, пер. Муромцевский, 2.